SOUSTAVA FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ

ČILI

ARISTOTELICKO-THOMISTICKÉ

NAPSAL

DR. FIL. EUGEN KADEŘÁVEK,
BÝV. UNIVERSITNÍ PROFESSOR FILOSOFIE.

TŘI DÍLY

NÁKLADEM VLASTNÍM.
V KOMISI
„DRUŽSTEVNÍHO KNIHKUPECTVÍ A NAKLADATELSTVÍ“
V HRADCI KRÁLOVÉ.
1920.

NIHIL OBSTAT.

REGINAE HRADECII 21. JUNII 1917 (PARS PRIMA)
13. SEPT. 1917 (PARS SECUNDA)
26. SEPT. 1917 (PARS TERTIA).

DR. FRANC. ŠULC.
CENSOR.

IMPRIMATUR,

EPISCOPALIS ORDINARIATUS REGINAE HRADECII
21. JUNII, 13. SEPT., 26. SEPT. 1917.

† JOSEPHUS,
EPISCOPUS.

CUM APPROBATIONE REGULARIUM PRAEPOSITORUM,
TRIUM ABBATUM PRAEMONSTR.: SILOENSIS, STRAHO-
VIENSIS ET PLAGENSIS.
22. OCT. 1917.

IMPRIMATUR.

EX ARCHIEP. ORDINARIATU PRAGAE
17. JULII 1918.

N. F. 9468. DR. MAURITIUS PÍCHA.

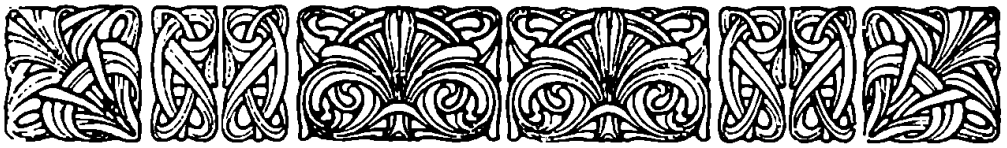
SE SVOLENÍM JEHO MAGNIFICENCE SLOVUTNÉHO PANA REKTORA A PROFESSORA ČESKÉ UNIVERSITY, DVORNÍHO RADY MUDRA V. JANOVSKÉHO, DANÝM NA REKTORÁTU V PRAZE DNE 19. SRPNA ROKU 1917

TOTO SVÉ DÍLO VĚNUJI

STAROSLAVNÉ ČESKÉ UNIVERSITĚ KARLOVĚ FERDINANDOVĚ V PRAZE

NA DŮKAZ SVÉ HLUBOKÉ ÚCTY A ODDANOSTI

PH. DR. EUGEN KADEŘÁVEK,
BÝV. REKTOR A PROFESSOR TÉŽE UNIVERSITY



PŘEDMLUVA

K CELÉMU DÍLU.

Proč se snažím šířiti známost filosofie aristotelicko-thomistické čili křesťanské?

1. Jest ona věru filosofie nehynoucí (dle sv. Augustina perennis), sahající svými počátky do prvních dob pokolení lidského, souvisící s prvotním náboženstvím, obsažená v Písmě sv. Starého zákona jako přirozený podklad nadpřirozeného náboženství, k jehož zachovávání byl národ vyvolený hlavně a především povolán; filosofie, od Boha národům pohanským zůstavená k osvětě a záchraně, vzdělávaná v době před Kristem vedle soustav nepravdivých od Sokrata, Platona a jiných filosofů, zvláště však od Aristotela, v době pak po Kristu od mudrců křesťanských, zvláště od sv. Tomáše Akvinského; pěstovaná na katolických universitách ve středním a novém věku, hájená a šířená od Církve katolické.

2. Tato křesťanská filosofie nehynoucí odpovídá povaze lidské a drží znamenité místo v dějinách vzdělanosti lidské. Neboť člověku jest přirozeno a vrozeno, jest i uloženo rozumem poznávati, pokud možno, vše, co jest a co se děje, pátrati po příčinách toho všeho, od příčin nejbližších postupovati ke vzdálenějším, až posléze přijíti ku příčině nejvyšší, jež sama příčiny sebe nemá, k Bohu; jest uloženo nabývati takto moudrosti, filosofovati. Každý může a má býti dle možnosti filosofujícím; než jenom někteří jsou filosofy ex professo, kteří si filosofování obrali za zvláštní zaměstnání a výsledky svého zkoumání s jinými sdílejí. V době před Kristem vynikl po Sokratovi a Platonovi zvláště Aristoteles, jenž prozkoumav všecky tehdejší bludy filosofické postavil soustavu, ve které se těch bludů chránil; i pokládají se Sokrates, Plato a zvláště

Aristoteles za zakladatele křesťanské filosofie jako vědy. Než, není Aristotelova filosofie bez nedostatků. Teprv mudrcům křesťanským, kteří osvíceni byli nejenom vědami přirozenými, nýbrž i nadpřirozeným učením Kristovým, v sobě chovajícím také pravdy přirozené, zvláště sv. Tomáši Akvinskému, podařilo se na základě učení Aristotelova dopátrati se pravdy filosofické; a tuto filosofii, nazývanou podle oněch mudrců křesťanských křesťanskou a podle oněch dvou věhlasných filosofů aristotelicko-thomistickou, pěstovali a pěstují mudrci křesťanští, neohřívajíce toliko Aristotelovy a Tomášovy názory o Bohu, přírodě a člověku, nýbrž je vyvíjejíce, prohlubujíce a vykládajíce podle potřeb časových, podle pokroku věd zkušebných, podle útoků proti filosofii křesťanské činěných. A vychází věru pravda filosofie křesťanské tomu na jevo, kdo ji nepředpojatě, upřímně, z čisté touhy po pravdě studuje. Jestliže filosof Trendelenburg r. 1870 ve svých „Logische Untersuchungen" tvrdí, že se musí filosofie novověká vrátiti k Aristotelovi Řeku, nutno přidati, že se musí vrátiti také k Aristotelovi druhému, křesťanskému, sv. Tomáši Akvinskému. Jestliže však vysoko ceniti se sluší po zásluze sv. Tomáše Akvinského, nelze mlčením pominouti mnohé jiné mudrce křesťanské, na př. velikého filosofa, stoupence Platonova, ovšem bezvadného, sv. Augustina, a znamenitého přírodozpytce a filosofa, Alberta Velikého; od obou se učil sv. Tomáš Akvinský. Že filosofie křesťanská stojíc na výši vědy drží znamenité místo v dějinách vzdělanosti lidské, dokazují za naši doby thomističtí, katoličtí filosofové a universitní profesorové, Willmann a Hertling, nekněží. Věru, jenom nevědomí pohrdati mohou filosofií křesťanskou. Lépe by bylo společnosti lidské, kdyby filosofií křesťanskou se řídil život lidský.

3. Třetím důvodem jest cena vědecká, kterou má filosofie křesťanská. Jest ona zajisté filosofie pravá, t. j. výměru a úloze filosofie přesně odpovídající, pravdivá, t. j. rozumu lidskému se zamlouvající, nejvyšší přirozená věda rozumová a rozumná, podle logických zákonů a samozřejmých zásad ze zkušenosti a věd zkušebných, o přírodě a člověku jednajících, čerpaná, svými výsledky svým přátelům a skrze ně i jiným se odvděčující. Ona si všímá všech stránek přirozené vzdělanosti lidské, aby je zdokonalila a sjednotila; objektivně pravdu hlásá a dokazuje, bludy důstojně potírá; rozumně a důkladně vyučuje a mravně a ušlechtile vychovává, jelikož poznání pokládá za květ, jednání za ovoce. Vědeckost filosofie křesťanské jeví se také tím, že filosofie křesťanská hledí vše poznati z příčin: účelné, vzorné, látkové, formové, účinlivé, že řadu příčin

účinlivých, jež nemůže býti skutečně nekonečnou, končí příčinou, jež příčiny sebe samé nemá, jež má sama v sobě dostatečný důvod, že při universálnosti svého předmětu nezapomíná na sjednocenost a soustředěnost, že tuto obojí hledá a působí při poznání a jednání, že při poznání a jednání se varuje výstředných názorů, jelikož jak in medio virtus, tak i in medio veritas, a toto varování od nás žádá, že v oboru přirozenosti všude hledá a působí pořádek, že posléze zjednává všestrannou, všelidskou vzdělanost.

4. Čtvrtým důvodem jest prospěšnost filosofie křesťanské. Neboť ona plně uspokojuje touhu po přirozeném vědění o Bohu, přírodě a člověku, staví mravnost lidskou na přirozených pevných základech, Bohem stanovených a pomáhá člověku ku dosažení přirozené dokonalosti a přirozené blaženosti, ku dosažení nejvyššího přirozeného cíle, kterým jest Bůh. Důkladně vyvrací nepravdivý a záhubný atheismus a k atheismu vedoucí deismus a vědecky dokazuje pravdu o theismu, stvoření světa a nesmrtelnosti duše lidské. Přihlíží k potřebám lidského těla a lidské duše, povahu duchovou mající, jakož i k životu vezdejšímu a posmrtnému. Vykládá tři ideje: pravdu, dobro a krásu a vyšetřuje původ, přirozenost, úlohu a cíl člověka, jakož i prostředky k tomu cíli vedoucí. Blíže vykládám prospěšnost filosofie křesťanské v „Úvodu do filosofie a obraně filosofie křesťanské."

5. Pátým důvodem jest vliv filosofie křesťanské na mravnost lidskou. Neboť ona zkoumá, na kterých základech a proč hlavně na náboženství spočívá mravnost lidská, jež uděluje člověku pravou cenu, a má svým předmětem povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu. Patřičně určuje a řídí svobodu lidskou a hlásá pravou lásku a spravedlnost, pořádá a přirozenému mravnímu zákonu Božímu podřizuje právní poměry rodinné, občanské, státní a mezinárodní, staví nauku socialistickou na náboženství, lásce a spravedlnosti; auktoritu lidskou podpírá auktoritou Boží a zjednává jednotlivcům a společnosti lidské pokoj vnitřní a vnější.

6. Šestým důvodem jest přátelský poměr filosofie křesťanské k náboženství křesťanskému katolickému. Jest sice filosofie křesťanská, jsouc vědou přirozenou, rozdílná od věd o víře katolické jednajících, od věd nadpřirozených; přece však jest jim příznivá. Zabývajíc se přirozeným zjevením Boha ve přírodě a ve člověku nejen nečiní zbytečným náboženství katolické, jež ničím nelze nahraditi, nýbrž také jemu, z nadpřirozeného zjevení téhož Boha se těšícímu, slouží za podklad, k němu po-

ukazuje a od něho blahé vlivy přijímá. Ostatně více ještě vykládá o přátelském poměru mezi filosofií křesťanskou a theologií katolickou „Úvod do filosofie a obrana filosofie křesťanské.“ To však budiž odtamtud jenom připomenuto, že filosofie křesťanská se nemění v theologii katolickou aniž tato v onu, že jedna druhé neodporuje, že sebe vespolek podporují, že theologie katolická jest nadřízena filosofii křesťanské.

Z těchto šesti důvodů vysvítá, že jest filosofie křesťanská potřebna všem intelligentům, i kněžím i nekněžím. Heslem všech intelligentů má býti:

Souladně se vzdělávati přirozeně pravdivou filosofií křesťanskou a nadpřirozeně pravdivým náboženstvím katolickým.

DÍL PRVNÍ.

I.

ÚVOD DO FILOSOFIE
A OBRANA FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ.

II.

LOGIKA FORMÁLNÁ
ČILI DIALEKTICKÁ.

III.

LOGIKA KRITICKÁ
ČILI NOËTIKA.

IV.

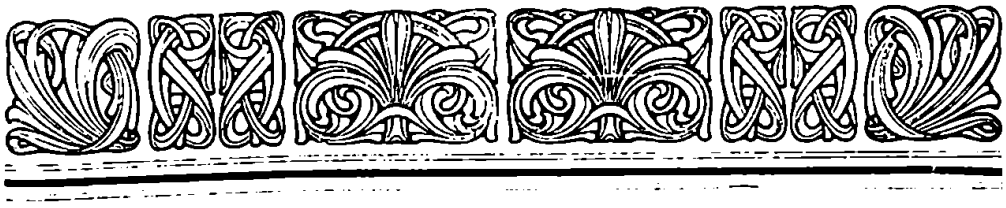
METAFYSIKA OBECNÁ
ČILI ONTOLOGIE.

V.

DODATEK K ONTOLOGII:
KRASOVĚDA A AESTHETIKA OBECNÁ.

I.

ÚVOD DO FILOSOFIE A OBRANA FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ.



Ku které filosofii máme přilnouti?

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

Co jest filosofie?

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

Etymologicky znamená filosofie lásku k moudrosti, Uvažme zkušenosi, kterou máme o moudrosti a lásce.

Moudrost znamená ve smysle širším opatrnost, rozumnost, rozšafnost, vtipnost. Avšak ve smysle užším, zvláštním, specifickém jest moudrost vysoký stupeň poznání, člověku za cíl vytčený, jenž člověka velice dokonali a šlechtí, jenž záleží ve známosti mnohých, relativně všech věcí, také povinností z příčin vzdálených a nejvyšších a v příslušném životě. O této mluvme. Moudrost rozeznáváme theoretickou, praktickou a životní.

Moudrost theoretická týká se jediného rozumu a vztahuje se k tomu, relativně všemu, co jest a se děje, aby to bylo poznáno z příčin vzdálených a nejvyšších, a liší se od učenosti, jež se vztahuje k nižším a bližším příčinám jistého oboru věcí. Moudrost a učenost nebývají vždy pospolu, jelikož často se prokazuje neučený moudrým a učený nemoudrým, ale mohou býti spojeny, a má-li býti

moudrost dokonalá, vyžaduje učenosti. Učenost, jež bez moudrosti nemá ceny, má sloužiti za prostředek k dosažení moudrosti dokonalé.

K moudrosti theoretické přistupuje, jako ku květu ovoce, moudrost praktická, vůle se týkající, známost povinností mravních z příčin nejvyšších, na moudrosti theoretické založená a z ní vyplývající. Než nespojují se vždycky obě vespolek; často jedná theoretický mudrc morální opatrností, přihlížeje ku příčinám mravnosti blízkým a podřaděným a nevšímaje si příčin vzdálených a nejvyšších. Opatrnost jest sice potřebná, jelikož ku příčinám blízkým a podřaděným se musí přihlížeti; než musí býti pokládána za předchozí podmínku a za prostředek k dosažení moudrosti praktické, jelikož od příčin blízkých a podřaděných vystupovati nutno ku vzdáleným a nadřaděným, posléze k nejvyšším. Mezí moudrostí theoretickou a praktickou panovati má soulad; nesoulad není moudrý.

Posléze dostupuje moudrost vrchole životem, moudrostí životní, jednáním mravním, od svobodné vůle podle vylíčeného poznání prokazovaným, plněním povinností. pravdivě a dokonale poznaných, dosažením nejvyššího cíle, člověku vytknutého a řádně poznaného. Velmi nemoudře si vede, kdo takovým způsobem svou vůli svobodnou v životě souladně necvičí.

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

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

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

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

Jak ze zkušenosti obecně známo, jest moudrost ve smyslu specifickém pochopená, ctnost, která věci uvažuje v příčinách nejvyšších a nejobecnějších a proto dokonale o všem soudí. Tak praví J. Costa-Rossetti ve své morálce filosofické: Sapientia versatur circa causas altissimas. O příčinách, ku kterým se počítá účelná, vzorná, látková, formová a účinlivá, svědectví neklamné vydává zkušenost obecná, jakož i o tom, že jsou příčiny bližší a vzdálené a že člověk postupuje od oněch k těmto, až dospěje k příčině poslední, nejvyšší, které jsou podřaděny všecky ostatní. Tato moudrost pokládá se obecně za dobro, jež má pro člověka jako člověka cenu největší, jež o sobě uvažováno zasluhuje naší lásky dokonalé. Tato láska jeví se touhou po dosažení moudrosti, člověku od přirozenosti vštěpenou, která jej pohání k práci namáhavé a spolu sladké, takže ji člověk rád podniká, která může býti ukojena, poněvadž přísluší člověku jako člověku, poněvadž člověk ukojením této touhy dosahuje cíle sobě specificky příslušného, a poněvadž přirozenost žádá, aby tvor cíle sobě příslušného dosáhl, a která také jest, jak víme ze zkušenosti, ukájena a člověku připravuje radost čistou, důstojnou a velikou. Tato práce záleží nejprve v poznání theoretickém a praktickém, jehož výsledky, poznatky, sestavujeme dle pravidel logických v jeden celek, vědu. K dosažení moudrosti theoretické a praktické máme od přirozenosti příslušnou mohutnost poznávací, nadsmyslnou, které jsou přístupny věci, smyslům nepřístupné, která se zove přirozeným světlem rozumu lidského. O této mohutnosti dovídáme se ze zkušenosti obecné, že myšlenkám, od ní na základě zajištěné zkušenosti podle zákonů a forem logických ze zřejmosti vnitrné s jistotou utvořeným, odpovídá skutečnost. Tyto své základy všecky, zkušeností zaručené, filosofie ve svém průběhu vyšetřuje a odůvodňuje. Prokazovati poznanou moudrost praktickou v životě lidském připadá na svobodnou vůli lidskou a není úlohou vědy filosofické samé; přece však jest záhodno vytknouti v úvodu do filosofie povahu pravého filosofa, která jest nezbytna, má-li pravá filosofie býti s prospěchem dosažena.

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

Tážeme-li se, kterak vyměřují filosofii filosofové protikřesťanští, odpovídá prof. dor. Brentano, sám filosof proti-

křesťanský, že jsou nesvorni o úloze, která filosofii přísluší, že kladou v téže době vedle sebe soustavy sobě vespolek nejodpornější a sami svou vlastní filosofii mění (Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete 1874). Proto se nedivme, že u nich panuje zmatek o výměru filosofie. Beneke: Filosofie jest věda čistě zkušebná, čerpaná ze zkušenosti vnitrné. Berkeley-ova filosofie jest akosmismus, podle něhož není světa, t. j. těles, jelikož jsou prý toliko duchové. Comte: Věda, jež má svým předmětem toliko děje ze zkušenosti o přírodě a dějinách známé a jež tyto děje methodou induktivnou odvozuje z obecných zákonů (ne z příčin). Cousin: Vývoj a plodnost elementů spontaneity pomocí reflexe, anebo věda dějů, které jsou pozorovány ve člověku anebo v přirozenosti lidské. Descartes: Poznání čili rozbor podmětu myslícího čili ducha lidského z principů samozřejmých odvozený. Du-Bois Reymond hlásá o filosofických záhadách agnosticismus; podle něho nic nevíme o nich aniž věděti budeme: Ignoramus et ignorabimus. Fichte: Nauka o vědě, nebo nauka, která vykládá, co jest věda, anebo nauka, která všecko vědění z jednoho pojmu vykládá a odvozuje, anebo věda samého úsobí (Ich) čistého, jež se klade ve třech momentech: thesis, synthesis, antithesis. Fries: Věda, která jedná o ideálech pravdy, dobra a krásy. Galluppi: Věda poznání lidského. Hegel: Věda o vývoji ideje ve třech momentech: kladu, protikladu, souboru, anebo věda rozumu lidského sebe chápajícího a přicházejícího k dokonalému sebevědomí t. j. ku vědomí o sobě a o každém bytci v idei obsaženém. Herbart: Zpracování pojmů a jejich očistění od bludů. Hartmannova filosofie „des Unbewussten" jest směsice pantheistických a materialistických názorů, je to pessimismus a nihilismus. Hume-ovi jest filosofie pochybováním naprostým. Jacobi: Věda o konu víry, kterým se pravdy připouštějí bezprostředně jako pravdy. Kant: Čistá věda rozumová z pojmů, anebo věda o zákonech a příčinách činnosti prvotní čili spontaneity rozumové, anebo věda o zákonech, podle kterých poznání se vyvíjí. Leibnitzovci: Věda o věcech možných, pokud jsou možny. Malebranche: Poznání pravdy a láska k dobru. Reid: Věda ducha lidského. Sensualisté: Věda smyslu. Schelling: Věda o absolutném (das Absolute), aneb o totožnosti absolutní, anebo věda o absolutní totožnosti věcnosti a ideálnosti. Schopenhauer: Věda o světě, který jest mou představou, t. j. o světě, který je toliko pro mou představu a v mé představě skutečný jako předmět. Trendelenburg: Věda o ideách.

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

Jakou vědou jest filosofie?

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

Filosofie křesťanská jsouc věda rodem jedna a zahrnujíc v sobě více věd specificky rozdílných pečuje o to, aby všecky části její soustavy vyplývaly z jednoho středu a tvořily jeden celek organický, aby její vývoj řízen byl jistými zásadami, aby její závěry, čerpané ze zkušenosti podle zákonů logických se těšily ze zřejmosti a jistotu probouzely anebo ve věcech vedlejších a méně důležitých byly aspoň ku pravdě podobny, aby jednotlivé části její soustavy patřičně položeny byly, každá na svém místě, aby její soustava nepostrádala jasnosti, hloubky vědecké a jednoduchosti.

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

Jak *Descartes* soudí, jistota o pravdivosti boží spočívá na jasném a zřejmém poznání, že pravdivost obsažena jest v ideji boží; avšak neklamnost jasného a zřejmého

*) Jak vysoce si váží náboženství křesťanské moudrosti, dokazují knihy Starého zákona: Kniha přísloví, Kazatel, Kniha Moudrosti, Sirach.

poznání spočívá na pravdivosti boží. Tu se dopouští Descartes logické chyby při dokazování, která se zove circulus vitiosus. — Nesrovnávaje se se zkušeností o věcech skutečných nazývá *Spinoza* podstatu věcí, která ku své jsoucnosti žádné jiné věci nepotřebuje ani jako podmětu, ku kterému by lnula, ani jako příčiny účinkující. Tento jeho výměr nepravdivý jest základem celé jeho soustavy. — *Kant* staví svou kritiku čistého rozumu na synthetických soudech apriorických, jež jsou netoliko neskutečny, ale také nemožny. Týž Kant mísí ve svých „antinomiích" čistého rozumu logický řád s ontologickým, jakož i pojem s představou smyslnou; mísí pojem svobody a spontaneity s působností absolutně bezzákonitou a tuto se svobodou transcendentální, t. j. s počátkem stavu, jemuž žádný stav nepředchází, to jest s logickým nesmyslem. — *Schelling* pokládá ve své filosofii přírodu za viditelného ducha, ducha pak za neviditelnou přírodu. — *Hegel* zamítá rozdíl mezi bytcem ideálným a reálným, klade bytec úplně neurčitý a abstraktný, který jest v řádu reálném skoro ničím, za bytec první, jehož vývojem vnitrným vykládá celý svět, užívaje pouhého postupu dialektického. — *Herbart* soudí: Bytí jest absolutný klad; proto jest bytec prázden všeho záporu a vztahu, jest naprosto jednoduchý, není ani v čase ani v prostoru. Omylem pro celou svou filosofii osudným přechází v této definici Herbart z logického výkladu k ontologickému a dopouští se chyby logické, smětení řádu logického s ontologickým. — *Comte*, zakladatel filosofie positivistické (nemysleme: positivné, spíše negativné) čili materialistické a atheistické, tvrdí, že na filosofa nepřipadá hledati příčiny, ale toliko zákony a síly. Tak odporuje přirozenosti lidské, zabedňuje rozum lidský a překáží pravé vzdělanosti, která záleží ve známosti příčin. — *Hartmannova* filosofie „des Unbewussten" náleží spíše do dějin lidské ztřeštěnosti, než do dějin filosofie; neboť patrno jest, že Hartmann v ní dostihl poslední meze, ku které sáhati může fantasie rozumu se protivící.

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

Do které kategorie věd náleží filosofie?

Vědy se rozdělují: 1. na nadpřirozenou, která se čerpá ze zjevení Božího nadpřirozeného, a kterou jest bohověda katolická, a na přirozené, které svým pramenem

mají přirozené zjevení Boží, k nimž náleží na př. botanika, lučba. Filosofie křesťanská jest věda přirozená.*) 2. Rozdělují se na obecné, jejichž předmět jest obecně dán, nejsa závislým na vůli lidské, na př. mathematika, a na stanovné, positivné, jejichž předmět jest závislým na vůli lidské, na př. právnictví římské. Ačkoli přirozené zjevení Boží, zřídlo věd přirozených, vyšlo za svobodné vůle Boží, přece nenazývají se z této příčiny vědy přirozené stanovnými; stanovnou se zove bohověda katolická. Filosofie křesťanská jest věda obecná. 3. Rozdělují se na věcné, které se zabývají věcmi samými: dějepis, fysika, a na formálné, jež se zabývají formami věcí, na př. mathematika, mluvnice. Filosofie jest ve všech částech svých vědou věcnou, toliko v jedné, logice, dialektikou zvané, jest formálnou, avšak ne výlučně, naprosto formálnou. 4. Rozdělují se na zkušebné, jejichžto předměty jsou přístupny smyslům, na př. fysiologie, a na rozumové, jejichžto předměty jsou přístupny toliko rozumu, na př. mathematika. Filosofie křesťanská jest věda rozumová.

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

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

Poměr filosofe k ostatním vědám přirozeným a ku vědě nadpřirozené.

Poměr filosofie křesťanské k ostatním vědám přirozeným jest v jejím výměru naznačen slovy: o posledních příčinách všeho, co jest. Neboť má-li filosofie křesťanská zkoumati poslední příčiny, musí známost příčin bližších přijímati od ostatních věd přirozených, které se bližšími zabývají. Má-li filosofie křesťanská míti předmětem svým vše, co vůbec jest, musí známost jednotlivých oborů věcí

*) Zjevení Boží jest oznámení pravdy náboženské, od Boha učiněné. Bůh dvojím způsobem mysl lidskou ozařuje, pravdu oznamuje buď jako původce přírody, tvorstva, anebo jako původce a dárce milosti, k rozumné přirozenosti z čisté lásky přidané a nepovinované. Podle toho jest zjevení přirozené a nadpřirozené. Přirozené je to, co tvoří bytnost věci, co z bytnosti vyplývá nutně, co se vyžaduje nutně, aby nebyly mohutnosti věci vlastní, jak činné, tak trpné, marnými. Nadpřirozené je to, co nevylučujíc přirozené aniž jemu se protivíc, nýbrž je spíše předpokládajíc a zdokonalujíc, netvoří bytnost věci samu, aniž z ní vyplývá nutně, aniž nutně se vyžaduje proto, aby mohutnosti přirozeného nebyly marnými.

přijímati od ostatních věd přirozených, které se zabývají jednotlivými obory věcí. Ale také opakem, kdo chce znáti důkladně jednotlivou z ostatních věd přirozených, nemůže postrádati známosti všeho, co vůbec jest, kterou mu podává filosofie, poněvadž obor jeho jest částí celku.

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

Jestliže vědy zkušebné služby prokazují filosofii křesťanské, odvděčuje se jim tato. Neboť

1. zjednává všestrannou, všelidskou vzdělanost, které učenec, jedním oborem zkušenosti zaměstnaný, jsa člo-

věkem postrádati nemůže. 2. Jelikož vědění ducha lidského nesmí sestávati z jednotlivých oborů nesouvislých, jest potřebí svazku, kterým by všecky obory tvořily souladný celek, a tuto službu jim prokazuje filosofie křesťanská. 3. Každá věda zkušebná mnohé pravdy předpokládá, kterých nedokazuje a na kterých přece staví budovu myšlenek. Tak předpokládá dějepis prozřetelnost Boží a svobodu lidskou; věda právnická mravní zákon přirozený; vědy přírodní hmotu, život, podstatu, případky — mezi případky zvláště sílu, — zákon, příčinu, prostor, čas; jazykozpyt psychologii a logiku. Co jednotlivé zkušebné vědy předpokládají, to filosofie křesťanská vyšetřuje a odůvodňuje. 4. Mohou se do jednotlivých věd zkušebných vplížiti nedostatek a chyby, jimž se vyhne učenec pomocí filosofie křesťanské. 5. Učenec důkladněji porozumí své vědě zkušebné, spojí-li svou učenost se známostí filosofie křesťanské. 6. Posléze pobízí filosofie křesťanská učence, aby ve své vědě zkušebné pokračoval, a jemu pomáhá, aby s prospěchem pokračoval. Filosof křesťanský netoliko se nebojí vyšetřování zkušenosti, nýbrž také si přeje, aby zkušenost byla zkoumána bedlivě, pravdivě, logicky.

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

Podruhé uvažujme mathematiku, v jakém poměru jest k filosofii křesťanské. Ona je této velice vítána z dvojí příčiny; neboť zdokonaluje vědy zkušebné, jež čím jsou dokonalejší, tím více fiosofii prospívají, a jest filosofovi výbornou školou, učíc jej přesně logicky mysliti a odmýšleti (abstrahovati). Jest jakýmsi přechodem od věd zkušebných k filosofii; její abstrakce jest mezi abstrakcí věd zkušebných a abstrakcí filosofickou. Jaké však nebezpečí z mathematiky vzejíti může pro filosofii, uslyšíme později. Jak velice si váží křesťanská filosofie mathematiky, vysvítá odtud, že kř. fil. Origenes nazývá vědy mathematické svatými. V písmě sv. čteme (Moudr. 11. 21): Bůh všecky věci hmotné upravil dle míry, počtu a váhy; o tom jedná mathematika. Mathematika má ráz vědy náboženské (scientiæ religiositas Sir. 1 26). Mathematika svědčí dále o duchové síle rozumu lidského: obecné pojmy ze hmoty odmysliti, vyzkoumati binom, zákony pohybu těles nebeských, infinitesimální počítání, logaritmy. Nemůže věru býti mathematik hmotařem. Opakem slouží filosofie mathe-

matice, jelikož dokazuje a vysvětluje pojmy, jež mathematika předpokládá: veličinu, vztah, poměr, prostor, čas, nekonečnost. Bez pravdivých vědomostí filosofických mathematika ve bludech se ocitne; jedním z bludů jest nerozeznávati nekonečnost od neukončitelnosti.

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

1. Kdežto Schelling, filosof protikřesťanský, se snažil proměniti filosofii v bohovědu nadpřirozenou a Günther, theolog necírkevně smýšlející, bohovědu katolickou ve filosofii: sdílí filosof křesťanský s theologem právě katolickým pevné přesvědčení, že se nikdy nepromění filosofie, která vrcholí v bohovědě přirozené, v bohovědu nadpřirozenou, katolickou, aniž bohověda katolická, která svým podkladem má filosofii, ve filosofii. Obě se mezi sebou různí 1. zřídlem, z něhož se pravdy čerpají. Zřídlem filosofie jest přirozené zjevení Boží, zřídlem bohovědy katolické nadpřirozené zjevení Boží. 2. Methoda filosofická žádá, aby podle zákonů logických se činily zásadami samozřejmými úsudky ze zkušenosti o tvorech; methoda bohovědy katolické, aby učení církve katolické o nadpřirozeném zjevení Božím bylo z podání Božího poznáno podle zásad hermeneutických. 3. Obsahem filosofie jsou pravdy, jež rozum ze zřejmosti vnitrné, ze které se věci samy těší, svým světlem přirozeným poznává; obsahem bohovědy katolické jsou kromě pravd, chápavosti rozumu lidského přístupných, hlavně a přede vším pravdy, jež rozum ze zřejmosti zevnější, ze které se těší svědectví Boha se zjevujícího, ne ze zřejmosti vnitrné, věrou nadpřirozenou poznává, pravdy tajemné, které pro člověka každého zůstanou tajemnými po čas života pozemského.

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

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

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

nadpřirozená předpokládá přirozenou a lze o ní dokázati, že přirozené neodporuje. 5. Odpor mezi pravdou přirozenou a nadpřirozenou jenom tehdy může vzniknouti, když přirozeně pravdivým se považuje, co pravdivým není, anebo když nějaká položka se považuje za článek víry katolické, která není od církve katolické takovým článkem prohlášena.

3. Filosofie křesťanská a bohověda katolická sebe vespolek podporují.

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

B) Víra rozumu pomáhá. Neboť *a)* ukazuje rozumu střední cestu, která vede ku poznání pravdy, učíc, že nemáme následovati ani materialistů, sensualistů a skeptiků, kteří platnost rozumu snižují, jelikož prý jenom hmotu

poznáváme, jenom mohutnostmi smyslnými obdařeni jsme, jenom pochybovati o pravdě můžeme, ani falešných idealistů a pantheistů, kteří platnost rozumu přehánějí, jelikož prý pravdu tvoříme a poznání naše rovná se poznání Božímu. *b*) Víra rozmnožuje obsah lidského poznání přirozeného. Dříve než Syn Boží nám přinesl víru křesťanskou, dostoupila filosofie řecká svého vrchole ve třech filosofech znamenitých: Sokratovi, Platonovi a Aristotelovi, kteří mnohou pravdu na jevo vynesli. Avšak filosofové křesťanští, jako sv. Augustin, sv. Tomáš Akv. nám otevřeli poklad mnohem bohatší, jelikož zjevení Boží nadpřirozené drží v sobě přirozené. O tento poklad okrádají filosofii filosofové protikřesťanští, kteří víru křesťanskou zamítají; abych užil příkladu, rozbil Kant metafysiku, Dubois-Reymond hlásá agnosticismus, podle něhož prý o hlavních zásadách nic nevíme, nic věděti nebudeme, Hartmann vybájil „Philosophie des Unbewussten". Věru oni tři řečtí filosofové jsou naší úcty hodni, poněvadž upřímně po pravdě bažili, kdežto filosofové protikřesťanští oči před pravdou zavírají. *c*) Víra nám ukládá povinnost vloh duševních patřičně ku svému vzdělání užívati, ducha svého vědomostmi obohacovati, jimi pravdu poznávati a po nejvyšších příčinách pátrati, zákonů logických šetřiti, naprostého, chorobného pochybovačství se varovati. Kdo této povinnosti úmyslně nedbá, jak může a ve svém povolání má, hřeší nejen proti sobě a bližním, ale také proti Bohu původci vloh, pravdy, logiky a předmětů naší zkušenosti. Než není, co řečeno, toliko naší povinností, ale také naším právem, které víra křesťanská chrání, aby jeho užíváním se pěstovaly přirozené vědy, zvláště filosofie pravá, křesťanská, kdežto filosofové protikřesťanští nám to právo zkracují hlásajíce, že pravda jest před námi skryta, anebo chyb logických se dopouštějíce a nepravdu za pravdu předkládajíce nás svádějí, abychom toho práva zle užívali. Zdaž neútočí, abych příkladu užil, Kant, Comte, Spencer proti právu našeho rozumu? Právem tedy pravil Leibniz, protestant: „Řím (t. j. víra, od církve katolické hlásaná) hájí práva rozumu lidského". *d*) Víra zbavuje bludů a pochybnosti. Před Kristem Pánem učil Pythagoras, že duše lidská se stěhuje po smrti z jednoho těla do druhého. Plato mluvil o duši světové, Aristoteles o věčné hmotě. Akademikové o pravdě pochybovali. Kdežto přijetím víry křesťanské bludy a pochybnosti z filosofie zvolna mizely, vracejí se do ní zamítáním téže víry. Abych uvedl příklad, tvrdí Kant, že rozum theoretický o Bohu a duši lidské neví ničeho; Schopenhauer a Wundt nazývají chtění bytností světa; podle Spinozy jest jenom jedna

podstata, božská, jejíž modifikace jsou dílem tělesa, dílem duchové; podle filosofů darwinistických jest člověk dokonalé zvíře, jeho mravnost se liší stupněm od mravnosti (?) zvířat; Hume-a, pochybovače, následovali mnozí filosofové. Jak velice se varují bludů a pochybností filosofové křesťanští, dokazuje, abych uvedl příklad, Sanseverino. Věru víra křesťanská, podobna jsouc vůdci, hvězdě polární, mostu, přes nebezpečnou řeku vedoucímu, řídí rozum náš zkoumající, aby rychleji, bezpečněji a vydatněji ku pravdě dospěl, a ukazuje k cíli, jehož má rozum dosíci. Také z té příčiny působí víra křesťanská blaze na filosofii, že oživena jsouc láskou, sprošťuje filosofa hříchu, jenž brání poznati pravdu, a zdobí jej ctností, která pomáhá rozumu, aby pravdy se dopátral. *e*) Víra ve filosofu křesťanském nesobeckou touhu po pravdě rozněcuje a pohnutkami šlechetnými jej pobádá, aby snažněji přirozené zjevení Boží zkoumal, aby pravdy nadpřirozené podle analogie pravd přirozených, pokud možno, chápal a spekulaci podroboval, která od víry vychází, víry neopouští a k víře opět se vrací, aby pravdy nadpřirozené proti námitkám hájil. Sv. Augustin praví: Fides per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Tímto způsobem činnost rozumu mocně se vzmáhá a k výsledkům v odboru přirozeného vědění netušeným dospívá. Této výhody sám sebe zbavuje filosof protikřesťanský, an víru křesťanskou zamítá.

C) Rozum víře, od bohovědy katolické vyšetřované, pomáhá. Neboť *a*) dokazuje základy víry, a sice: Bůh jest, může Se nadpřirozeně zjeviti a má takové vlastnosti, že Jemu věřiti můžeme, ano i povinni jsme; člověk má duši nesmrtelnou, jest k Bohu v poměru náboženském a jest ve své přirozenosti tak porušen, že jest mu vztažnou nutností potřebí nadpřirozeného zjevení Božího; svět od Boha různý, od Boha z ničeho stvořený. *b*) Filosofie učí theologa mysliti abstraktně, vyhledávati z patřičných pramenů články víry, vyjadřovati je pojmy a slovy, jakož i vykládati, články víry v jeden celek vědecký sestavovati, jejich pravděpodobnost rozumovou potvrzovati důkazy analogickými a kongruenčními, ovšem tak, aby víře nebylo ublíženo, posléze jich hájiti proti odpůrcům. *c*) Odtud patrno, že theolog katolický, má-li býti dokonalý, musí znáti filosofii, musí míti ducha filosoficky vytříbeného, ale tak, aby neproměňoval bohovědu katolickou ve filosofii a věrným trval víře od církve katolické hlásané. Aniž může býti jinak. Neboť nadpřirozené zjevení Boží, nám zaručené a ku věření předložené od církve katolické, jejíž původ Božský spočívá na jistotných důkazech

historických, předpokládá zjevení přirozené, s ním souvisí a jest nad ním postaveno; ve svém obsahu, celku harmonickém drží pravdy přirozené, jež rozum z vnitrných důvodů chápati může, a nadpřirozené právě tajemné, jež chápavost rozumu našeho přesahujíce nerozumny nejsou a jež věříce Bohu, právě a skutečně Se zjevujícímu, přijmouti právem můžeme a máme. *d*) Než theolog katolický lnouti musí k filosofii pravdivé, jelikož pravda nadpřirozená nemůže nebýti postavena nad pravdou přirozenou. A pravdivou jest jediná filosofie křesťanská, jak z ní samé vysvítá, jelikož od zkušenosti všelidské, vědecky vyšetřené, vystupuje podle zákonů logických pomocí zásad samozřejmých ku příčinám relativně nejvyšším a k jedné příčině absolutně nejvyšší. Tento svazek mezi theologií katolickou a filosofií křesťanskou je tak těsný, že theolog katolický přilne-li k protikřesťanské filosofii, od víry katolické se odchýlí a theolog kacířský hledá pro své učení bludné podklad ve filosofii protikřesťanské.

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

Rozčástění filosofie.

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

Logika vyšetřujíc, jak připadá na filosofii, příčiny pomyslné jsoucnosti a bytnosti, uvažuje pravdu našich myšlenek, jejichž vznik vyložiti zůstavuje jiné nauce filosofické, psychologii, a to pravdu dvojí: formálnou (správnost) a obsahovou (platnost) a dělí se proto na logiku formálnou čili dialektiku a logiku materiálnou, kritickou čili noetiku. Logika formálná zkoumá pravidelnost, zákonitost, správnost našich myšlenek, které nám myslícím šetřiti jest, aby naše myšlenky se shodovaly se skutečností. Proto stanoví čtyři logické zásady samozřejmé, na kterých spočívá myšlení naše: zásadu totožnosti, protikladu, o vyloučeném třetím, o dostatečném důvodu, kteréžto zásady jsouce věčny, neměnitelny, nezrušitelny podmíněny jsou Bohem, bytostí věčnou, neměnitelnou, nezrušitelnou; vyhledává zákony mysli naší od Boha, původce naší přirozenosti, vštěpené, podle kterých mysliti jest nám uloženo, vykládá, sestavuje a odůvodňuje je; vyšetřuje tři základné formy našeho myšlení: pojem, soud a úsudek, jakož i prostředky, jimiž tito tři činové rozumoví pořádati se mají, aby pravda objektivná byla poznána: výměr, rozdělení, důkaz, methodu, vědu.

Není však logika formálná tou měrou formálná, aby rozebírala formy našich myšlenek nepřihlížejíc k obsahu, na kterém tyto formy se jeví, aby je vykládala toliko z činnosti pomyslné, aby trhala myšlení a předmět od sebe naprosto. Má-li býti logika čerpána ze života lidského — a odkud jinud mohla by býti čerpána — a má-li býti také pro život lidský — a jaký jiný účel mohla by míti —: musí vyjíti od zkušenosti, ve které formy s obsahem tak úzce souvisejí, že není obsahu bez forem, aniž forem bez obsahu; můžeme sice formy odmysliti od obsahu, a činiti předmětem svého bádání, ale nemůžeme nevšímati

si naprosto obsahu, od něhož jsme je odmyslili. Také z té příčiny logika formálná k obsahu přihlížeti musí, že správnost svého bádání o formách dokazuje příklady, které jim poskytují obsahu a vzaty jsou ze zkušenosti; tak se stává životu lidskému prospěšnou. Je tedy methoda logiky formálné dvojí: nejprve ze zkušenosti vyhledává formy naší činnosti pomyslné a nalezené vědecky vyšetřuje; načež prozkoumavši je vrací se opět ke zkušenosti. Ona methoda jest analytická, tato synthetická. Taková logika formálná, ve filosofii křesťanské vykládaná a lišící se od logiky filosofií protikřesťanských, jež znají pravdu toliko subjeklivnou, od Sokrata, Platona a zvláště Aristotela vědecky založená a od filosofů křesťanských dále vědecky pěstovaná, zamlouvá se zdravému rozumu.

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

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

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

Vytýká se filosofii křesťanské, že si nevede kriticky, že poznání lidskému slepě důvěřuje, kdežto Kant vyšed od skepticismu Humeova ve své kritice čistého rozumu přede vším zkoumal, může-li rozum lidský o věcech samých, pokud jsou o sobě, poznati, zdali jsou a jakými jsou. Avšak kdo filosofii křesťanskou zná, není mu nepovědomo, že ve filosofii křesťanské vždycky se vyšetřo-

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

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

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

Tuto úlohu svou plníc, dokazujíc, jaké povahy, jakého původu, jaké ceny jest naše myšlení, odpovídá na tyto

otázky: 1. co jest a co není cílem našeho poznání, 2. co jest pravda, 3. co jest poznání, vědění a co nevědění, bloudění, 4. co jest jistota, mínění, pochybování, 5. kterak věci jsou poznatelny, zřejmy, 6. kterak věci na nás působí a kterak my jejich působení přijímáme, 7. kterými schopnostmi činí mysl naše věci poznatelné sobě známými, 8. na kterých důvodech spočívá pravdivé a jistotné poznání věcí mohutnostmi duševními poznatelných, 9. která prvoť třetí spojuje tyto dvě prvotě: věc a mysl (Bůh třetí touto prvotí), 10. kterak se těmito třemi prvotěmi uskutečňuje jistotné naše poznání pravdy věcné.

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

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

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

Metafysiku, ve které hlavně a přede vším filosofie záleží, vědu ze všech věd přirozených nejvznešenější a nejdůležitější, hájí filosofie křesťanská proti Kantovi, jenž ji svou kritikou čistého rozumu nevyvrátil vědecky, nýbrž sofisticky rozbíti se snažil. Schopenhauer, Kantovec, pravil bez obalu, že Kant vyhodil Boha a duši lidskou z filosofie; než nevyhodil, jelikož filosofie křesťanská dokazuje, že toto vyhození jest měrou svrchovanou nelogické, neroz-

umné; filosofie Kantovská jest největší pošetilost. Také proti Aug. Comte-ovi, zemř. r. 1857, zakladateli positivismu, novověkého tvaru materialismu, hájí filosofie křesťanská metafysiku, o které se domnívá Comte, že když byla překonala theologický názor světový, sama jest nyní překonána filosofií positivnou, sestávající ze 7 hlavních věd: mathematiky, astronomie, fysiky, chemie, biologie, sociologie a morálky. Comte-ův positivismus, jenž se ubírá směrem empirismu, materialismu a sensualismu a zapovídaje pátrati po příčinách zabedňuje rozum lidský, jsa nepravdiv nevyvrátil metafysiku; Comte sám od sebe odpadl, jelikož opustil v morálce obor posivitismu, aby stanovil absolutní princip, lásku blíženskou a jelikož se vrátil k pantheismu a ku zbožňování a uctívání člověčenstva náboženskému, ač byl dříve náboženství na dobro zavrhl a pravil, že přijde čas, kdy bude náboženství dobré pro psy. Aniž rozumí Comte theologii, metafysice a vědám zkušebným, jejich vzájemnému poměru a jejich historii. Proti odpůrcům metafysiky dokazuje filosofie křesťanská, že jest metafysika možná a nutná, a vykazuje vědám zkušebným místo patřičné, důstojné a jim prospěšné. Avšak nejen Kantovi a Comte-ovi a jejich přátelům, kteří metafysiku prostě zavrhují, odporuje, ale také těm, kteří ji kazí, Schellingovi a Hegelovi, pantheistům, z nichž onen ji mění v theosofii a falešnou mystiku, tento ji totožní s logikou.

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

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

zkušenost, jež svědectví dává o relativnosti, absolutností podmíněné; proto svého vrchole dochází v Bohu.

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

2. V metafysice o duši lidské, psychologii, zamítá křesťanský filosof methodu čistě apriorickou, čili falešně idealistickou, podle které Schelling těmto větám učil: „Věcně není duše lidská rozdílná od těla, jest pouze pojmem, pomyslnou, ideálnou stránkou těla; duše sice, pokud se má k tělu, jest konečná, než pokud ve své bytnosti totožna jest s naprostou bytostí (das Absolute), jest nekonečná; proto přísluší duši nazírati naprostou bytost pomyslně a tak se zbožniti.“ Zamítá také methodu čistě aposteriorickou, podle které Büchner těmto větám učil: „Není ve člověku duše, která by byla prvotí povahy duchové; táž síla, která v žaludku tráví a v ledvinách moč vyměšuje, v mozku myslí; duše jest imaginárním souborem rozličných sil; člověk jest jenom dokonalé zvíře, jest podroben toliko zákonům nutným; rozpadnou-li se látky, ze kterých člověk sestává, mizí úplně duše a myšlení.“ Také zamítá Wolffa a jeho stoupence, kteří psychologii dělí na zkušebnou a metafysickou, a vykládají každou, jednu od druhé oddělenou. Filosofovi křesťanskému jest psychologie věda jedna, ve které methoda aposteriorická čili analytická souladně se pojí s apriorickou čili synthetickou. Počíná s Aristotelem methodou analytickou od

zkušenosti, o které má zabezpečenou jistotu z přímé zřejmosti zevnější, z ní soudí podle zákonů logických na příčinu; tuto řádně poznav vrací se methodou synthetickou nazpět ke zkušenosti, aby se přesvědčil, že od zkušenosti řádně dospěl ku příčině, a aby co jemu zkušenost podala, poznal z příčiny a o tom nabyl jistoty ze zřejmosti vnitřní. Methodou analytickou a synthetickou poznává 1. bytnost, 2. činnost člověka; po té se táže podle logické zásady příčinnosti, odkud jest člověk a soudí z bytnosti a činnosti 3. o původu jeho, který nalézá v Bohu; posléze poněvadž původce člověka, jsa velemoudrý, vytkl člověku cíl, i vlastnostem původcovým i bytnosti a činnosti lidské přiměřený, vyšetřuje 4. cíl člověka. Ve 4. části, abych uvedl příklad, jedná filosof křesťanský mimo jiné o nesmrtelnosti duše lidské takto: Jaké osudy měla nesmrtelnost v dějinách filosofie; jak máme rozuměti nesmrtelnosti; jak lze dokázati nesmrtelnost: Vnitrně evidentní přímé důkazy: z bytnosti duše, z poměru duše lidské k tělu, z poměru duše lidské k Bohu čerpané, vnitrně evidentní důkaz nepřímý, zevně evidentní důkaz, z obecného mínění pokolení lidského čerpaný; jaký život vede duše lidská po smrti a kterak to možno; vyvrácení námitek. Odtud vysvítá, že filosof křesťanský si vede ve psychologii přesně vědecky.

3. V třetí metafysice zvláštní, theologii přirozené, vyšetřuje filosof jsoucnost a bytnost Boha, bytosti naprosto nutné, jednoduché, nekonečné a neměnitelné. Dříve však se táže, zdali a kterak lze poznati jsoucnost a bytnost Boží. Dopátrav se odpovědi uspokojivé, že člověk může rozumem obojí poznati logicky ze zkušenosti, kterou má o světě a sobě, podává deset důkazů: 1. z trpné, 2. z činné stránky změn přírodních, 3. ze jsoucnosti světa, 4. z bytnosti světa počátečné, 5. z bytnosti světa konečné, 6. z rozumového poznání lidského, 7. z mravního jednání, 8. z touhy po blaženosti, 9. ze zjevů nadpřirozených, 10. z přesvědčení pokolení lidského o jsoucnosti Boží. Načež vyvrací filosof nepravdivé důkazy o Bohu a námitky proti pravdivým činěné a odkrývá nicotu atheismu. Při důkazech o jsoucnosti poznává filosof vlastnosti, které shrnuje v jedno, aby je, a posteriori poznané, methodou synthetickou pojednal v druhé části theologie přirozené a tak bytnost Boží naprostou, nekonečnou prozkoumal, pokud z tvorstva vysvítá a pokud ji člověk poznati může; není však toto poznání ve filosofii křesťanské ani theosofické ani anthropomorfické, nýbrž člověku přiměřené a Boha důstojné. K metafysickému soustavku bytnosti Boží druží se vlastnosti Boží podle metafysiky obecné seřaděné a

rozumem se vyšetřují; vědeckým požadavkům vyhovuje se plnou měrou, a názory protivné se vyvracejí. Metafysika o Bohu jeví se býti cílem a vrcholem filosofického badání.

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

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

K moudrosti theoretické, obsažené v logikách a metafysikách, přistupuje nezbytně a přirozeně moudrost praktická, obsažená ve třetí hlavní části filosofie křesťanské, morálce filosofické, od katolické theologie morální sice rozdílné, ale přece s ní souvislé. Filosofická morálka, která jedná o řádu, jenž od člověka v životě mravním uskutečněn býti má podle poznání theoretického, spočívá na filosofickém poznání těch věcí, jež se odnášejí k řádu logickému a metafysickému, reálnému. Logika jedná o pravdě ideálné, pomyslné, metafysika o pravdě reálné, morálka o pravdě morální; a poněvadž pravda jest jedna, tvoří všecky části filosofie křesťanské jeden celek. Důkazem vnitrné jednoty, která jednotlivé části tyto spojuje, jest člověk sám, bytost ke skutečným věcem náležející (řád reálný), k poznání (řád logický) a svobodnému chtění a jednání (řád morální) určená, bytost sama o sobě jednotná. A zajisté souvisí morálka filosofická s ostatními naukami filosofickými. Logiku obojí předpokládá, poněvadž život mravný jest podmíněn správným a platným poznáním pravdy. Nejtěsněji lne ku theologii přirozené a psychologii, poněvadž není mravnosti bez Boha a poněvadž mravnost se vztahuje ku přirozenosti právě lidské. Posléze není pro morálku filosofickou kosmologie zbytečnou, poněvadž věci přírodní slouží jako prostředek k vedení života mravního, poněvadž příroda působí na člověka mravně

jednajícího, poněvadž příroda cíle svého nejvyššího dochází skrze člověka mravně jednajícího, poněvadž třeba znáti v morálce rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Morálka filosofická dělí se na morálku obecnou, která činy lidské uvažuje v příčině formálné neb abstraktné, stanovíc podmínky, ze kterých činy lidské jsou mravně dobré, a na zvláštní, jež stojíc na hledišti látkovém čili konkretném podle zásad morálky obecné zkoumá, které povinnosti člověk plniti má podle své přirozenosti a svého rozumu a ze kterých práv se těší. Tuto svou úlohu plníc setkává se s mnohými odpůrci, kteří mravnost lidskou ruší a nemravnost hlásají. Mezi nimi jsou 1. Herbart, který morálku čili praktickou filosofii odloučil od ostatních nauk filosofických, a společnosti pro ethickou vzdělanost, od Adlera a Saltera založené, jež hlásají morálku, na vzdělanosti filosofické úplně nezávislou, jakoby vzdělanost praktická mohla býti bez theoretické, ovoce bez květu. Než toto odloučení jest zdánlivé; jejich morálka spočívá na theorii a té falešné, na materialismu, atheismu, nihilismu. Také té chyby se dopustil Herbart, že podřadil praktickou filosofii, jak nazývá morálku nesprávně, aesthetice, vědě čistě prý formalistické. 2. Do druhé výstřednosti zabředl Fichte, jehož filosofie celá, falešně idealistická, pantheistická byla morálkou pohlcena. 3. Atheismus staví morálku bez základu, kterým jest poměr člověka k Bohu, a nemá žádných povinností k Bohu. Kant činí člověka svým vlastním zákonodárcem. Jak se domnívají atheisté, není zákona přirozeného. Posivitismus Comte-ův zná toliko povinnosti k bližnímu hlásaje altruismus. Spencer pokládá darwinisticky morálku lidskou za vyšší stupeň morálky zvířecí. 4. Materialismus zbavuje člověka svobodné vůle a podrobuje člověka nutným zákonům fysickým. 5. Pantheismus zamítá osobní činnost lidskou a považuje činnost lidskou za božskou. 6. Přemrštěný supernaturalismus neuznává přirozenost lidskou v morálce. 7. Někteří právníci odlučují právnictví od morálky. Tyto a podobné názory vyvrací filosof křesťanský v morálce.

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

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

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

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

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

Křesťanská filosofie zavrhuje apriorismus, vycházejíc od toho, co jest dáno, jelikož člověk, nejsa tvůrcem pravdy, pravdu nalézá, poznává a uznává, a od zkušenosti ze-

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

Je tedy filosofie křesťanská ve středu mezi dvěma výstřednostmi.

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

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

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

Třetí dvojice výstředností záleží v agnosticismu a progressismu. Agnosticismus byl zahájen Kantem, jenž učil, že o Bohu, duši lidské svobodné a nesmrtelné, bytnosti věcí přírodních theoreticky nic nemůžeme věděti, ani zdali jest ani zdali není ani co jest; dovršen byl od Comte-a a jeho stoupenců, positivistů, kteří se domnívají, že náboženství a metafysika jsou filosofická hlediště překonaná, jelikož člověku nepřísluší bádati po příčinách, a že jedinou úlohou filosofa jest hledati zákony dějů přírodních. Důsledně vede agnosticismus k nihilismu (Hartmann) a budhismu (Reiner, Olcott). Progressismu, jenž učí, že člověk může a musí sám sebou ustavičným pokrokem posléze dospěti ku poznání všeliké pravdy, oddáni jsou pantheisté, kteří zaměňují rozum lidský s božským a Boha si představují, jako by se ve člověku neustále vyvíjel.

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

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

Avšak filosofie křesťanská kráčejíc mezi těmito krajnostmi pokládá za zřídla přirozeného poznání lidského přirozené světlo rozumu lidského, jenž Boha maje svým původem a rozumu Božímu jsa podoben, zkoumá tvorstvo od Boha podle idejí Božích učiněné a o těchto ideách svědectví dávající, aby vystupoval od příčin nejbližších ku

vzdálenějším, až i k nejvyšší, Bohu; než poněvadž jest rozum lidský vinou lidskou zatemněn, ale ne zhaslý, tak že stěží poznati může každý člověk za svého života pozemského dostatečně všecky pravdy přirozené, kterých mu jest potřebí, proto jest nadpřirozené zjevení Boží potřebno, ne naprosto, nýbrž vztažně, morálně.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Avšak filosofie křesťanská tvrdí: Filosofie může a musí mluviti o Bohu, vědeckost toho žádá, tak že nemluví-li o Bohu, není vědou; vědění Boha o Sobě a světě jest nekonečné a původní a liší se věcně a podstatně od vědění člověka o Bohu a světě, jež jest konečné a odvozené, relativné. Proti falešnému mysticismu klade mysticismus zdravý a rozumný, spojení člověka, tvora, s Bohem, stvořitelem, zachovávatelem, spolupůsobitelem, řiditelem, cílem, nejvyšším soudcem, spojení, jež neničí věcný a podstatný rozdíl mezi Bohem a člověkem.

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

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

Jedenáctá dvojice výstředností záleží v tom, že jedni, Schelling a jeho stoupenci, se snaží filosofii, theologii přirozenou, proměniti v theologii nadpřirozenou, druzí opět, Günther a jeho stoupenci, theologii katolickou, nadpřirozenou v theologii přirozenou, filosofii.

Avšak filosofie křesťanská vyhýbá se těmto výstřednostem, jak jsme slyšeli jednajíce o poměru filosofie ku vědě nadpřirozené, theologii katolické.

Dvanáctá dvojice výstředností záleží z filosofování methodou mathematickou a filosofování methodou fantastickou. Ono, jemuž jest oddán Pythagoras, Spinoza, Wolff, Herbart, jest nepravdivo, poněvadž abstrakce mathematická jest jiná než filosofická a předmět mathematiky jest jiný, než filosofický Toto, jemuž oddáni jsou novoplatonikové, gnostikové, kabbalisté, Böhme, Weigel, Schelling, pouští uzdu fantasii, nedbajíce pevné půdy, zkušeností poskytované, a logických zákonů.

Avšak filosofie zavrhuje obojí tuto krajnost a užívá methody rozumové a rozumné, o které nyní zvláště pojednáme. Jak si váží filosofie křesťanská mathematiky, pověděno při poměru oné k ostatním vědám přirozeným. A že filosofie křesťanská střízlivě si vede, ne fantasticky, chvály jest hodno.

Jaké methody užívá filosofie křesťanská?

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

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

Co žádá filosofie křesťanská od svého stoupence?

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

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

2. K upřimné lásce přistoupiti má mravnost, která dbáti usiluje zvláště ideálnosti, čistoty pohlavní, zbožnosti a skromnosti; neboť moudrost nevstoupí do duše žádostmi nezřízenými zmítané, smilstvím pokálené, Boha neuznávající, pýchou Bohu a lidem se protivící. Kdo na hmotě lpí a směru idelného nezná, kdo hoví smyslným žádostem, komu jest cílem posledním blahobyt pozemský, tomu jest říše pravdy uzavřena, s mravností úzce souvislá, tomu slouží filosofie za prostředek, aby mohl vésti život smyslný, ten filosofií křesťanskou pohrdne, která klade nad smyslnost idealnost, onu této podrobuje. Úhlavním však nepřítelem pravdy jest smilství, jež plodí nechuť ku poznání

filosofie křesťanské a v nepravdě, své přítelkyni si libuje. Pravdu mají Římané, kteří pravili: Sus inimica Minervae. Ani zavilý neznaboh nepřijde ku poznání pravdy filosofické; úmyslně zavírá očí svých, aby nemusil viděti pravdy, a pátrati po příčinách pokládá za nevědecké, aby nemusil přijíti ku poznání Boha, poněvadž pátrání toto vede k Bohu. Posléze pamětliv býti má filosof, co pravil Cicero: Quo quis sapientior, eo est modestior, t. j. čím kdo moudřejší, tím jest skromnější. Pýcha jest lež a roste s hloupostí na jednom stromě. Filosofii křesťanskou, těmto nepravostem odporující, si neosvojí ten, kdo jim jest oddán, kdo jich se nechce zříci.

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

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

5. Kdo studuje filosofii křesťanskou a obecné dějiny a kdo se modlí, není-li křesťanem, stane se jím a sice katolickým; je-li nekatolíkem, vrátí se do lůna církve katolické. Podle víry katolické jest pak povinen žíti. Tak spojí s filosofií křesťanskou víru katolickou, ovšem s milostí Boží, za kterou třeba jest prositi, víru katolickou, která učí morálce katolické, nadpřirozené, jež má morálku přirozenou, filosofickou svým podkladem.

Jestliže methoda, v předešlé stati vylíčená, jest objektivným požadavkem, jest povaha filosofova, v této stati vylíčená, subjektivným požadavkem. Oba požadavky jsou nevyhnutelny, má-li filosof křesťanský dobře filosofovati a blaze působiti.

O nutnosti a prospěšnosti filosofie křesťanské.

Filosofovati, t. j. moudrost milovati, po ní bažiti a poznáváním si ji osvojovati, jest každému člověku přirozeno a k dosažení dokonalosti a blaženosti právě lidské nevyhnutelno. Avšak filosofování jest praktický výkon, který

vyžaduje theorii, filosofii, kterou se obírají jenom někteří k vůli sobě a jiným, aby filosofování bylo dokonalé.

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

Proto jest jediná filosofie křesťanská nutna.

Jsouc nutna, je také prospěšna a sice vědám ostatním, školám a životu obecnému.

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

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

Věda právnická musí spočívati na filosofii; je-li tato nepravdiva, je také ona nepravdiva. Proto, chce-li právník právo vykládati pravdivě, musí podkladem míti filosofii křesťanskou, zvláště její morálku. Věru působiti musí na vědu právnickou zhoubně filosofie, která zamítá osobního Boha, původce zákona přirozeného, na němž se zakládá zákon lidský, která auktoritu státní nepodpírá ani neomezuje auktoritou Boží, která upírá vůli lidské pravé svobody, která pokládá společnost lidskou za vyšší stupeň společnosti zvířecí. Takové filosofii jsa oddán Bluntschli napsal: Stát musí býti atheistický. Zcela jiného mínění byl právník Moy, jenž filosofii práva „Grundlinien einer Philosophie des Rechtes“ čerpal z filosofie křesťanské, dále právníci Bayer, Bernhard, Buss, Delcour, Droz po svém obrácení k církvi katolické, Haller, Jarcke, Linde,

Ozanam, Phillips, Thonissen, Walter. Kdo rozumně a spravedlivě porovná stát, založený na filosofii křesťanské, se státem založeným na filosofii protikřesťanské, musí přilnouti k onomu, nikoli k tomuto.

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

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

Vědám se učí lidé ve školách vysokých (universitních a technických), středních a obecných, jakož i odborných. Než vzdělanost nešíří školy toliko vyučováním, ale také vychováváním. Obojí děje se ne bez vlivu filosofie; tu

však záleží velice na tom, jaká filosofie působí ve školách. Filosofie pravdivá působí blaze, nepravdivá neblaze, jelikož pravda a dobro úzce spolu souvisejí. Mají-li tedy školy úkolu svému dostáti, musí býti řízeny filosofií křesťanskou, která jediná jest pravdiva. Znamenitý tedy prospěch poskytuje filosofie křesťanská. Jelikož jediná církev katolická pěstuje filosofii křesťanskou, o tom prospěchu svědectví dávají školy rázu katolického, ku př. vysoké školy v Luvani v Belgii, jež svým cílem mají víru, učenost a mravnost.

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

Tedy lidu veškerému jest filosofie křesťanská nezbytně potřebná.

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

Dějiny filosofie.

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

voleného, shledáváme příbuznost mezi nimi a společný původ a poznáváme pravý smysl jejich.

Kdežto první tradice pokládati sluší za předhistorické počátky filosofie, na kterých se dále stavělo, jsou práce starých theologů, jež Plutarch nazývá nejstaršími filosofy, svazkem, jenž spojuje ony tradice s filosofií spekulativnou. Po intuici, přímém poznání, nazírání věštců následovala explikace nepřímé poznání, usuzování filosofů. Klassičtí národové rozeznávají tři druhy theologie: zákonitou, ze které vyšly vědy posvátné, později světské, mythickou, ze které vyšlo básnictví, fysickou, o přirozenosti Božské jednající, ze které vyšla filosofie. Proto sluší nazvati prvotní náboženství, v tradicích zachované, praotcem, theologii matkou všeliké vzdělanosti lidské, též filosofické.

První doba, filosofie starověká, doba před Kristem Pánem.

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

a minouce se s výsledkem zdárným. Římané si přisvojovali filosocké názory Řeků, aniž samostatnými se objevili ve filosofii. Poněvadž ani vybírání z různých soustav filosofických nevedlo k cíli, spojovali mnozí filosofické názory řecké s názory národů východních, čímž vznikl synkretismus, jenž zvláště se vyskytuje v novoplatonismu.

Doba po Kristu Pánu, a sice nejprve patristická. Sokrates, Plato, Aristoteles pravého ocenění doznali u filosofů křesťanských, kteří pokládají filosofické soustavy oněch tří Řeků za přípravu filosofie křesťanské, jako zjevení Starého Zákona za přípravu zjevení Nového Zákona. Původcem filosofie křesťanské jest Ježíš Kristus, Jehož učení nadpřirozené chová v sobě také pravdy přirozené, tak že sv. otcové, učitelé církve katolické, ozářeni jsouce nejen Starým Zákonem, ale také a obzvláště evangeliem Kristovým, byli také schopni vniknouti do pravdy filosofické tak, jak se nepodařilo filosofům pohanským, rozeznati pravdu přirozenou od nepravdy a na základě pravd od oněch Řeků vyzkoumaných stavěti pravou vědu filosofickou, se zjevením Božím jak přirozeným, tak nadpřirozeným se srovnávající, ku spekulování o tajemstvech křesťanských, víře neškodícímu, sloužící. V době sv. otců užíváno bylo ve filosofii křesťanské obzvláště Platona, jehož bludy byly uvarovány, nedostatky nahrazeny. Sv. otcům, kteří ač užili filosofů, pokud neodporují zjevení Božímu přirozenému a nadpřirozenému, přece za eklektiky nemohou býti považováni, bylo bojovati s nepravdivými názory filosofů pohanů a kacířů. Mezi sv. otci, kteří svorně pracovali i v národu řeckém i latinském, vyniká nejvíce sv. Augustin, jenž po Kristu Pánu prvním jest zakladatelem filosofie křesťanské celé, harmonickou soustavu tvořící.

Po době patristické následovala ve středním věku doba scholastická, ve které filosofové, kteří spolu byli theology katolickými, bádali na základě sv. otců a Aristotela, šetříce zjevení Božího jak přirozeného, tak i nadpřirozeného. U scholastiků se vyskytly nejen dvě výstřednosti, nominalismus a přemrštěný realismus, ale také směr střední, realismus mírný, který snahou sv. Tomáše Akv. a jeho stoupenců nad oněmi zvítězil. V obojí době, jak patristické, tak i scholastické různila se filosofie od theologie katolické, ač obě pospolu pěstovány byly tak, že ve spisech nejsou odděleny. Také v době scholastické, jako v patristické sloužila filosofie nejen k vysvětlení přírody, ale také ku spekulování o tajemstvech víry, víře neškodícímu. Theologický směr rozumářský, víru podkopávající, byl, ač se ozýval, překonán ve středním věku.

Scholastikům bylo bojovati s nepravdivými filosofiemi kacířů, arabů, židů, jež vítězně vyvrátili. Mezi scholastiky nejvíce vynikl sv. Tomáš Akvinský, Aristoteles druhý, křesťanský, jenž nejda za Aristotelem slepě, zbudoval pravdivě a velkolepě obojí vědu, i filosofii i theologii katolickou a proto nazván býti zasluhuje druhým zakladatelem filosofie křesťanské, rozumu a víře se zamlouvající.

V nové době, po středním věku následující, nemohli mnozí učenci, pýchou se dmouce, připustiti, aby věda lidská podrobena byla vědě Božské, filosofie theologii katolické. I vzepřeli se proti filosofii scholastické a snažili se filosofii osvoboditi od vlivu zjevení Božího nadpřirozeného, církví katolickou hlásaného. Tohoto směru filosofického, jenž odpadl nejprve od auktority církevní, pak od auktority filosofů předešlých, posléze od zdravého rozumu lidského, hlavním původcem byl Cartesius, jenž vědu od víry odtrhl, ano ji proti víře postavil, ač zůstati chtěl věřícím katolíkem, jenž se snažil vystavěti filosofii na nových základech, pokládaje všeobecné pochybování za počátek filosofování a jsoucnost podmětu myslícího za jediný zdroj a princip veškeré jistoty. Po něm vznikly nesčetné soustavy subjektivistické, z nichž jedny vycházejíce od podmětu myslícího, pokud smyslným představováním se zabývá, nejprve k sensismu dospěly, aby končily materialismem a skepticismem; druhé pak vycházejíce od podmětu myslícího, pokud nadmyslným představováním se zabývá, nejprve dospěly k falešnému idealismu, aby končily pantheismem a rationalismem. Oba tyto směry vedou k atheismu a vrcholí za naší doby positivismem a nihilismem, monismem a evolucionismem. Oněm dvěma směrům bludným, pantheismu a rationalismu jest blízek ontologismus. Směr nové doby ve filosofii protikřesťanský byl podporován pohanským humanismem; v naší době jej podporuje liberalismus a socialismus. Mezi filosofy nové doby protikřesťanskými vyniká protestant Kant, jehož filosofii si přivlastňují protestantští theologové tak, že křesťanství protestantské podkopávají a ničí. Těmto snahám filosofickým protikřesťanským nepodařilo se zničiti filosofii křesťanskou, která se zachovala ve školách katolických podle sv. Tomáše a dále se pěstovala a pěstuje samostatně podle potřeb a výzkumů časových. Než poněvadž někteří učení katolíci, svedeni ideami filosofie protikřesťanské, počali se odchylovati od sv. Tomáše Akv., vydal sv. otec Lev XIII. encykliku „Aeterni Patris“, v níž doporučuje držeti se filosofických principů sv. Tomáše netoliko kněžím, ale také nekněžím a slibuje, že studium sv. Tomáše, ovšem upravené podle

potřeb a výzkumů časových, prospěje nejen theologii, ale i filosofii a vědám ostatním, jakož i umění a životu společenskému, všem zájmům lidským.

Proč se nazývá filosofie křesťanskou?

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

Důvody názvu filosofie křesťanské jsou tyto:

Dříve než povstalo náboženství křesťanské, připraveno byvši Starým Zákonem, bylo u některých národů filosofováno, jako u Indů, Peršanů, Číňanů, Egypťanů, Řeků. Zvláštní však paměti hodni jsou tři filosofové řečtí: Sokrates, Plato, Aristoteles, kteří jediní pravé filosofii, jako vědě, položili základy a nesmrtelných zásluh sobě získali o pravou filosofii; avšak co vyzkoumali, nebylo bez nedostatků, nebylo úplné, aniž bylo dále zdokonalováno, jelikož po nich se zvrhla filosofie řecká v pantheismus, materialismus, skepticismus, eklekticismus a synkretismus. Pravou filosofii vzdělávali na základech od Sokrata, Platona, Aristotela položených vedle theologie křesťanské učenci křesťanští, osvícení Starým Zákonem a zvláště učením Kristovým, kteří nemísíce víru s vědou, souladně spojovali poznání filosofické a theologické. Proto se zove filosofií křesťanskou.

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

Je-li však pravá filosofie z těchto dvou příčin křesťanskou, podržuje své zřídlo, z něhož čerpá, svou methodu, které zkoumajíc užívá, a pravdy, jež poznává; křesťanství ji nejen svobody a práva nezbavuje, pokud se drží v mezích sobě příslušných, ale také obojí hájí a filosofovati za povinnost prohlašuje. Učení Kristovo, jež v sobě chová vedle pravd nadpřirozených také základní a nejvyšší pravdy přirozené, jest filosofii polární hvězdou, která nepřipouští, aby lodník zbloudil. Dobře tedy učiní filosof, zkoumající ony pravdy přirozené, přihlíží-li k učení

Kristovu, od církve katolické hlásanému; z důvodů rozumných se přesvědčí, že může přijmouti pravdy přirozené, jež učení Kristovo v sobě chová vedle pravd nadpřirozených. Toť zajisté další důvod, pro který filosofie slouti zasluhuje křesťanskou.

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

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

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

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

Filosofie křesťanská na universitách.

Jelikož filosofie křesťanská jest pravá a pravdivá filosofie, a jelikož jest filosofie předmětem universitním, přísluší jí právem místo na universitě. A také měla místo na všech universitách národů právě křesťanských a má je i nyní na universitách katolických, na př. Luvaňské. Že z mnohých universit byla vytlačena, způsobil pohanský humanismus a kacířský protestantismus; aby nebyla opět zavedena, o to usiluje liberalismus neznabožský. Uvážíme-li, co jest pohanský humanismus, kacířský protestantismus a neznabožský liberalismus, stala se filosofii křesťanské křivda, která škodu přinesla universitám a lidstvu. Proto jest netoliko spravedlivo, ale také prospěšno a nevyhnutelno tuto křivdu odčiniti.

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

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

Zavedením křesťanské filosofie na fakultě filosofické získá nepřímo též právnictví, jež s morálkou filosofickou souvisí, a lékařství, jež psychologii nemůže ignorovati.

Filosofové křesťanští v 19. století.

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

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

Obrana filosofie sv. Tomáše Akvinského proti útokům.

Nedávno učiněny v Čechách a na Moravě písmem a slovem dva veřejné útoky na filosofii sv. Tomáše Akvinského, která byla pro naši dobu a potřebu jimi zavržena.

Jsa stoupencem a učitelem jejím pokládám za svou povinnost, jí se zastati a ukázati, že jest i našim filosofům a theologům právě křesťanským nezbytnou.

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

Svatí Otcové znajíce knihy Starého Zákona, ozářeni jsouce světlem víry katolické od Syna Božího zvěstované, jsouce nadáni výtečnými vlohami, zkoumajíce rozumem zkušenost, prosíce Ducha sv. o dar osvícení, vzdělali

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

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

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

Po sv. Tomáši když nastala reformace protestantská, odpadli mnozí nejen od víry katolické, ale také od pravdy rozumové; jejich filosofie se stala protestantskou, t. j. protestující proti zdravému rozumu. Tu se opět ukázalo, že odpadnutí od zjevení Božího nadpřirozeného, ve víře katolické obsaženého, jest důsledně provázeno odpadnutím od zjevení Božího přirozeného, ve filosofii pojednávaného, kteréžto zjevení přirozené jest podkladem zjevení nadpřirozeného. Kdo by tedy chtěl si osvojiti jednu z přečetných filosofií mimo- a protikřesťanských, musí se zříci Boha a duše lidské, musí se státi pantheistou anebo materialistou. Jsoucnost Boha a duše lidské dokázati může jediná filosofie sv. Tomáše, dále se vyvinující a k výsledkům věd zkušebných pravdivým pilně přihlížející. Všecky filosofie mimo- a protikřesťanské, filosofii sv. Tomáše dále se vyvinující odporné, špatný, nepravdivý poskytují základ a slouží vědám zkušebným k záhubě.

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

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

Že jest filosofie sv. Tomáše pravdivou, uznávají mnozí nekněží učení, protestanté i katolíci. Tak nazývá protestant Leibnitz sv. Tomáše božským, nechválí útoků proti němu činěných od těch, kteří jsou zaujati předsudky své obrazotvornosti, a praví, že byl sám nucen se uchýliti k jeho názorům. Viz jeho Systema theologiae n. 49. Dějepisec Böhmer, protestant (Janssen, Böhmers Leben 1868 I. p. 88),

praví: „Pošetilé jest se domnívati, že německá filosofie teprve Kantem v pravdě počala, že veliká století středověku, jež se honosí v oboru umění a literatury plody velikolepými, nic velikého nezplodila v oboru věd spekulativních. Jako před nedávnem mnozí neuznávali dřívější literatury, malířství, stavitelství a sochařství, a jimi pohrdali, tak pohrdá se ještě stále středověkou filosofií scholastickou, kterou by měli dříve bedlivě studovati, než by o ní soud učinili. Napřed zkoumejte, a pak suďte; mně aspoň, pokud jí rozumím, líbí se stará methoda filosofická lépe, než nadutost filosofů našich."

A největším filosofem scholastickým jest svatý Tomáš. Ph. dr. Otto Willmann, do nedávna professor filosofie na filosofické fakultě německé university pražské, katolík, jenž dobře znal různé směry filosofické, byl soupencem sv. Tomáše; čímž se netajil, zvláště však vyznal svou lásku k filosofii sv. Tomáše ve svém díle: „Geschichte des Idealismus". Möller Nikolaus (zemřel r. 1862) pěstoval, pokud byl protestantem, filosofii Fichteovu, později Schellingovu, než nebyl jimi uspokojen; když se stal katolíkem, poznal filosofii sv. Tomáše, kterou s radostí přijal a kterou jako professor přednášel na universitě Luvaňské. Španěl Orti y Lara vydával časopis Ciencii cristana, ve kterém porážel moderní filosofie mimo- a protikřesťanské, řídě se zásadami sv. Tomáše. Na mnichovské universitě byl professorem filosofie G. von Hertling, jenž následoval sv. Tomáše. Na universitě Luvaňské jest zvláštní ústav zřízen pro filosofii sv. Tomáše, ve kterém přednášel nekněz Wulf podle sv. Tomáše a ve kterém se děly přednášky také o vědách zkušebných, takže souhlas filosofie sv. Tomáše s výzkumy věd přírodních patrně vysvítá.

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

Než kněz katolický si váží filosofie sv. Tomáše netoliko samé o sobě, ale také pokud slouží theologii katolické. Pravý theolog nemůže postrádati jí. Neboť obecná část základní bohovědy jest filosofická. Theologie morální předpokládá znalost filosofie morální a psychologie. Také dogmatika vyžaduje vzdělanosti filosofické. Neboť theolog hledí v dogmatice, pokud jest spekulativnou, články víry, jež, pokud na zemi žijeme, jsou zahaleny mrakem tajemným, poněkud aspoň učiniti přístupnými rozumu, jak víra dovoluje a proto: 1. vyjadřuje články víry patřičnými a jasnými pojmy analogickými, 2. smysl jejich vykládá, 3. s věrojatností čili pravděpodobností dokazuje, že jakkoli

o nich nevysvítá nutnost logická, na zřejmosti vnitrné spočívající, přece nejsou nerozumny a sice z analogie, čerpané z věcí přirozených, a ze srovnalosti jednoho článku s ostatními a s posledním cílem člověka, 4. vyvozuje z článků víry nové pravdy úsudkem. Tak užívá bohověda dogmatická ve své části spekulativné filosofie s ní se nestotožňujíc. Či snad nesluší theologovi spekulovati způsobem takovým, aby víře katolické nebylo ublíženo, aby z článku víry tajemného nebyla učiněna věta filosofická? Jest i potřebno, zvláště uvážíme-li, že dogmatika musí také vyvraceti námitky činěné s hlediště filosofického; je také přiměřeno zjevení Božímu nadpřirozenému, jež jest spojeno se zjevením přirozeným, ve filosofii pojednávaným. Proto také byla vždycky spekulace od sv. Otců a učitelů církevních pěstována. Zamítati tedy spekulaci dogmatickou jest necírkevní, nekatolické, ano nepřirozené. Katolická dogmatická spekulace jest mezi stagnací řecké církve rozkolnické a rationalismem protestantským. A jaké může theolog užívati filosofie jiné, než thomistické, která jediná jest pravdivá? Theolog spekulující, jenž zamítá sv. Tomáše, upadá do bludu dogmatického, jak patrno z Hermesa a Günthera. Kacíři dobře vědí, jakou cenu má filosofie sv. Tomáše v theologii katolické; neboť Luther jsa vyvrácen od kat. theologů, filosofií sv. Tomáše vzdělaných, slabým se cítě proti ní, nazval filosofii dílem ďáblovým, a Beza, hlavní podpora kalvinismu pravil: „Vezměte katolíkům Tomáše Akv., a my budeme hotovi s církví katolickou.“

Proto díky vzdávejme sv. Otci, papeži Lvu XIII., že jako před ním papežové, tak i on vybízel nekněze a kněze, aby nepřestávali se obírati sv. Tomášem ku prospěchu filosofie a theologie, jakož i ku prospěchu blaha společnosti lidské. Vzácná jest jeho encyklika Aeterni Patris, filosofii sv. Tomáše doporučující. Nástupci Lva XIII. přejí taktéž sv. Tomáši Akv.

Krátká zpráva o sv. Tomáši Akv.

Sv. Tomáš Akv., syn Landulfa, hrab. z Aquina. Narodil se v Rocca Secca, malém městečku u Aquina v Neapolsku r. 1225. Vzdělával se nejprve v klášteře benedektinů na Monte Cassino, potom v Neapoli, kde vstoupil do řádu sv. Dominika. Ve studiích pokračoval v Kolíně a Paříži, veden jsa bl. Albertem Velikým, načež podjal se úřadu učitelského v Kolíně, Paříži, Boloně a Neapoli. Učil filosofii a theologii s takovým prospěchem, že sláva jeho

přilákala k jeho stolici davy posluchačů ze všech končin světa křesťanského. Povolán býv od Řehoře IX. z Neapole na církevní sněm Lyonský, zemřel na cestě v cisterc. klášteře Fossa Nuova r. 1274. Již r. 1323 byl od Jana XXII. za sv. prohlášen; pro svou víru, učenost a svatost nazván jest doctor angelicus a od Lva XIII. prohlášen za patrona škol katolických. Z jeho přečetných spisů filosofických a theologických, ve kterých není filosofie a theologie přísně oddělena, nejdůležitější jsou: 1. Summa contra gentiles ve 4 kn., apologetika učení křesť., ve které se vyvracejí názory pohanské, arabské a kacířské. 2. Summa theologiae, ve které spekulativně a soustavně se rozvinuje veškerý obsah učení křesť. Spis tento jest rozdělen na 3 části, partes; 2. část sestává ze 2 dílů: prima secundae, secunda secundae; každá část drží v sobě menší oddělení, quaestiones, jež opět se dělí na artikule. Tedy ku př. P. I. qu. V. art. 3., anebo 2. 2 qu. 28. a. 2. k art. se přidává c., t. j. corpus. Každý artikul sestává ze 3 částí: v prvé se kladou dvě mínění mezi sebou odporná; v druhé, corpus zvané, vykládá a dokazuje syllogismem sv. Tomáš mínění své; ve 3. odpovídá na námitky v 1. části uvedené. Mezi 1. a 2. částí se vyskytuje conclusio, jakýsi obsah toho, co čteme v 2. části; obsah tento není od sv. Tomáše. Pars I. jedná de Deo, trinitate, primo principio rerum, angelis, opere sex dierum, anima, primo homine, gubernatione et conservatione rerum. Pars II. rozebírá morálku. Pars III. vtělení Syna Božího a Svátosti.

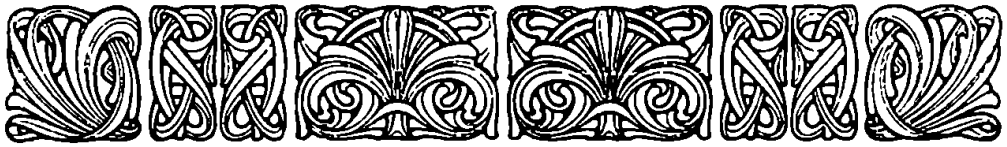
OBSAH

ÚVODU A OBRANY.

Ku které filosofii máme přilnouti 15
Co jest filosofie? 15
Jakou vědou jest filosofie 19
Do které kategorie věd náleží filosofie 20
Poměr filosofie k ostatním vědám přirozeným a ku vědě nadpřirozené 21
Rozčástění filosofie 30
Kterak se má filosofie křesťanská k soustavám mimo- a protikřesťanským 40
Jaké methody užívá filosofie křesťanská 45
Co žádá filosofie křesťanská od svého stoupence 46
O nutnosti a prospěšnosti filosofie křesťanské 47
Dějiny filosofie 50
Proč se nazývá filosofie křesťanskou 54
Filosofie křesťanská na universitách 55
Filosofové křesťanští v 19. století 56
Obrana filosofie sv. Tomáše Akvinského proti útokům 56
Krátká zpráva o sv. Tomáši Akv. 61

II.

LOGIKA FORMÁLNÁ
ČILI DIALEKTICKÁ.



Úvod do logiky formálné.

Pojem logiky formálné.

Každý člověk jest od přirozenosti způsobilý, aby činy rozumovými ku poznání pravdy dospíval; má tedy logiku přirozenou. Než logika přirozená nestačí, aby člověk vždy patřičně rozumu užíval, aby se uvaroval cesty bludné, aby pravdu skrytou objevil, aby pravdu dokonale poznal, jak jenom jemu jest možno a uloženo. Proto jest potřebí, aby člověk logiku přirozenou proměnil v logiku vědeckou a umělou. To se státi může tehdy, když činí přirozenou způsobilost rozumu k dosažení pravdy předmětem svého myšlení zpětného, když užívání rozumu, ku poznání pravdy vedoucí, bedlivě zkoumá, si uvědomuje, objasňuje a zákony obecnými vytýká. Tak vzniká logika umělá, která jest prvotně a základně vědou, pokud zákony našeho myšlení vyhledává, vykládá, sestavuje a odůvodňuje, avšak druhotně a následně uměním, pokud určuje zákony, podle kterých vůbec, budiž obor myšlení našeho jakýkoli, mysliti jest, abychom ku pravdě jistotně a bezpečně dospívali. Tak může člověk sám sobě a jiným účty klásti z každého činu rozumového, varovati se bludné cesty, kráčeti po cestách pravdy a dospívati řádně, snadně a s bezpečnou jistotou ku pravdě.

Je tedy logika umělá věda rozumová, důvody myšlení lidského vyšetřující, jejíž předmětem jest pořádek činů rozumových a cílem dokonalá způsobilost rozumu k dosažení pravdy řádnému, snadnému, jistotnému a bezpečnému.

Logika umělá, obecně pojatá, dělí se na dvě části: logiku formálnou čili dialektickou čili logiku, ve smysle užším pojatou, která uvažuje stránku pravdy formálnou, správnost, zákonitost, jížto nám myslícím šetřiti jest, aby

naše myšlenky se skutečností se shodovaly, a logiku kritickou čili látkovou čili noëtiku, která uvažuje stránku pravdy látkovou, platnost, dokazujíc, jaké povahy, jakého původu, jaké ceny jest poznání naše.

Je tedy logika formálná ona logika, která vyšetřuje správnost našich myšlenek.

Ve filosofii se vykládá logika obecná, která nepřihlíží k jednotlivým oborům myšlenek zvláštním, která se rozeznává od logiky užité, jížto předmětem jsou formy myšlenek jednotlivých oborů, ku př. mathematiky, dějepisu, jazykozpytu, přírodní vědy.

Poměr logiky formální k ostatním vědám filosofickým.

Logiky formálné, vědy všech věd, jest potřebí jako každému vzdělanci a učenci, tak obzvlástě filosofovi. Chyby logické činí celou soustavu filosofickou nepravdivou, což vidíme u filosofů protikřesťanských.

Soustava pak filosofická, chybami logickými utvořená, působí zpět na logiku a kazí ji jako vědu. Proto není lhostejno učiti se logice z té neb oné filosofické soustavy. Dokonale poznáme logiku jako vědu ze soustavy filosofie křesťanské, jež se vyhýbá chybám logickým a pravdivě logiku pojednává.

Kterak se liší logika formalná od kritické, již jsme slyšeli. Liší se však také od psychologie, jelikož ona jedná o činech rozumových, jaké mají býti, aby odpovídaly formalné stránce pravdy, kdežto tato mluví o nich, kterak vznikají. Pravdivý výklad psychologický logice formalné prospívá, nepravdivý škodí.

Pravdivá logika formalná a kritická nám zabezpečují pravdivý přechod od myšlenek k věcem samým, v metafysice a morálce vyšetřovaným.

Zvlástě je třeba dbáti poměru logiky formalné k metafysice o Bohu. Logika bez Boha, ovšem pravého a pravdivého, osobního, není možná.*) Neboť logika nepřestává na nejbližších důvodech správnosti našich myšlenek, na zákonech, nýbrž zkoumá nejvyšší důvody a poslední příčinu zákonů, jako věda filosofická. Táže se, odkud se dostalo člověku zákonů, jimiž má se říditi jeho myšlení.

---

*) „Logika bez Boha není možná“ jsou slova, jež Ph. Dr. Jindř. Loewe, nekněz, univers. professor filosofie, zvláště logiky při universitě pražské, v 19. století, pověděl ve veřejné přednášce za přítomnosti spisovatele tohoto díla filosofického. Týž prof. Loewe pravil témuž spisovateli, že obdržel od svých posluchačů dopisy, ve kterých jemu děkují, že je zachránil před atheismem.

Ze zkušenosti vnitrné víme, že člověk sám sobě těch zákonů nedal, aniž je jeden člověk druhému ukládá, aniž je má od přírody, rozumu postrádající. Zbývá jediný Bůh, bytost, která stojí nad člověkem a přírodou. Důkaz o jsoucnosti Boží, vedený ze zákonů myšlení lidského, zove se logický a náleží k důkazům psychologickým, které se podávají k metafysice o Bohu. O poměru zákonů k Bohu, o myšlení Božím a o myšlenkách Božích mluví metafysika o Bohu. Jestliže logika vede k Bohu, odvděčuje se opět metafysika o Bohu logice touto úvahou: Bůh, jenž jest původcem zákonů logických, sám podle nich myslí všecko, co jest mimo něj; podle svých myšlenek, zákony logickými řízených, věci stvořil, tak že zákony, kterými věci stvořené bytují a působí, zákony ontologické, odpovídají zákonům logickým, jimiž jsou myšleny, Avšak člověk má od Boha rozum, rozumu Božímu podobný, zákonům logickým podrobený; těmito zákony musí se člověk říditi, nechce-li býti nerozumným, chce-li, aby jeho myšlenky se podobaly myšlenkám Božím, aby byly pravdivy, chce-li, aby to, co činí, bylo pravdivo.

Methoda logiky formálné.

Logika formálná vychází od té pravdy přímo zřejmé, že našim poznatkům odpovídá skutečnost, na našem myšlení nezávislá, a že zákonům našeho myšlení odpovídají zákony skutečnosti věcné, zůstavujíc logice kritické úlohu, tuto pravdu vědecky vyšetřiti.

Vykládajíc formy našich myšlenek není formálnou tak, že by nepřihlížela k obsahu, na kterém se formy jeví, že by je vykládala toliko z činnosti rozumové, ji jedinou zkoumajíc, že by myšlení a předmět jeho od sebe trhala naprosto. Má-li býti logika čerpána ze života lidského a má-li býti také pro život lidský, musí počínati od zkušenosti, ve které formy s obsahem tak úzce souvisejí, že není obsahu bez forem aniž forem bez obsahu; můžeme sice od forem odmysliti obsah, volíce je předmětem svého bádání; ale nemůžeme nevšímati si naprosto obsahu, který jsme od nich odmyslili, a pro jehož důkladné spracování formy ty uvažujeme. Také z té příčiny logika k obsahu přihlížeti musí, že správnost forem dokazuje příklady, které jim poskytují obsahu a vzaty jsou ze zkušenosti. Takové logiky formalné otcem jest Aristoteles.

Je tedy methoda logiky dvojí: nejprve ze zkušenosti vyhledává formy naší činnosti rozumové a nalezené vědecky dovozuje; načež prozkoumavši je vrací se opět

ke zkušenosti. Ona methoda jest analytická, tato synthetická.

Touto methodou logiky formalné liší se filosofie křesťanská od filosofií protikřesťanských, jež v logice formalné ubírají se směrem subjektivistického formalismu anebo absolutného idealismu, směrem čiře rozumářským anebo čiře empirickým.

Souvislost logiky formálné s mluvnicí a psychologií.

Činy rozumové se vyjádřují řečí, o které jedná mluvnice; proto souvisí logika s mluvnicí. Je tedy nutno v logice přihlížeti k mluvnici, aby řeč odpovídala myšlenkám. Nevládne však řečí jediná logika; také stavy psychické působí na řeč. Pročež ku správnému posouzení řeči jest potřebí také známosti psychologie.

Rozdělení logiky formálné.

Logika formálná vyšetřuje činy rozumové, jež se mají pořádati, a pak prostředky, jimiž se mají pořádati.

1. Činem poznání, člověku specificky náležejícím, jest úsudek, poněvadž úplně odpovídá mohutnosti člověku zvláštní, rozumu. Úsudek však sestává ze soudu uzavřeného a ze soudů odůvodňujících, ze kterých onen soud se uzavírá, a které buď samy jsou pravdy bezprostředně zřejmé anebo na pravdách zřejmých přece jednou spočívají; soud však složen jest ze dvou pojmů, z nichž jeden jest podmět, druhý přísudek. Proto jsou trojího druhu činové rozumoví, z nichž v logice první místo drží pojem, pomysl nejjednodušší a základní, načež podle složenosli následuje soud, konečně úsudek; kteréžto rozdělení shoduje se s přirozeným postupem naší činnosti pomyslné. Jsou tedy formy našeho myšlení základné, jež se mají v logice pořádati, tři: pojem, soud, úsudek.

2. V druhém díle logiky vyskytují se prostředky, jimiž činové rozumoví se mají pořádati aby pravda byla vyšetřena a poznána: 1. výměr, kterým se určuje povaha předmětu, o kterém se má jednati; 2. rozdělení, kterým se určují díly předmětu složeného; 3. důkaz, kterým tvrzení o předmětu, samo sebou zřejmým nejsouc, zřejmosti nabývá: 4. methoda, kterou poznatkové rozliční, k jednomu předmětu se odnášející, spojení patřičného nabývají; 5. věda, kterou určitý obor myslenek spojujeme v jednotný celek uspořádaný a dokonalý. Počet prostředků

těchto jest úplný; není mezi nimi žádného, který by zbytečným byl; pořádek jejich odpovídá postupu, jakým pravdu poznáváme, abychom ji dokonale znali. Je tedy forem našeho myšlení odvozených, pořádacích patero: výměr, rozdělení, důkaz, methoda, věda.

Dříve než v logice formálné vyšetřovati budeme jednotlivé zákony, jimiž činy rozumové jsou řízeny, jest záhodno znáti hlavní zákony, ze kterých ony jsou odvozeny.

Hlavní zákony činnosti rozumové.

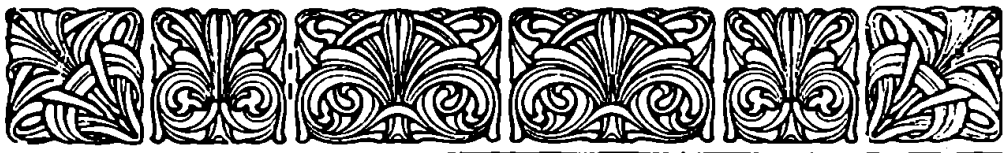
1. Zásada totožnosti (Principium identitatis): Podmětu myslícímu klásti jest o každém bytci, t. j. o tom vůbec, co jest, co k jeho bytnosti skutečně náleží.

2. Zásada protikladu (Principium contradictionis): Podmět myslící nemůže o témže bytci totéž klásti a zapírati zároveň v téže příčině.

3. Zásada o vyloučeném třetím (Principium exclusi tertii): O každém bytci mysli, že skutečně buď bytuje anebo nebytuje, že jistou bytnost určitou buď má anebo nemá; nic třetího není možno.

4. Zásada o dostatečném důvodu (Principium rationis sufficientis): O žádném bytci nemysli bez dostatečného důvodu, že skutečně bytuje, že jistou určitou bytnost má.

Tyto hlavní zákony myšlení lidského jsou první, nejvyšší, obecné, samozřejmé, důkazu nepotřebné a neschopné, jsou formálné. Proto na nich spočívá s plnou jistotou a bezpečně veškeré myšlení lidské po formálné stránce.



KNIHA PRVÁ.

O formách základných.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

O pojmech.

ČLÁNEK PRVÝ.

V čem záleží pojem?

Pojem, conceptus, jest nadsmyslná představa bytnosti věci, rozumem učiněná, a sice pouhá, ve které rozum o věci nic ani netvrdí ani nezapírá. Liší se od smyslné představy zjevu věci, smyslem učiněné. V pojmu se duše lidská rozumem věci připodobňuje podle své přirozenosti, její bytnost (essentia) v sobě idealným čili pomyslným obrazem reprodukuje, ji sobě uvnitřňuje a jako přítomnou představuje. Proto jest pojem čin duše lidské a její případek (accidens) idealný, duchový.

Pojem se zove idea, vidina, ve smysle širším pochopená, jelikož duch lidský rozumem, jakýmsi okem nadsmyslným, na věc pohlíží a v pojmu, jakémsi obraze nadsmyslném, její bytnost vidí. Zove se notio, známost, jelikož jím nabýváme známosti o bytnosti věci. Zove se conceptus, početí, jelikož jest jakési dítko, jehož otcem jest věc, matkou rozum. Posléze se zove ratio, jelikož vzniká činností rozumu, jenž také se zove ratio.

Pojem se liší od ideje, ve smysle užším pochopené, od myšlenky, kterou má Bůh o věci od věčnosti, dříve

než věc podle ní stvořil, jelikož pojem jest myšlenka, kterou tvoří člověk o věci, podle ideje již učiněné, aby pokud jemu, tvoru konečnému, možno jest, odlitek postihl, pojal myšlenku Boží. Idea jest jaksi prototyp, pravzor věci, pojem ektyp, odlitek ideje. Člověk umělec, podobaje se Bohu, největšímu umělci, má o díle ideu ve smysle užším, dříve než je vykoná. Dále se liší pojem od slova ústního. Neboť pojem jest vnitřním slovem o bytnosti věci, duchem a v duchu vypověděným, jest slovem duchovým, kterým podmíněno jest slovo zevnější, ústní, hmotné, a které slovem zevnějším jest zdokonalováno. Pojem jest přirozené znamení, ve kterém se přímo poznává předmět, kdežto slovo ústní jest umluveným znamením, z něhož předmět se poznává nepřímo, skrze pojem. Posléze se liší pojem od představy smyslné, jak jsme slyšeli; ještě lépe tento rozdíl poznáme při vlastnostech pojmu. Než rozdíl tento jest spojen se souvislostí časovou a příčinnou, která jak učí psychologie, mezi nimi panuje.

Vyšetřme nyní vlastnosti pojmu. Pojem jest 1. představa předmětu nadsmyslná čili pomyslná, poněvadž duše lidská jej tvoří svou vlastní silou, myslí, rozumem bez ústroje smyslného, kdežto představu smyslnou tvoří spojena jsouc v jeden činitel s ústrojím, jež jest sídlo smyslu, mohutnosti poznávací.

2. Jest představa abstraktní, odtažitá, poněvadž vzniká abstrahováním, odmýšlením zjevu od bytnosti předmětu a postihováním této, kdežto představa smyslná postihuje, co jest srostlého, konkretního, t. j. zevnější zjev tělový, ne in abstracto, pokud jest sám o sobě, ale in concreto, pokud jest na něčem, a proto srostitou, konkretnou se zove.

3. Jest představa nutná, poněvadž jejím předmětem jest, co nějaká věc míti musí, má-li býti určité bytnosti, kdežto předmětem představy smyslné jest případek, něco nahodilého, čím věc nemusí býti, nepřestávajíc býti určité bytnosti.

4. Jest představa obecná, poněvadž postihuje bytnost, kterou míti mohou také jiné věci, kdežto předmětem představy smyslné jest zjev jedinečný, který pouze jedinému předmětu učitému v určité době a jiných okolnostech určitých přísluší.

5. Jest představa k bytnosti věci se odnášející, kdežto představa smyslná se odnáší ke zjevu věci.

6. Jest představa člověku zvláštní, kdežto představu smyslnou má společnou se zvířetem.

7. Jest představa, při svém vzniku představou smyslnou nástrojně podminěná, a po svém vzniku smyslnou představou provázená.

Abstraktnost, nutnost a obecnost pojmu jsou podmínkou soudu a úsudku.

Pojem může býti uvažován 1. skutečně actualiter a držebně habitualiter. Pojem jest skutečný, když právě nyní na nějakou věc myslím. Jest držebný, v mysli skrytý, když nějakou věc vím, nyní právě na ni nemysle. Pojem držebný jest podmíněn skutečným.

2. Subjektivně a objektivně. Subjektivně pochopen, jest pojem kon, actus anebo držebnost, habitus podmětu myslícího; objektivně pochopen jest pojem výraz čili obraz nějakého určitého předmětu.

Co pojem v mysli představuje, zove se předmětem pojmu, jenž jest dvojí, látkový a formálný. Předmět látkový jest věc, která se poznává, pokud jest mimo mysl o sobě. Předmět formátný jest věc, pokud se mysli jeví a od ní jest vjímána.

Určitosti, kterými předměty mezi sebou se rozeznávají, zovou se znaky pojmu; souhrn pak znaků jednotný a spořádaný zove se obsah pojmu. Souhrn předmětů, o kterých platí obsah pojmu, zove se rozsah pojmu. Čím méně má pojem ve svém obsahu znaků, tím větší jest počet předmětů, o kterých obsah platí; čím více —, tím menší—. Poměr mezi obsahem a rozsahem jest obrácený.

V obsahu trojúhelníku jsou tyto znaky: obrazec třemi čarami omezený; v rozsahu jeho jsou: trojúhelník rovnostranný, trojúhelník nerovnostranný. Obsah ssavce jest menší než obsah opice, ale rozsah ssavce jest větší než rozsah opice.

Obsah se určuje výměrem, rozsah rozdělením.

ČLÁNEK DRUHÝ.

Rozdělení pojmů 1. obsahem.

a) Jedny pojmy vyznamenávají dostatek bytnosti, na př. světlo, nesmrtelnost, pravda; jiné nedostatek, na př. tma, smrtelnost, nepravda. Ony se zovou kladné, tyto záporné. Z příkladů patrno, že pojem kladný a příslušný záporný mohou býti oba vyjádřeny slovy kladnými, pojem kladný slovem záporným, pojem příslušný záporný slovem kladným anebo naopak. Pojem kladný může vyznamenávati plný dostatek bytnosti, na př. Bůh, ale nemusí, na

př. tvor; avšak pojem záporný nemůže vyznamenávati plný nedostatek bytnosti, jelikož takový pojem nemá obsahu, není tedy žádným pojmem.

b) Pojmu jednoduchého obsahem jest jeden znak, na př. vztahu; obsahem složeného jest více znaků, na př. Boha, bytosti naprosto dokonalé, původce všeho, co jest. Tato logická jednoduchost a složenost liší se od fysické jednoduchosti. na př. duši lidské příslušné, a od fysické složenosti, na př. člověku příslušné, jakož i od metafysické jednoduchosti, Bohu příslušné, od metafysické složenosti, na př. duši lidské příslušné.

c) Každý pojem, porovnán s představou smyslnou, jest abstraktný. Než obsahem jsou pojmy dílem abstraktné, dílem konkretné. Ony označují vlastnost, skrze kterou podmět její jest tím, čím jest, ale bez podmětu, kterému přísluší a kterému jméno udílí, na př. zdraví, člověčenství; tyto označují vlastnost a její podmět, na př. zdravý, člověk. Je tedy pojem abstraktný formou konkretného.

d) Všecky pojmy jsou sice logické, majíce jsoucnost v mysli. Obsahem však jsou pojmy věcné, vyznamenávají-li předměty, pokud jsou o sobě, logické, vyznamenávají-li předměty, pokud jsou v naší mysli. Na př. někteří Řekové (pojem věcný) byli filosofy; Sokrates byl Řek (pojem logický).

Rozdělení pojmů 2. rozsahem.

Každý pojem, porovnán s představou smyslnou, jest obecný. Než rozsahem jsou pojmy dílem obecné dílem jedinečné. Pojem jedinečný představuje předmět jednotlivý, který sám sobě jest rozsahem, žádného tedy rozsahu jiného nemá, a který ve svém obsahu tak jest určen, že jeho znaky všecky spolu vzaté toliko jemu náležejí, žádnému jinému, na př. Praha, Sokrates. Pojem obecný vyjadřuje nějakou věc jednu, která více podmětům jest společna, na př. město, filosof. Pojem jest prostě obecný: všechna města, anebo částečně obecný: některá města.

Obecnost přísluší jiná pojmům souborným, kollektivným, jiná pojmům podílným, distributivným. Pojem souborný označuje, co více předmětům jest společno, jsou-li vzaty ne jednotlivě, nýbrž společně, na př. vojsko, roj, les; znaky vojska nepřísluší vojákům jednotlivým, nýbrž spolek činícím. Pojem podílný má obsah, který přísluší více předmětům i společně i jednotlivě vzatým, na př. voják, včela, strom. Pojem jak souborný, tak po-

dílný těší se z jednoty toho, co více předmětům jest společno; než v souborném jest jednota řádová, na zevnějším vztahu založená, v podílném přirozená. Než pojmy souborné lze pokládati za podílné, máme-li na mysli na př. v rozsahu lesa les borový, smrkový, jedlový atd.

Obecnost podílná jest jiná u pojmů jednovýznamných, jiná u pojmů obdobných, Obecnost pojmů různovýznamných musíme zamítnouti, jelikož není pojmů obecných, jež by byly různovýznamnými; jsou to pouhá slova, na př. pes, máme-li na mysli psa ve zvířeně, psa na obloze mezi hvězdami, psa na firmě kupecké. Pojem jednovýznamný udílí svůj obsah všem předmětům, rozsah jeho vyplňujícím, ve smysle úplně témže; orlu, supu, sokolu přísluší obsah dravce v témže smysle. Pojem obdobný udílí svůj obsah ve smysle tropickém: buď metaforickém, anebo metonymickém anebo synekdochickém. Obdobnost metaforická záleží v částečné podobnosti jedné věci ke druhé: Štítem nazýváme jednou zbraň, po druhé osobu nás chránící. Obdobnost metonymická záleží v tom, že pojem přísluší jednomu předmětu vlastně, druhému nevlastně: tělo zdravé, pokrm zdravý, barva zdravá. Obdobnost synekdochická záleží v tom, že pojem obecný přísluší předmětům vlastně, avšak jednomu naprosto, druhému vztažně: moudrost Boží, moudrost lidská. K pojmům synekdochicky obdobným náležejí pojmy přesažné, transcendentales, které vyznamenávají, co všem a jednotlivým věcem, jež jsou anebo býti mohou, přísluší nějakým aspoň způsobem, které mají největší rozsah, přesahujíce všecky rody, sami však rodem nejsou zvláštním a určitým, ač v každém rodě věci se vyskytují, na př. jedno, pravdivo, dobrojsoucnost, bytnost-podstata, případek. Pojmy transcendentní, přesažné se pojednávají v metafysice. Kant nazývá transcendentním, co přesahuje zkušenost.

Logika jedná zvláště o obecných podílných pojmech jednovýznamných, jež pořádá pomocí druhu, rodu, rozdílu, přívlastku a případku, jež se zovou kategorumena, zůstavujíc kategorie metafysice obecné.

Dříve však připomenouti sluší hlavní zákon o pojmu jednovýznamném. Pojem jednovýznamný vyjádřuje nějakou věc jednu, která více podmětům jest společna; těmto přísluší vše, co pojem jednovýznamný ve svém obsahu drží, ač kromě toho ve svém obsahu chovají též jiné znaky. Věci, kterým jest pojem jednovýznamný společný, jsou jemu podřaděny; mají obsah větší, ale rozsah menší, než pojem jim společný. Ssavci jest podřaděna šelma; ssavec má obsah menší a rozsah větší,

než šelma; šelma opět má obsah větší a rozsah menší, než ssavec.

A nyní rozdělme a pořádejme pojmy jednovýznamné.

Pojem jednovýznamný buď znamená, co k bytnosti věci nutně náleží, anebo co jest k ní přidáno.

V prvé příčině může to býti soustavek celé bytnosti, anebo soustavek té části bytnosti, která může býti určena, anebo soustavek té části bytnosti, která určuje. Nejprve klademe druh, t. j. co více předmětům přísluší jsouc soustavkem jejich určitým, celistvým; po druhé rod co více předmětům přísluší jsouc soustavkem jejich bytnosti určitelným, částečným; po třetí rozdíl, t. j. co více předmětům přísluší jsouc soustavkem jejich bytnosti určujícím, částečným. Ku př. pojem člověka, živočicha rozumného, jest pojem druhový; pojem živočicha označuje bytnost člověka neurčitě, pokud ji má společnou se zvířetem, a proto jest pojem rodový; pojem rozumného doplňuje bytnost lidskou a různí ji od bytnosti zvířecí, a proto jest pojem rozdílu druhového.

V druhé příčině obsahuje pojem jednovýznamný, co z bytnosti samé nutně vyplývá, anebo co z bytnosti samé nutně nevyplývajíc v podmětu může býti a nebýti. Proto rozeznáváme přívlastek, t. j. co společného přísluší více předmětům, nutně vyplývajíc z jejich bytnosti, ku př. u člověka schopnost ku vědění — a případek, t. j. co společného přísluší více předmětům, podmínečně přistupujíc k jejich bytnosti, ku př. u člověka vědomost. Tento případek, ve smysle logickém vzatý, liší se od případku, ve smyslu metafysickém vzatého a kategorií zvaného, přívlastek a případek logický v sobě chovajícího.

Odtud jde na jevo: Rod a rozdíl, znaky pojmu druhového, jsou bytné a soustavné; přívlastek jest znakem bytným a nutně výsledným; případek není znakem ani bytným ani nutně výsledným. Bez znaků bytných a soustavných věc ani býti ani mysliti se nemůže; bez znaků nutně výsledných mysliti se může, ale býti nemůže; bez jistých určitých znaků případných i býti i mysliti se může.

Jest mnoho různých rodů a druhů věcí. Na logiku připadá nás poučiti, kterak bychom toto množství uspořádali rozeznávajíce rody, druhy a rozdíly jak nejvyšší, tak nejnižší a prostřední.

Rod nejvyšší nemá nad sebou jiného rodu, nýbrž bezprostředně se klade pod pojem přesažný, všeliký rod přesahující: podstata stvořená. Rodu nejnižšímu není žádný rod podřaděn, nýbrž toliko druh: živočich rodem nejnižším, člověk druhem. Rodu prostřed-

nímu jiný rod jest nadřaděn a jiný podřaděn: těleso, jemuž nadřaděna jest podstata stvořená a podřaděn živok, a živok, jemuž nadřaděno jest těleso a podřaděn živočich.

Druh nejvyšší podřaděn jest rodu nejvyššímu a následujícímu druhu podřaděnému jest rodem: těleso. Druh nejnižší jest podřaděn rodu nejnižšímu, tak že nemůže býti rodem, a má ve svém rozsahu jedince: člověk. Druh prostřední podřaděn jest rodu, jenž pojmu vyššímu jest opět druhem a ve svém rozsahu má buď rody anebo druhy: živok a živočich..

Rozdílem nejvyšším dělen jest rod nejvyšší na druhy nejvyšší: tělesností dělí se podstata svořená na podstatu tělesnou čili těleso a na podstatu netělesnou čili pouhého ducha. Rozdílem nejnižším mění se rod nejnižší ve druh nejnižší: rozumností určuje se živočich a stává se člověkem. Rozdílem prostředním mění se rod prostřední v prostřední druh: ústrojností dělí se těleso na ústrojné a bezústrojné, smyslností dělí se živok na živoka smyslem opatřeného a smyslem neopatřeného. (Viz vyobr. na str. 79.)

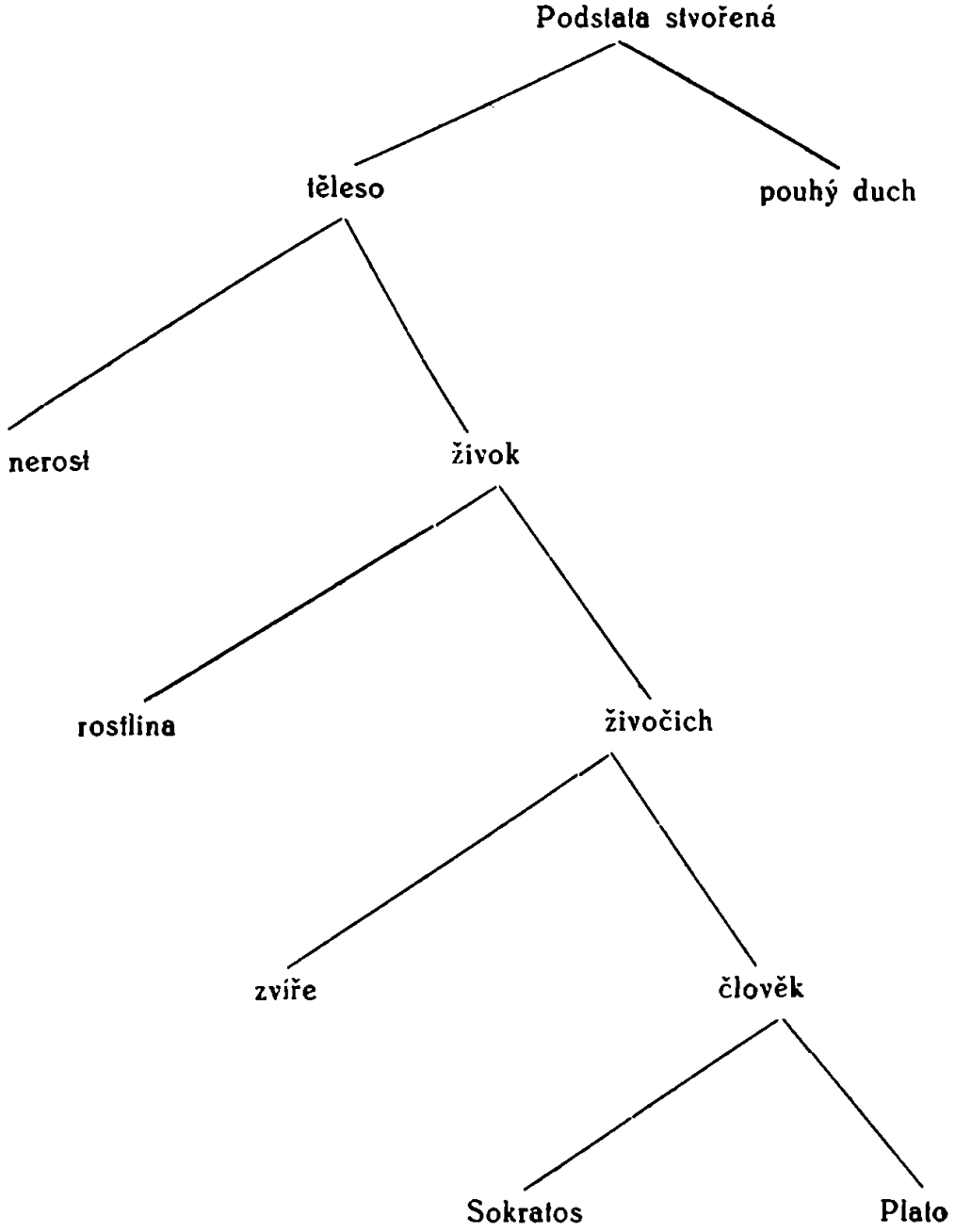
Názvy pojmů druhům posledním nadřaděným jsou: rod, čeleď, řád, třída, říše; je-li nadřaděnost podrobnější, dělí se řády na podřadí, čeledi na podčeledi, rody na podrody.

Celým rodem se liší předměty, jež témuž rodu nejbližšímu podřaděny nejsou: živočich a nerost; celým druhem, jež podřaděny jsou témuž rodu nejbližšímu: člověk a zvíře; číslem toliko, jež témuž druhu nejnižšímu jsou podřaděny: Sokrates, Plato.

Mezi druhem a jedincem bývá někdy v přírodě odrůda, jejíž důvodem jest vlastnost nepodstatná, kterou jedinec se liší od druhu: chrt; ustálí-li se tato vlastnost, vzniká plemeno: kůň arabský.

Způsob, kterým počínajíce od jedinců přicházíme ke druhům, od těchto k rodům nejnižším, pak prostředním, méně nebo více nadřaděným, až konečně k rodu nejvyššímu, zove se abstrakce, odtahování znaků a umenšování obsahu. Způsob opáčný, kterým počínajíce od rodu nejvyššího přicházíme k rodům prostředním, méně nebo více podřaděným, až konečně k rodu nejnižšímu a posléze ke druhům a jedincům, zove se determinace, určování, přibírání znaků a rozmnožování obsahu. Abstrakce jest aposteriorická, rozborná, vzestupná; determinace apriorická, souborná, sestupná. Odtud jde, že čím obecnější anebo vyšší anebo nadřaděnější anebo abstrakt-

nější jest pojem, tím jest obsah jeho chudší, ale rozsah tím bohatší; čím však méně obecný anebo nižší anebo podřaděnější anebo konkretnější jest pojem, tím jest obsah jeho bohatší, ale rozsah tím chudší.



Rozdělení pojmů 3. podle způsobu představování.

Způsob představování jest čtverým dělidlem pojmů, jež jsou 1. jasné a temné, 2. zřetelné a zmatené, 3. úplné a neuplné, 4. vyrovnané a nevyrovnané.

1. Jasný jest pojem, jenž předmět tak představuje, že jej od kteréhokoli jiného předmětu vůbec nějak rozeznáváme. Jasný mám pojem o spravedlnosti, rozeznávám-li ji nějak ode všech ostatních ctností. Temný jest pojem, nerozeznávám-li jeho předmět dostatečně od předmětů jiných. Temný má pojem střelec, nemůže-li o předmětu říci, zda-li je to člověk či zvíře či keř. O témže předmětu má jeden člověk pojem jasný, jiný opět temný; týž člověk může bližším pozorováním svůj pojem temný proměniti v jasný.

2. Zřetelný jest pojem, jenž svými znaky představuje specifickou povahu předmětu. Zřetelný mám pojem o spravedlnosti, vím-li, že jest pevná a stálá vůle dáti každému, co jeho jest. Zmatený pojem tomuto požadavku nevyhovuje. Zmatený má pojem o rostlině ten, kdo ji sice pokládá za těleso ústrojné s výkony vegetativnými, ale přisuzuje jí pociťování, jež specificky náleží živočichu. Pojem zřetelný jest vždycky jasný, pojem pak temný jest vždycky zmatený; než pojem jasný může býti zmatený, a pojem zmatený může býti jasný.

3. Pojem úplný představuje jasně všecky znaky následné, které vyplývají ze znaků základných. Úplný má pojem o člověku ten, kdo netoliko ví, že člověk jest živočich rozumný, ale také, v čem záleží povaha živočicha, povaha života a smyslnosti, v čem se jeví rozumnost, co jest jejím základem. Pojem neúplný tomuto požadavku nevyhovuje. Kdo nezná psychologii filosofie křesťanské a k ní nelne, má o člověku pojem neúplný. Pojem úplný jest vždycky zřetelný; pojem neúplný může býti zřetelný, drží-li v sobě znaky základné, ale jest zmatený, nerozeznává-li znaky od znaků.

4. Pojem vyrovnaný rovná se věci samé, tak že v sobě chová vše, co ve věci jest anebo býti může, a nic nevypouští, co k věci se vztahuje. Vyrovnaný má pojem o přírodě ten, kdo zkušenost přírodovědeckou spojuje s vědomostmi, jež o přírodě vykládá kosmologie filosofie křesťanské. Pojem nevyrovnaný tomuto požadavku nevyhovuje. Pojem vyrovnaný jest vždycky úplný; ale úplný může býti nevyrovnaný. Ovšem vyrovnané jsou pojmy lidské relativně, jelikož vědomosti lidské pokrokem se zdokonalují a jelikož člověk není naprosto dokonalý. Naprosto vyvovnané ideje má Bůh o všem, co jest.

Rozdělení pojmů 4. podle vztahu předmětu k mysli.

1. Názorný jest pojem, jehož předmět sám sebou působí na rozum, aby byl poznán, čili pojem, jenž bezprostředně vzniká skutečnou přítomností věci poznané. Odvozený jest pojem, jenž nevzniká bezprostředně věcí poznanou samou, nýbrž prostřednictvím jiné věci, ku které jest věc poznaná v poměru podobnosti anebo příčinnosti, čili pojem, který mysl z jiných pojmů již hotových tvoří odtahováním, skládáním, usuzováním. Pojem tělesa, deště, zimy, sladkosti jsou názorné; pojem lva, kterého znám z obrazu, ohně, který poznávám z kouře, ne z něho samého, duše lidské, Boha jsou odvozené.

Vrozené pojmy nejsou.

2. Pojem přímý se odnáší ku předmětu, pokud jest sám o sobě, mimo mysl; pojem zpětný se odnáší ku předmětu, pokud jest v mysli a jest myslí představován. Onen předchází, tento následuje. Pojem přímý si tvořím o člověku z jeho přítomnosti; zpětný, když tento pojem přímý činím předmětem své úvahy. Činnost zpětná může se zabývati buď předmětem pojmu názorného, anebo předmětem pojmu odvozeného, buď předmětnou stránkou pojmu přímého (zpětnost ontologická čili objektivná), anebo podmětnou stránkou (zpětnost psychologická čili subjektivná, sebevědomí).

3. Pojem rozvinutý představuje věc a její znaky rozvinutě, zavinutý zavinutě. V rozvinutém pojmu zákona jest obsažen zavinutý pojem zákonodárce, bez něhož není zákona.

Rozdělení pojmů 5. vespolným jejich porovnáváním.

Při vespolném porovnávání pojmů vzniká rozdělení čtveré, jelikož nejprve porovnáme dva pojmy, pokud samostatně se mají k sobě, uvažujíce o nich, mají-li obsah a rozsah totožný anebo netotožný, podruhé, pokud ve třetím pojmu spojeny býti mohou anebo nemohou, jsou-li srovnatelné anebo nesrovnatelné.

a) Totožnost a netotožnost obsahová.

Uvažujeme-li obsah dvou pojmů, jsou pojmy buď zcela totožny, buď z části totožny a z části netotožny, buď zcela netotožny.

1. Úplná totožnost obsahová vyskytuje se u dvou pojmů, mezi nimiž rozdíl pouze logický, prostě pomyslný, t. j. pouze v podmětu myslícím činěný, základu ve věci samé nemající. Ku př. člověk a živočich rozumný mají obsah zcela totožný a neliší se mezi sebou ani věcně ani virtualně, nýbrž toliko prostě logicky tím, že je kladu brzy za podmět soudu, brzy za přísudek: člověk jest živočich rozumný — živočich rozumný jest člověk.

Částečná totožnost a částečná netožnost obsahová záleží buď v tom, že dva pojmy mají část obsahu společnou a kromě té mají každý své zvláštní znaky, anebo v tom, že jeden pojem ze dvou má všecky znaky pojmu druhého a kromě nich znaky rozdílu druhového anebo znaky případné,

V prvém případě obojí zvláštní znaky, které mají dva pojmy kromě společné části obsahu, mají se k sobě:

2. jako původní k odvozeným, z těchto původních nutně vyplývajícím, tak že pojmy takových obsahů jsou rovnomocny a záměnny a od sebe se liší rozdílem ne věcným, ale pomyslným, základ svůj ve věci majícím, tedy virtualným, jeden předmět vyznamenávajíce. Ku př. živočich rozumný a živočich svobodnou vůli mající. Oba mají část obsahu společnou jsouce živočichy, ale každý z nich má své zvláštní znaky: rozumný — svobodnou vůli mající. Onen znak jest původní, tento z něho odvozený. Oba pojmy věcně se neliší od sebe, jelikož est živočich rozumný živočichem svobodnou vůli majícím a živočich svobodnou vůli mající živočichem rozumným; rozdíl je virtualný, jelikož jest ve člověku základ rozdílu: rozdíl dvou mohutností: rozumu a svobodné vůle.

3. Společnou částí obsahu dvou pojmů souřadných jsou znaky rodové, kromě kterých má každý znaky rozdílu druhového. Ku př. měd a železo mají společnou část obsahu jsouce kovy, ale každý pojem má své zvláštní znaky rozdílu druhového, kterými jest měď mědí, železo železem. Jiný příklad: člověk pleti bílé a člověk pleti černé.

4. Znaky rozdílné jsou případky pojmu společnými znaky vyjádřeného, ze kterých každý k jinému rodu náleží. Ku př. člověk bohatý a člověk nemocný. Bohatý a nemocný jsou případky, k různým rodům náležející, jelikož při bohatém máme na zřeteli majetek, při nemocném stav zdravotní; oba znaky jsou případky, jelikož člověk může a nemusí býti bohatým, nemocným, a zůstává člověkem.

5. V druhém přídadě jest pojem obsahu chudšího rodem, pojem obsahu bohatšího druhem: kov a měď, člověk a člověk bílé pleti.

6. Úplná netotožnost obsahová vyskytuje se u pojmů, jež k rozličným kategoriím náležejí nemajíce společného znaku: člověk a minulost, sladkost a cukr, ctnost a příbytek. Člověk a cukr náležejí do kategorie podstat, minulost a sladkost do kategorií případků, ctnost a příbytek do různých kategorií případků. Pojmy obsahem zcela netotožné jsou v rozsahu pojmu přesažného: bytce.

b) Totožnost a netotožnost rozsahová.

Uvažujeme-li rozsah dvou pojmů, jsou pojmy buď zcela totožny, buď z části totožny a z části netožny, buď zcela netotožny.

1. Pojmy zcela totožné svými rozsahy úplně se skryjí: $A \cong B$. Každé mezikruží jest plocha soustřednými kružnicemi omezená a každá plocha soustřednými kružnicemi omezená jest mezikruží. Každý trojúhelník rovnostranný jest trojúhelník rovnoúhelný a každý trojúhelník rovnoúhelný jest trojúhelník rovnostranný.

Pojmy z části totožné a z části netotožné buď svými rozsahy se objímají buď se křižují.

2. Objímají se tak, že A, pojem nižší podřaděný, druhový, objat jest pojmem B vyšším, nadřaděným, rodovým: $A < B$. Ku př. Každá měď jest kov a některý kov jest měď, některý není.

3. Křižují se tak, že jedna část rozsahu pojmu A kryje jednu část rozsahu pojmu B, kdežto druhá část rozsahu pojmu A jest mimo rozsah pojmu B a druhá část rozsahu pojmu B jest mimo rozsah A: $A \times B$. Ku př. Některé rostliny, v písčité půdě rostoucí, jsou rostliny, pokrm člověku poskytující a některé nejsou. — Některé rostliny, pokrm člověku poskytující, jsou rostliny, v písčité půdě rostoucí a některé nejsou.

4. Pojmy zcela netotožné svými rozsahy se vylučují, tak že rozsah pojmu A jest mimo rozsah pojmu B a rozsah pojmu B jest mimo rozsah pojmu A: $A - B$ Ku př. Žádná měď není železo a žádné železo není měď, žádný cukr není sladkost a žádná sladkost není cukr.

Obsah a rozsah.

Úplna totožnost rozsahová (1.) jest spojena s obsahovou totožností buď úplnou (1.) anebo častečnou (2.).

Částečná totožnost rozsahová (2.) jest spojena s obsahovou totožností částečnou (5.).

Částečná totožnost rozsahová (3.) jest spojena s obsahovou totožností částečnou (4.).

Úplná netotožnost rozsahová (4.) jest spojena s obsahovou totožností částečnou (3.) anebo s obsahou netotožností úplnou (6.).

c) Srovnalost pojmů.

Srovnatelné jsou pojmy, které mohou býti zároveň a v téže době znaky v obsahu téhož pojmu. Zovou se též různorodé, jelikož přináležejí k různým rozdělením. Ku př. učený. mravný, bohatý, zdravý jsou pojmy srovnatelné, jelikož mohou býti zároveň a v téže době v obsahu pojmn člověka, a jsou různorodé, jelikož přináležejí k rázným rozdělením, učený a neučený, mravný a nemravný, bohatý a chudý, zdravý a nezdravý.

Které jsou pojmy srovnatelné, poznáváme ze zkušenosti, které o jejich podmětu nabýváme. Než na této zkušenosti nepřestáváme, jelikož od přirozenosti jsme puzeni pátrati po jejich původu a poměru jednoho znaku ke druhámu. Hlavním původem srovnatelných pojmů čili znaků nějakého předmětu jest jeho bytnost sama, přídružným jsou vztahy jednoho předmětu ke druhému. Proto rozeznáváme znaky bytnostné čili podstatné, jež jsou dvojího druhu, základné a ze základných nutně vyplývající, a případné, ku podstatným přistupující a na vztazích spočívající. Ku př. základné znaky člověka jsou: živočich rozumný; nutně z nich vyplývající: svobodnou vůli mající, řeči schopný, společenský atd.; případné jsou: učený, mravný, bohatý, zdravý atd. Množství znaků jest následkem fysické a metafysické složenosti předmětu a vztahů jednoho předmětu ke druhému.

Podstatné znaky trvají, pokud trvá předmět a nemohou se měniti, jelikož se nemůže měniti bytnost předmětu. Znaky případné ačkoli se řídí podle bytnosti, přece se měniti mohou a jiným ustoupiti, jelikož vycházejí také ze vztahů. Proto může býti člověk také neučený, nemravný, chudý, nezdravý.

Známe-li bylnost předmětu a jeho vztahy k jiným, můžeme poznati mnohý znak jeho dříve, než nás poučí zkušenost.

Znáti srovnatelné pojmy čili znaky předmětu jest znáti předmět a jeho vztahy k jiným předmětům.

d) Nesrovnalost pojmů.

Nesrovnalé čili sporné jsou pojmy, které za znaky týž pojem zároveň a v téže příčině nemůže míti ve svém obsahu.

Jsou trojího druhu:

1. Dostatek a nedostatek téže dokonalosti. Ku př. mravnost a nemravnost, býti s deskou a býti bez desky, míti struny celé a míti struny přetrhané, býti vidoucím a býti nevidoucím. Přihlížíme-li ku předmětům, jež dokonalostí opatřeny býti mají podle své přirozenosti, ke člověku jenž má býti mravný, ke stolu, jenž má býti s deskou, k houslím, jež mají míti struny celé, k živočichu, jenž má býti vidoucím: není nic třetího kromě dostatku a nedostatku téže dokonalosti, tak že témuž předmětu buď se dostává anebo nedostává dokonalosti; ovšem nedostatek dokonalosti může býti rozmanitý, o čemž bude řeč při pojmech protivných. Pakli však nepřihlížíme k oněm předmětům, jest pojem třetí, který zapírá i dostatek i nedostatek dokonalosti. Neboť zvíře není ani mravno ani nemravno; věšák není ani s deskou ani bez desky; klarinet nemá ani strun celých ani přetrhaných; rostlina není ani vidoucí ani nevidoucí.

2. Pojmy protivné, témuž rodu vyššímu podřaděné. Ku př. lev a pes, smrk a jedle, měď a cín, vidlička a nůž, barometr a thermometr, péro a tužka, Francouz a Španěl; sem náležejí také rozličné nedostatky téže dokonalosti. Toliko ve smyslu analogickém nazvati lze dostatek a nedostatek téže dokonalosti pojmy protivnými. Ve smyslu užším podřaděny jsou pojmy ve smysle vlastním protivné rodu nejbližšímu, jsouce mezi sebou souřadny, jak příklady uvedené dokazují; ve smysle širším podřaděny jsou rodu vzdálenějšímu, buď stejně nebo nestejně vzdálenému, tak že nejsou v jedné řadě: ryba a rostlina, člověk a nerost, stůl a vidlička, housle a fagot, Francouz a Číňan. Počet pojmů souřadných dvěma počíná a dále pokračuje; proto máme řady dvojčlenné, trojčlenné, čtyřčlenné atd. Řada trojčlenná: nerost, rostlina, živočich.

Je-li řada pojmů protivných a souřadných úplna a spořádána, nazýváme poměr mezi prvním a posledním protivou nejsilnější, pojem pak první a poslední protivnými ve smysle nejužším; poměr mezi prvním a druhým, mezi prvním a třetím atd., mezi druhým a třetím, mezi druhým a čtvrtým atd. překou, která čím dále, tím více roste, až dostupuje míry největší v protivě ve smysle nejužším vzaté; pojmy pak jsou příčné, kromě prvního a posledního, jež protivnými jsou ve smysle nejužším.

Povaha protivy záleží v tom, že vypovídáme-li o předmětu jeden pojem protivný, zapříti nám jest zároveň v téže příčině o témže předmětu ostatní pojmy; avšak zapřeme-li jeden, klásti můžeme druhý jenom tehdy, když řada sestává pouze ze dvou členů a když tomu předmětu přísluší znak, jemuž druhové rozdíly těchto dvou členů podřaděny jsou.

Od protivy se liší protiklad čili protimluv, jehož člen druhý zapírá naprosto obsah členu prvého: člověk a co není člověk. Ve druhém členu neklademe nic určitého; není tedy člen druhý pojmem, kdežto člen prvý pojmem jest. Povaha protikladu záleží v tom, že klad jednoho členu provázen jest zamítnutím druhého členu a zamítnutí jednoho členu jest provázeno kladem druhého členu. Ve smysle analogickém se zove protiva řady dvojčlenné protikladem.

3. Vztažné pojmy vyznamenávají předměty po dvou, z nichž jeden ke druhému vespolně se odnášejí, tak že podle svého obsahu jeden sice není druhým, ale jeden býti nemůže bez druhého: otec a syn, pán a sluha, učitel a žák, kupování a prodávání, majitel a majetek, části a celek z částí složený, panství a poddanství, chválící a chválený, poroučení a poslouchání, lékař a léčený, činitel a trpitel, příčina a účinek. Toť příklady vztahu věcně vzájemného. Ale vztah mezi Bohem a tvorem jest věcně nevzájemný, poněvadž sice tvor nutně předpokládá Boha, Bůh však tvorem není podmíněn; vzlah tvora k Bohu jest věcný a nutný, vztah Boha ke tvoru virtualný a svobodnou vůlí Boží podmíněný. Podobný vztah věcně nevzájemný jest mezi podstatou a případkem, mezi bytností a skutečným bytováním.

ČLÁNEK TŘETÍ.

O výrazech pojmů.

V čem záležejí výrazy pojmů?

Poměr výrazů k pojmům.

Jelikož výraz pojmu jest druhem znamení, chceme-li jej řádně vyložiti, musíme od znamení vyjíti.

Znamení jest věc, která jsouc pochopena působí, že jiná věc, od ní různá a s ní nějak souvislá, na mysl nám přichází. Znamení jsou dvojí: formalná čili údobná, jež působí podobností, na př. obraz, a nástrojná jež působí jinou souvislostí a jsou buď přirozená anebo po jistou míru libovolná. Nástrojné znamení přirozené nezávisí na ustanovení lidském, nýbrž na věci, jejíž jest znamením. Takovým znamením jest kouř, který svědectví dává o ohni, stopa zvířete, tvář lidská atd. Nástrojné znamení po jistou míru libovolné závisí na lidské vůli, na ustanovení a dohodnutí lidském. Takovým znamením jest zvuk polnice, podle které vojáci se pohybují, prapory, erby atd.

Nástrojnými, po jistou míru libovolnými znameními pojmů jsou výrazy pojmů, slova, kdežto formálnými znameními věcí jsou pojmy, výrazy věcí.

Z výměru výrazu pojmu následuje, že slovo, jež neznamená žádný pojem anebo s pojmem nesouvisí, není znamením logickým, že slovo nejprve znamená pojem, přídružně věc, v pojmu představovanou, že písmo nejprve znamená slovo ústní, přídružně pojem, jehož znamením jest slovo ústní.

Rozeznáváme výrazy pojmů čili slova, jež mají význam plný sama sebou a kategorematická se zovou; jsou to podstatná jména a slovesa, jakož i tvary, od nich odvozené, přídavná jména a participia. Od nich se liší slova, jež sama sebou nemají významu plného a synkategorematická se zovou, na př. mnohý, tři, dobře, před, a, také; spojují se se slovy kategorematickými, jejich význam určujíce: mnohý člověk, tři říše přírodní, dobře činiti, před týdnem, Řek a filosof, milovati také bližního.

Jména podstatná a nemnohá přídavná jsou názvy předmětů. Jména přídavná vyslovují vlastnost předmětu ve smyslu nejširším. Zájmena svým významem se táhnou ku předmětům, nazvaným a vyjádřeným jmény podstatnými nebo jejich zástupci. Číslovky určují kolikost předmětu. Slovesa jsou významu dějového; výrazy jejich jsou dílem určité, dílem neurčité. Příslovce určují slovesa vzhledem

k místu, času, způsobu, vztahu, míře a příčinnosti. Předložky vyjádřují rozličné vztahy slov, k nimž náležejí, k jiným slovům, vztahy na př. místní, časové, způsobové, příčinné. Spojky spojují části řeči v jednotky. Citoslovce označují hnutí mysli.

Jelikož výrazy pojmů vyznamenávají pojmy, kolikero jest rozdělení pojmů, tolikero jest i rozdělení výrazů. Přece však příslušejí některá rozdělení spíše pojmům, než výrazům, a sice rozdělení podle způsobu představování a podle vztahu předmětu k mysli. Naopak vztahuje se různovýznamnost ke slovům, ne k pojmům.

Logika žádá, aby slova byla skutečnými výrazy jistých, určitých pojmů, aby nebyla temná ani dvojsmyslná, jelikož při temném slovu si nemyslíme buď nic anebo málo, při dvojsmyslném pak máme na mysli dva nebo více smyslů nevědouce, který právě platí. Je tedy potřebí znáti prostředky, jimiž bychom správně a platně užívali výrazů pojmů.

Prostředky správného a platného užívání výrazů pojmů a obecná pravidla.

Jest patero prostředků, jimiž bychom správně a platně užívali výrazů pojmů:

1. Podklad, suppositio, kterým se výraz podkládá věci, kterou výrazem vyjádřujeme a označujeme. Výraz musí býti takový, aby jemu věc odpovídala. Podklad jest látkový, uvažujeme-li výraz sám o sobě, na př. člověk — slovo dvojslabičné; jest formalný, uvažujeme-li výraz, pokud jím se vyznamenává věc, na př. člověk-živočich rozumný. Formalný podklad jest logický, podkládáme-li výraz pojmu logickému, na př. člověk-druh, rodu podřaděný a rozdílem druhovým opatřený, pokud v mysli bytuje; jest věcný, podkládáme-li výraz pojmu věcnému, na př. člověk-živočich rozumný, pokud mimo mysl bytuje. Podklad věcný jest obecný, částečný, jedinečný, označují-li se předmětové všichni, někteří, jednotliví; jest podílný, souborný, označuje-li se výrazem pojem podílný, souborný.

Podkladem obecným podkládáme výraz pojmu, jenž vyjádřuje věc, jistým předmětům všem společnou, na př. člověk. Obecný podklad jest naprostý, označuje-li netoliko přirozenost odtažitě vzatou, ale také všecky jedince: člověk-živočich rozumný; jest vztažný, označuje-li toliko všecky jedince: každý člověk umírá, jelikož neumírá přirozenost lidská odtažitě vzatá, nýbrž pokud bytuje v jedinci.

Podklad podílný, kterým výraz pokládáme pojmu podílnému, jest jednak úplný anebo neúplný, jinak prostý anebo výminečný. Úplný označuje jedince všecky, pojmu vyjádřenému podřaděné: každý kruh jest kulatý; neúplný označuje toliko druhy, rodovému pojmu vyjádřenému podřaděné: všichni živočichové vstoupili do archy Noemovy. Při prostém podkladu není žádný předmět vyňat: každý člověk jest živočich rozumný; při výminečném jsou výminky: všecky matky své dítky milují.

Při obecném podkladu vztažném vyjádřuje výraz pojem obecný, pokud se vztahuje toliko ku všem jedincům. Pročež mohou jedinci, jeden po druhém, zastupovati pojem obecný: všichni lidé umírají — Petr umírá, Pavel umírá. Toto zastupování se zove sestup, jenž jest buď slučovací na př. všichni lidé jsou smrtelní — i evropan, i asiat, i afrikán atd. jsou smrtelní, buď rozlučovací, na př. jeden z apoštolů zradil Krista — buď Petr, buď Ondřej atd. buď Jidáš zradil Krista. Sestup se děje netoliko od druhu k jedincům, ale také od rodu ke druhům; jedinci, ku kterým se děje sestup, mohou býti buď skutečni anebo možní, jak vyžaduje povaha řeči; sestup k jedincům se neděje při podkladech látkových, logických, při jedincových a obecných ve smyslu naprostém vzatých; sestup se děje takový, jaký vyžaduje povaha podkladu, od něhož se vychází.

Logika žádá, aby podklad byl jasný, určitý, dvojsmyslu prostý. Proto jest potřebí šetřiti těchto pravidel: 1. Výraz, synkategorematickými znameními opatřený, jest buď obecný nebo částečný podle povahy těchto znamení. 2. Výraz postrádající těchto znamení, jest buď obecný nebo částečný podle povahy výrazu, ku kterému přistupuje. 3. Zdali jest podklad souborný či podílný, naprostý či vztažný, úplný či neúplný, prostý či výminečný, souditi jest nám z druhého výrazu připojeného.

2. Pojmenování, appellatio, jest připojení jednoho výrazu k jinému, při kterém výraz připojený čili pojmenující udílí výrazu pojmenovanému zvláštní označení a modifikaci. Na př. Bůh dobrý; dobrý jest výraz pojmenující, Bůh výraz pojmenovaný.

Pojmenování, týkající se výrazu srostlitého, konkretného, ve kterém rozeznáváme formu a podnět její, jakousi látku formy, jest dvojí: látkové a formalné čili údobné. Při formalném se vypovídá nebo zapírá o podmětu něco z jeho stránky formalné, na př. lékař uzdravující, jelikož uzdravuje svou formou, t. j. uměním lékařským, pro které jest a se zove lékařem; při látkovém něco z jeho stránky látkové, na př. lékař zpívající, jelikož

zpívá, ne jako lékař, ale jako člověk, kterým býti jest jakousi látkou, jež přijímá formu, umění lékařské. Tedy lékař, formalně pochopený, jest uzdravující, látkově pochopený, jest zpívající.

Při pojmenování jest šetřiti těchto pravidel: 1. Výraz pojmenující jest vždycky chápán podle své bytnosti formalné. Na př. člověk jest učený; kdyby učený nebyl chápán podle své bytnosti formalné, učenosti, nýbrž podle své bytnosti látkové, člověka, tím pojmenováním by bylo řečeno: člověk jest člověk, což jest směšná tautologie. 2. Připojuje-li se výraz pojmenující k výrazu srostitému, chápe se výraz srostitý, pojmenovaný, jako látka, která od výrazu pojmenujícího přijímá formu, pojmenování. 3. Nemá-li pojmenování trpěti dvojsmyslem, jest potřebí naznačiti, zda-li jest pojmenování látkové či formalné. Na př. člověk, látkově chápán, t. j. pokud jemu přísluší přirozenost živočicha, prokazuje činnost smyslnou; člověk formalně, čili reduplikativně chápán, pokud jest člověkem, prokazuje činnost nadsmyslnou.

3. Rozšíření, ampliatio, udílí výrazu význam širší, než jaký jemu přísluší. Na př. tiší děditi budou zemi; což neplatí toliko o čase budoucím, ale také o minulém a přítomném. Rozšíření vyplývá ze souvislosti.

4. Omezení, restrictio, udílí výrazu význam užší, než jaký jemu přísluší. Na př. Eva jest matka všech živých, jenom lidí; věřím ve vzkříšení mrtvých, jenom lidí. Také omezení vyplývá ze souvislosti.

5. Přenesení, alienatio, záleží v tom, že výrazu rozumíme ne ve smylu vlastním, nýbrž přeneseném, metaforickém. Na př. Kristus slunce spravedlnosti, beránek Boží.

Obecná pravidla o správném a platném užívání výrazů pojmů jsou tato:

1. Varovati se jest slov temných, dvojsmyslných, nejistý význam majících. Musíme-li takových užíti, buďtež řádně vyložena, aby smysl byl patrný.

2. Varovati se jest slov planých, která sice smysl mají, ale jsou v jistém případě zbytečná a řádnému porozumění překážejí.

3. Předměty určité a druhové buďtež označovány výrazy opět určitými a druhovými, nikoli rodovými. Metaforických výrazů nebudiž užíváno, jsou-li výrazy vlastní v užívání a dostačují-li.

4. Slov budiž užíváno ve smyslů běžném. Musíme-li užíti slova nového anebo slovu užívanému uděliti nový smysl, jest potřebí řádného výkladu a dokladu. Neoprávněné, libovolné a převrácené užívání jest pokárání hodno.

5. Užívejme výrazů, těm přiměřených, ku kterým mluvíme.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

O soudech.

Vyšetřivše pojmy, prvky našich myšlenek, zkoumejme, kterak se pojmy v naší mysli spojují. Spojují se však v soudech, a sice buď přímo zřejmých anebo nepřímo zřejmých. Nejprve jednati jest nám během přirozeným o soudech přímo zřejmých, abychom poznali jejich povahu a rozdělení, jakož i jejich vespolné vztahy; pak teprv se stanou soudy nepřímo zřejmé předmětem úvahy, jež vyšetřuje úsudky, ze kterých vyplývají.

Stať o soudech přihlíží nejprve ku povaze a rozdělení soudu, netotožníc jej s větou; načež poněvadž soud se vyjádřuje přirozeně a nutně větou, uvažuje větu, a sice její povahu, rozdělení a vztahy jedné ke druhé.

I. O povaze soudu.

Soud jest onen čin poznání nadsmyslného čili pomyslného, ve kterém přímo a bezprostředně určujeme vztah dvou pojmů jednoho věcného a druhého logického a o věci něco vypovídáme na mysli. Slovo soud znamená buď určování vztahu buď určený vztah.

Ve výměru jest naznačen poměr soudu k pojmu a úsudku.

Od pojmu liší se soud tím, že pojmem věc pomyslně si představujeme prostě, kdežto soudem na mysli o věci něco vypovídáme buď tvrdíce, na př. Bůh jest nejmoudřejší, anebo zapírajíce, na př. člověk nepochází od zvířete. Dále jest sice v pojmu pravda, poněvadž mysl pojmem počíná již ku předmětu se připodobňovati a poněvadž pravda záleží ve srovnalosti věci a mysli, ale přece jenom nedokonale a počátečně, poněvadž mysl rozvinutě v pojmu nepřivlastňuje předmětu znaky, nýbrž toliko zavinutě, a poněvadž v pojmu mysl neporovnává představu s věcí představovanou. Teprv soud dokonale a úplně jest poznatkem pravdivým, poněvadž toho v plné míře dostává se soudu, čeho se nedostává pojmu. Avšak soud vznikaje závisí na pojmech; neboť chceme-li soudem určiti vztah dvou pojmů, musíme je dříve míti na mysli. Proto jest pravda v pojmech zavinutě, v soudu je spolujícím rozvinutě.

Od úsudku liší se soud tím, že tento přímo, zřejmostí bezprostřední, onen nepřímo, zřejmostí prostřední určuje vztah jednoho pojmu ke druhému. Avšak se soudem

má úsudek společno, že o věci něco vypovídáme na mysli buď tvrdíce anebo zapírajíce, a že jest dokonale a úplně poznatkem pravdivým.

V soudu rozeznáváme látku a formu. Látku poskytují dva pojmy, podmět (S, subjectum) a přísudek, (P, praedicatum) jež porovnáváme obsahem a rozsahem, zda přísudek jest v obsahu podmětu a podmět v rozsahu přísudku či nic, a v jaké míře. Podmět, pojem věcný, znamená věc, pokud jest sama o sobě; přísudek, pojem logický, znamená určitost, kterou té věci přivlastňujeme anebo upíráme. Formou soudu jest vztah přísudku k podmětu, přivlastňování anebo upírání samo, vyjádření totožnosti nebo netotožnosti podmětu a přísudku: jest nebo není. Forma, která podmět a přísudek spojuje nebo odděluje, sponou: jest, není naznačená, určuje jakost soudu. Z té příčiny jest soud poznatek složený. Avšak určení vztahu, tvrzení nebo zapírání, ve kterém vlastně hlavní moment soudu záleží, jest jednoduchý čin duchový.

Požadavky soudu jsou tyto:

1. Soudu předcházejí dva pojmy: podmět a přísudek, které máme na mysli, každý zvlášť. 2. Oba pojmy porovnáváme obsahem a rozsahem, zdali jsou srovnatelny čili nic. 3. Poznáváme jejich srovnatelnost nebo nesrovnatelnost. Tato třetí podmínka jest provázena výkonem mysli, soudem, kterým oba pojmy skutečně spojujeme nebo oddělujeme.

II. Rozdělení soudu samého.

Jestliže člověk soudící těmto požadavkům řádně vyhoví, jest jeho soud opatrný čili moudrý; pak-li nevyhoví, jest jeho soud neopatrný, nemoudrý.

Toto rozdělení soudu týká se soudícího. Než máme také rozdělení, jež se týká předmětu, o kterém se soudí. Neboť důvod, který soudícího nutí, by podmět a přísudek spojil aneb oddělil, jest buď v předmětu samém, jenž jest podmětem vyjádřen, pokud jest sám o sobě, anebo jest mimo předmět. V prvém případě nutí mne, soudícího, pouhá úvaha logická, pouhé porovnání přísudku s podmětem, abych přísudek jako znak podstatný nebo z podstatného nutně vyplývající s podmětem spojil aneb od něho oddělil; v druhém případě nutí mne zkušenost, nikoli pouhá úvaha logická, abych přísudek jako znak případný, který předmětu může náležeti a nenáležeti, s podmětem spojil aneb od něho oddělil.

Soudy, v prvém případě vzniklé, se zovou apriorické, poněvadž vyplývají z bytnosti věci souzené, která jest

dřívější, prior, než zkušenost; anebo nutné, poněvadž nutně jsou vyžadovány bytností, bez které předmět nemůže býti; aneb obecné, poněvadž ve všech případech mají platnost; aneb analytické, rozborné, poněvadž chceme-li se přesvědčiti o totožnosti anebo netotožnosti podmětu a přísudku, postačí podmět a přísudek rozebrati a porovnati; absolutné, poněvadž zkušeností nejsou podmíněny.

K soudům apriorickým čili analytickým náleží čtvero hlavních zákonů logických a soudy, přímo na těchto zákonech spočívající, na př.: Dvě veličiny třetí veličině se rovnající rovnají se mezi sebou. Co má platnost o všech věcech, platnost má též o některých. Sedm a pět jest dvanáct. Čára přímá jest nejkratší ze všech čar, jež mezi dvěma body danými mohou se vésti. Změnami tělesnými nemenší se množství hmoty. Kruh jest kulatý. Trojúhelník přímočarný jest obrazec, jehož úhly se rovnají 180°. Člověk jest živočich rozumný. Co jest nutno, je také skutečno. Podstata jest věc, jejíž bytnosti přísluší nebýti ve věci jiné. Co jest dobré, není zlé. Dobré jest činiti, zlého se stříci. Boha ctíti máme. Po blaženosti člověk nemůže nebažili.

Soudy v druhém případě vzniklé se zovou aposteriorické, poněvadž se čerpají ze zkušenosti, která jest pozdější, posterior, než bytnost věci, a sice ze zkušenosti vlastní buď zevnější anebo vnitrné; anebo případné, poněvadž bytností věci nejsou nutně vyžadovány; anebo částečné, poněvadž platnost mají jenom v některých případech; anebo synthetické, souborné, poněvadž přistoupiti musí důvod mimo bytnost věci ležící, aby o podmětu platil přísudek; anebo relativné, poněvadž zkušeností jsou podmíněny.

Příklady soudů aposteriorických čili synthetických: Já jsem. Já myslím. Já se raduji. Já vidím. Jsou tělesa. Jablko padá k zemi. Jest noc. Slunce ozařuje zemi. Sníh taje. Proud elektrický rozkládá vodu. Pára žene stroj. Jehla magnetická ukazuje k severu na severní polokouli. Rtuť naznačuje v barometru tlak vzduchu. Proudu elektrického užívá se v telegrafu. Lev se vrhá na člověka. Myši škodí domácnosti. Průměr kruhu obnáší 7 dcm. Trojúhelník jest na tabuli křídou vykreslen. Ovoce bylo větrem skláceno. Slepice hrabe. Lidé jsou lékaři. Lidé jsou bílé pleti. Lidé staví Boha nade všecko. Lidé mluví pravdu.

Toto rozdělení se týká soudů přímo zřejmých.

Že jsou nemožny synthetické soudy a priori a že jich není, dokazuje logika kritická proti Kantovi.

III. O větách.

Soudy jsme rozdělili na apriorické a aposteriorické, přihlížejíce toliko ku předmětu souzenému. Jsou však jiná rozdělení, kterým nemůžeme rozuměti, nerozumíme-li větám, kterými soudy se v řeči vyjádřují. Musí tedy logika vyšetřiti povahu vět, dříve než pokračuje rozdělujíc soudy; rozdělení vět logické bude zároveň rozdělením soudů. Aniž povaze soudu rozuměti můžeme, nerozumíme-li povaze vět. Ovšem bude úvaha o větách v logice logická, ne čistě mluvnická; mluvnice jest logice podřízena.

ČLANEK PRVÝ.

O povaze věty.

Věta jest soud slovy vyjádřený. Věta je tedy výraz soudu. Co tedy jest v soudu obsaženo, musí býti také ve větě: podmět, přísudek a spona. Je tedy forma věty: S jest P, S není P: Člověk jest živočich rozumný, člověk není zvíře.

Podmět věty je slovné vyjádření toho, kdo nebo co koná, nebo jest v nějakém stavu nebo má nějakou vlastnost. Jest tím jméno podstatné, přídavné, číslovka, zájmeno, nebo slovo nesklonné zpodstatnělé. Někdy není vyjádřen, ale rozumí se. Na př. Jsi hodný, totiž ty. V některých větách zdá se, že není podmětu, ku př. prší; avšak takové věty jsou existenční: dešť jest, tak že podmětem jest dešť a přísudkem jest, existuje.

Spona jest v soudě pomocné sloveso býti v přítomném čase. Avšak ve mnohých větách vyskytují se odchylky: Mladost radost — tu musíme doplniti: jest. Nesli, totiž jsou. Pták klade vajíčka — pták jest vajíčka kladoucí. Bůh stvořil svět — Bůh jest ten, jenž stvořil svět. Důše lidská po smrti nezanikne. Duše lidská jest bytost, která po smrti nezanikne. Přicházím — já jsem přicházející. Nikdo nás nenajal — nikdo není tím, jenž nás najal.

Přísudkem věty jest buď sloveso určité anebo jméno podstatné, anebo přídavné, anebo číslovka, anebo zájmeno.

Věta jest holá, jsou-li podmět a přísudek vyjádřeny výrazy, po jednom slově obsahujícími. Ve větách rozvinutých jsou podmět a přísudek omezeny a blíže označeny předmětem, příslovečným určením, přívlastkem a doplňkem; tu jsou jimi vyjádřeny pojmy méně obecné, anebo jedinečné.

Podmět, přísudek a jejich přímětky mohou býti vyjádřeny větami vedlejšími, které s větou hlavní tvoří větu složenou čili souvětí.

Ve větě kusé, elliptické není vše, čeho potřebí k úplnosti soudu. Logika žádá, aby nedostatek se hradil buď ze souvislosti řeci buď také z okolností jiných.

ČLÁNEK DRUHÝ.

Rozdělení vět.

Věty se rozdělují nejprve podle obsahu přísudku, podle rozsahu podmětu a podle vztahu a sice podle jeho jakosti, modality a dokonalosti. Po druhé se rozdělují podle jednoduchosti nebo složenosti podmětu a přísudku. Samo sebou se rozumí, že tato rozdělení se týkají také soudů, a sice nejen přímo zřejmých, ale také nepřímo zřejmých, jež jako závěry vycházejí úsudkem na jevo; proto budou obojí soudy za příklady voleny bez rozdílu.

Logika nezabývá se mluvnickým rozdělením vět na oznamovací, tázací, přácí a rozkazovací; uvažuje toliko věty oznamovací: S jest P, S není P, a pokládá větu tázací, přácí, rozkazovací za předmět věty oznamovací: Táži se, přeji si, rozkazuji.

1. Rozdělení vět podle obsahu přísudku.

Obsahem přísudku jest buď bytnost podmětu anebo jsoucnost jeho. Proto rozeznáváme věty bytnostné a existenční.

Bytnostná věta vyjádřuje bytnost podmětu buď podstatnou, která záleží z pojmu rodového: Trojúhelník jest obrazec geometrický, z pojmu rozdílového: Trojuhelník jest omezen třemi čarami, z pojmu přívlastkového, jenž z pojmu rodového a rozdílového nutně vyplývá: Trojuhelník drží v sobě tři úhly — buď případkovou, která záleží z pojmu případkového: Trojúhelník vykreslen jest na tabuli křídou.

Existenční věta vyjádřuje jsoucnost podmětu takto: Jsou podměty zevnějších zjevů, bytují, existují, jsou skutečny, jsou ve skutečnosti. Slyšme jiné příklady: Bůh jest. Jsou díla Ciceronova. Bývá duha. Byl, žil Napolenon I., císař francouzský. Prší = jest dešť. Jest zákon, který bytostem rozumným ukládá mravní povinnost a který přímo v jejich

přirozenosti, nepřímo v Bohu svůj základ má. Není člověka, jehož činové svobodní by nebyli příčetni. Jsou Římané, kteří za starých dob Římu prokázali služeb znamenitých. Jest prvoť životní, která od sil mechanických a chemických věcně a podstatně se liší.

Ve větě bytnostné zavinutě jest obsažena výpověď o jsoucnosti podmětu; neboť podmět jest pojem věcný, který představuje předmět, pokud jest sám o sobě, mimo mysl. Ovšem státi se může, že není věci, která podmětem jest vyznačena, anebo že podmět znamená bytost mythologickou; přece však i tu jsoucnost věci pojmem podmětovým vyjádřené předpokládáme, činíce rozdíl mezi jsoucností mylnou, mythologickou a pravdivou,

Bytnost přísudkem vyjádřená přivlastňuje se ve větě kladné podle celého svého obsahu t. j. podle všech znaků, v obsahu jsoucích, i souborně vzatých i jednotlivých, Na př. člověk jest živočich; člověku příslušejí všecky znaky živočicha, i souborně vzaté i jednotlivé. Avšak ve větě záporné zapírá se o podmětu veškerý obsah přísudku souborně vzatý, ale nezapírají se všecky jednotlivé znaky. Na př. člověk není zvíře; o člověku se zapírá celý soubor znaků přísudkových, ale nikoli všecky znaky jednotlivé, jelikož jemu přísluší býti živočichem.

2. Rozdělení vět podle rozsahu podmětu.

Rozsah čili ličnost, kvantita věty řídí se výhradně podle rozsahu podmětu. Věta jest obecná, částečná, jedinečná, je-li podmět obecný, částečný, jedinečný. Na př. Všecky básně mají přispívati k pravé vzdělanosti; některé básně škodí mnohým čtenářům ve příčině mravů; Božská komedie Danteova se skládá ze tří částí. Anebo; žádný lučebník není nevědom rozdílu mezi kyselinou a zásadou; mnozí lučebníci nezabývají se obojí lučbou, organickou a neorganickou: lučebník Liebig neupírá rostlinám a zvířatům prvotě životní, od sil mechanických a fysických věcně a podstatně rozdílné.

Věty jedinečné možno družiti k obecným; neboť jako ve větě obecné přísudek platnost má o celém rozsahu podmětovém, tak ve větě jedinečné přísluší přísudek pojmu podmětovému, jenž sám sobě jest celým rozsahem. Proto lze věty děliti na obecné a částečné.

Obecnost věty, bez jedinečnosti míněná, jest trojí: metafysická, na př. kruh jest kulatý; fysická, na př. oheň pálí; morální, na př. rodičové milují své dítky. Prvá jest naprostá nepřipouštějíc žádné vyjimky; kulatost nelze

nikdy a nikterak odloučiti od kruhu, nemá-li kruh přestati býti kruhem. Druhá není naprostá, jelikož nespočívá na vnitrné přirozenosti podmětu, ale jest podmíněna zachovávaním zákonů fysických, které Bůh, původce přírody, tvorům Svým svobodně ustanovil a svobodně zachovává, tak že podle Své všemohoucnosti, moudrosti a svobody může od zákonů fysických učiniti úchylku jako nějakou výjimku při zvláštních okolnostech z příčin důležitých neruše celkového řádu přírodního. Třetí, o lidech, mravně jednajících, platnost mající, není naprosto nutná, jelikož lidé ve svém životě morálním nepodléhají nutnosti fysické, ale jest podmíněna svobodným šetřením zákonů morálních, tak že připouští výjimky, jež jsou větší a četnější, než při obecnosti fysické.

Věty obecné, částečné a jedinečné mají rozsah určitý. Než jsou také věty rozsahu neurčitého, na př. lidé milovali více tmu než světlo; podmět není opatřen výrazem synkategorematickým. Této neurčitosti stříci se přikazuje logika tomu, kdo nechce blouditi; proto musíme podmět opatřiti výrazem; všichni anebo někteří. Výraz: všichni volíme, je-li přísudek věty podstatnou vlastností podmětu; výraz: někteří volíme, je-li přísudek vlastností podmětu případkovou. Na př. lidé jsou rozumní — všichni lidé jsou rozumní; lidé jsou lháři — někteří lidé jsou lháři; ryba mláďat nekojí — žádná ryba mláďat nekojí; ssavci se nestěhují — někteří ssavci se nestěhují.

3. Rozdělení vět podle jakosti vztahu.

Věty dělíme podle jakosti vztahu na kladné a záporné

V kladné větě tvrdí se o podmětu přísudek, v jehož rozsahu jest rozsah podmětu uznán zahrnutým: Průřez dvou rovin jest přímka. Pštros i koně překoná během. Duše lidská jest k obrazu Božímu stvořena. Bůh může zlo fysické voliti prostředkem k dosažení dobra.

V záporné větě zapírá se podmětu přísudek, v jehož rozsahu není rozsah podmětu uznán zahrnutým: Nepociťujeme obyčejně tlaku vzduchového. Těleso pružné v jistých mezích se neláme. Hmota není věčná. Člověk není sám sobě cílem nejvyšším.

4. Rozdělení vět podle rozsahu podmětu a jakosti vztahu.

Spojíme-li rozdělení podle rozsahu podmětu a rozdělením podle jakosti vztahu, obdržíme:

1. věty obecně kladné: všecka S jsou P, S a P. Všichni ssavci mají teplou, červenou krev. Sem náleží také věta jedinečná: Sokrates jest filosof.

2. věty obecně záporné: Žádné S není P, SeP. Žádná ryba nekojí mláďat. Sem náleží také věta jedinečná: Aristoteles není dějepiscem. Všechna S nejsou P není větou obecně zápornou, ano není žádnou větou určitou.

3. věty částečně kladné: některá S jsou P, SiP. Někteří ssavci se stěhují.

4. věty částečně záporné: některá S nejsou P, SoP. Někteří ptáci nelítají.*)

SaP má platnost, 1. kryjí-li se S a P mezi sebou úplně. S≅P. Každý člověk jest živočich rozumný. Každý živočich rozumný jest živočich svobodnou vůli mající. 2. Je-li podmět S pojem podřaděný čili nižší, přísudkem P, pojmem nadřaděným čili vyšším objat. S < P. Všichni slepýši jsou ještěři krátkojazyční. Všecky tony vznikají zhušťováním a zřeďováním vzduchu pravidelně se střídajícím.

SeP má platnost, vylučuje-li se podmět S od přísudku P, buď že S a P jsou jako dva druhy v rozsahu rodu, anebo jako dva pojmy obsahem zcela netotožné v rozsahu pojmu přesažného: bytce. S — P. Žádná měď není železem. Žádná ctnost není příbytkem.

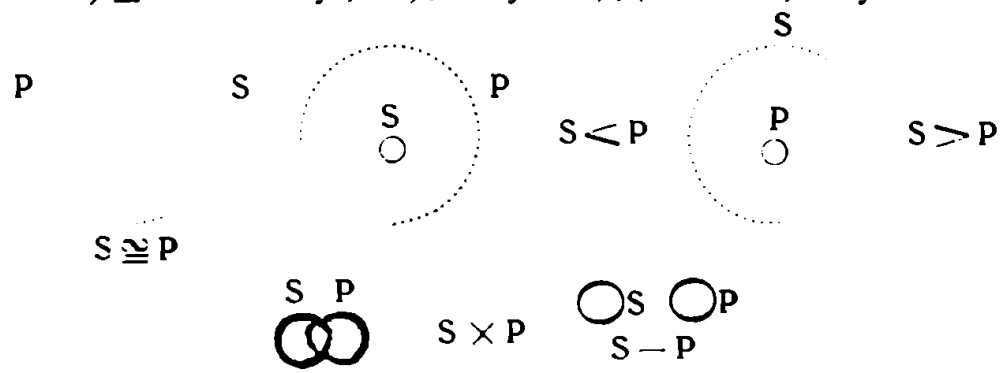
SiP má platnost, 1. kryjí-li se S a P mezi sebou úplně S ≅ P. Někteří lidé jsou živočichové rozumní. 2. Je-li podmět S přísudkem P objat S < P. Někteří slepýši jsou ještěři krátkojazyční. 3. Je-li přísudek P podmětem S objat S > P. Některé rostliny buněčné jsou houby. 4. Křižuje-li se podmět S s přísudkem P. S × P. Někteří ptáci dají se ochočiti.

SoP má platnost, 1. vylučuje-li se podmět S od přísudku P. S — P. Některé měďě nejsou železa. 2. Je-li přísudek P podmětem S objat. S > P. Některé rostliny buněčné nejsou houby. 3. Křižuje-li se podmět S s přísud- P. S × P. Někteří ptáci nedají se ochočiti.**)

---

*) *affirmo, nego*, tvrdím, zapírám.

**) ≅ znamená krytí, <) > objímání, × křižování, — vylučování.



1. Při S ≃ P jsou věty: SaP, SiP.
2. Při S < P jsou věty: SaP, SiP.
3. Při S > P jsou věty: Sip, Sop.
4. Při S × P jsou věty: Sip, SoP.
5. Při S — P jsou věty: SeP, SoP.

SaP jest při: S ≃ P, S < P.
SeP jest při: S — P.
SiP jest při S ≃ P, S < P, S > P, S × P.
SoP jest při S — P, S > P, S × P.

Jaké věty vznikají, učiníme-li přísudek podmětem a podmět přísudkem?

S ≃ P mění se obratem v P ≃ S. Tu máme věty: PaS, PiS.

S < P mění se obratem v P > S. Tu máme věty: PiS, PoS.

S > P mění se obrotem v P < S. Tu máme věty: PaS, PiS.

S × P mění se obratem v P × S. Tu máme věty: PiS PoS.

S — P mění se obratem v P — S. Tu máme věty: PeS, PoS.

Je tedy:

PaS při S ≃ P, S < P.
PeS při S — P.
PiS při S ≃ P, S < P, S > P, S × P.
PoS při S < P, S × P, S — P.

Kterak se určí poměr podmětu ku přísudku?

SaP se vyskytuje v prvém případě krytí S s P a v druhém případě podřaděnosti podmětu S. Můžeme-li učiniti větu: PaS, jest S ku P v poměru krytí: S ≃ P. Pakli však pravdiva jest věta: PoS, jest S ku P v poměru podřaděnosti: S < P.

SeP se vyskytuje toliko v pátém případě vyloučení S od P. Proto nelze pochybovati o poměru vyloučení S od P

SiP se vyskytuje v poměru prvém, druhém, třetím a čtvrtém. Můžeme-li učiniti větu SaP a PaS, jest S ku P v poměru prvém; pakli můžeme učiniti větu SaP a PoS, jest S ku P v poměru druhém, podřaděnosti. Můžeme-li učiniti větu SoP a PaS, jest S ku P v poměru třetím, nadřaděnosti; pakli můžeme učiniti větu SoP a PoS, jest S ku P v poměru čtvrtém, křižování.

SoP se vyskytuje v poměru třetím, čtvrtém a pátém. Můžeme-li učiniti větu SeP, jest S ku P v poměru pátém;

můžeme-li učiniti větu SiP a PaS, jest S ku P v poměru třetím; můžeme-li učiniti větu SiP a PoS, jest S ku P v poměru čtvrtém.

5. Rozdělení vět podle modality vztahu.

Modalita vztahu záleží v míře, v jaké myslící lne ke vztahu podmětu k přísudku, a vyskytuje se ve větě, která vyjádřuje buď mínění anebo jistotu.

Mínění se jeví tehdy, když člověk jakkoli prázden není obavy a váhavosti, přece přihlížeje k platnějším a závažnějším důvodům, z nichž vysvítá pravda vztahu podmětu ku přísudku, než jsou důvody protivné, z nichž vysvítá nepravda vztahu, ku pravdě vztahu přisvědčuje. Věty, jež vyjádřují mínění, se zovou problematické, ku pravdě podobné, důvodné, věty z možnosti a jsou naznačeny slovy: snad, může býti, ku pravdě se podobá. Na př. Snad souvisí severní záře s magnetismem zemským. Může býti, že desítiletá válka trojanská, v Iliadě líčená, skutečně se udála v hlavních rysech. Ku pravdě se podobá, že národové afričtí účastnými se stanou vzdělanosti křesťanské.

Jistota jeví se tehdy, když člověk bez obavy a váhavosti lne ku poznanému vztahu podmětu k přísudku. Spočívá-li jistota na evidenci čili zřejmosti zevnější, vznikají věty ze skutečnosti, věty assertorické; pakli spočívá na zřejmosti vnitrné, vznikají věty z nutnosti, věty apodiktické.

Zevnější evidence vět assertorických jest přímá, vyplývá-li z vlastní zkušenosti, kterou mám o zevnějšku (zkuš. zevnější) anebo o svém nitru (zkuš. vnitrná). Na př. Nyní před mýma očima taje sníh; nyní myslím na rodiče s úctou a vděčností. Jest nepřímá,, věnuji-li svědectví zaručenému víru buď přirozenou anebo nadpřirozenou. Přirozeně jest zaručeno, že Attila, král Hunů, v pátém století Evropu pustošil a na rovinách katalaunských byl poražen. Nadpřirozeně zaručeno, že jest jeden Bůh ve třech osobách.

Vnitrná evidence vět apodiktických jest přímá, poskytují-li ji zásady a priori samozřejmé, důkazu nepotřebné a neschopné. Na př. Dvakrát dvě jsou čtyři. Není účinku bez příčiny. Jest nepřímá, poskytují-li ji pravdy, jež z úsudku vyplývají. Na př. Jest Bůh. Duše lidská jest podstata jednoduchá, povahy duchové, nesmrtelná.

6. Rozdělení vět podle dokonalosti vztahu.

Podle způsobu zcela dokonalého anebo méně dokonalého, jakým vztah podmětu k přísudku určujeme, rozeznávají se věty dokonalé, kategorické a méně dokonalé.

a) Věty dokonalé, kategorické.

Věta dokonalá, kategorická čili rozhodná naprosto vypovídá, že jest vztah, a určitě jeden pojem činí kladně anebo záporně přísudkem podmětu: S jest P, S není P. Právem pokládá filosofie křesťanská za základ a cíl našeho poznání větu kategorickou, kterou jsou podmíněny všecky věty nedokonalé a ku které tyto směřují; má-li býti stavba našeho poznání pevná, musí předcházeti pevný základ, kterým jest věta kategorická. Proto pravdě odporuje filosofie protikřesťanská, vykládajíe kategorickou větu, větu dokonalou, větou hypothetickou, větou nedokonalou. Neznamená tedy věta: SaP tolik co: Je-li S, jest P, aniž věta: S jest tolik co: Je-li vůbec něco, jest S. Takový výklad činí všeliké poznání dokonalé a pravdivé nemožným, vede k pochyblivosti všeobecné a odporuje skutečnému životu, ve kterém lidé vůbec nečiní kategorické věty bytnostné a existenční ve smyslu vět hypothetických. Kromě toho předpokládá věta hypothetická věty kategorické, jejichž formu má. Posléze mysliti nelze, že jsoucnost určitá a skutečná, jakou vypovídá věta kategorické, závisí na jsoucnosti neurčité a možné, jakou vypodá věta hypothetická; právě naopak jsoucnost tato závisí na jsoucnosti oné.

Posud jsme měli samé věty kategorické; proto není třeba o nich se šířiti.

b) Věty nedokonalé.

Poněvadž věta kategorická jest dokonalá ve dvou příčinách, jsou tři věty nedokonalé, z nichž první, hypothetická, postrádá dokonalosti prvé, druhá, disjunktivná, postrádá dokonalosti druhé, třetí, hypotheticko-disjunktivná, postrádá dokonalostí obou.

c) Věty hypothetické.

První věta nedokonalá, hypothetická čili podminečná, vypovídá s podmínkou, že jest vztah, a činí určitě jeden

pojem přísudkem podmětu. Je-li H (hypothesis, podminka), jest T (thesis, položka).

Podminka a položka mají formu dvou vět kategorických buď bytnostných anebo existenčních: Je-li voda kalná, nevidíme dna nádoby, ve které jest voda; je-li vina, jest i trest. Avšak věta hypothetická nesestává ze dvou vět kategorických.

V logice se mluví o větě hypothetické, poněvadž se vykládá její význam, kdežto v mluvnici se mluví o souvětí hypothetickém, poněvadž se přihlíží k formě. V souvětí hypothetickém, jež sestává z věty řídící, položku vyjádřující, a z věty vedlejší, podmínku vyjádřující, na jejímž splnění položka závisí, považuje mluvnice větu vedlejší, podminkovou, za příslovečnou větu příčinnou. Avšak logika žádá, aby mezi mluvnickým souvětím hypothetickým a souvětím příčinným činil se rozdíl. Příklad souvětí onoho: Burácí-li silný vítr, duby se kácejí; příklad souvětí tohoto: poněvadž burácí silný vítr, duby se kácejí. V obojím souvětí jest svazek příčinný; avšak v hypothetickém jest pouze myšlený, ve příčinném skutečný. Souvětí příčinné jest zkrácený úsudek; celý zní takto: Burácí-li silný vítr, duby se kácejí (návěsť hořejsí); avšak nyní burácí skutečně vítr (návěsť dolejší); proto nyní skutečně duby se kácejí (závěr.)

Také mezi souvětím hypothetickým a časovým činiti se musí v mluvnici rozdíl, logikou stanovený: Burácí-li vítr, duby se kácejí; když burácí vítr, duby se kácejí. Souvětí ono jest v logice soud čili věta hypothetická, nedokonalá, ve větě kategorické úsudkem, jak uslyšíme, dokonalosti docházející. Souvětí toto jest soud čili věta kategorická, ve které přísudek, v hlavní větě obsažený, jest blíže určen příslovečnou, vedlejší větou časovou.

d) Patero rozdělení věty hypothetické.

Věta hypothetická se dělí:

A) na přímo zřejmou a nepřímo zřejmou. V oné vyplývá položka z podminky bezprostředně: Dostane-li se hmota nějakou silou okamžitou do běhu, setrvá v něm a bude se pohybovati setrvačností svou potud rovnoměrně, pokud jiná síla tento běh její nepřeruší. V této vyplývá položka z podminky prostředně: Postaví-li se v ohnisku parabolického zrcadla žhavý předmět, zapaluje se v ohnisku druhého zrcadla parabolického, nedaleko a naproti prvnímu postaveného jiný předmět hořlavý. Ve větě nepřímo zřejmé jest vynechána položka z podminky přímo vyplý-

vající, která opět jest podmínkou položky vynechané atd., až posléze přijdeme k podmínce, ze které vyplývá položka věty nepřímo zřejmé.

B) Na apriorickou a aposteriorickou. Ve větě hypothetické jest myšlenka, podmínkou vyjádřená, důvodem myšlenky, položkou vyjádřené, poznatkovým, kterýžto důvod jest ve skutečnosti buď důvodem věcným, příčinou anebo následkem věcným, účinkem. Na př.: Neposloucháš-li rodičů, když jich poslouchati máš, urážíš nejen auktoritu jejich, nýbrž také auktoritu Boží; neposlušnost jest urážky důvodem věcným, příčinou. Má-li strom ovoce, kvetl; ovoce, důvod květu poznatkový, jest ve skutečnosti věcný následek květu, tedy účinek. Ve větě apriorické jest podmínka důvodem věcným, příčinou: Vržena-li jest hmota do výše, působí na běh její tíže ve směru protivném tak dlouho, až jej zruší. Ve větě aposteriorické jest podmínka následkem věcným, účinkem: Zvedá-li se puklice papinského hrnce, vaří se v něm voda.

C) Na obecně kladnou: Je-li H anebo není-li H, jest vždycky T;

obecně zápornou: Je-li H anebo není-li H, není nikdy T;

částečně kladnou: Je-li H anebo není-li H, jest někdy T;

částečně zápornou: Je-li H anebo není-li H, není někdy T.

Podmínka a položka mají se k sobě poměrem krytí, objímání podmínky položkou, objímání položky podmínkou, křižování, vylučování. Při prvním a druhém poměru jest věta hypothetická obecně a částečně kladná; při třetím a čtvrtém částečně kladná a částečně záporná; při pátém obecně a částečně záporná. Příklad 1. poměru: Pozorujeme-li rozumně věc, která svou vnitrnou dobrotou vyniká, máme vždycky, také někdy na ní pravé zalíbení duchové a dostává se nám pravé rozkoše duchovní, ač jí úmyslně nehledáme. 2. pom.: Prochází-li paprsek hranolem, vždycky, také někdy světlo se rozptyluje,. 3. pom.: Otáčí-li se kolo vodní, někdy jest hnáno a někdy není hnáno vodou vrchní. 4. pom.: Koná-li člověk práci tělesnou, někdy na svém těle bere škodu, někdy nebere. 5. pom.: Padá-li obraz předmětu před sítnici oční, nikdy, také někdy nelze předmět jasně viděti. Známe-li tedy poměr podmínky k položce, můžeme učiniti příslušné věty hypothetické. A naopak je-li dána věta hypothetická, můžeme pomocí věty druhé, ji provázející a pomocí vět hypothetických, ve kterých jest podmínka položkou a po-

ložka podmínkou, určiti poměr podmínky k položce, jak jsme určovali poměr podmětu k přísudku vět kategorických.

D) Na problematickou, assertorickou a apodiktickou. Podnikne-li můj přítel, co zamýšlí, snad dojde svého cíle. Je-li voda kalná, jistě nevidíme dna. Prochází-li paprsek hranolem, musí světlo se rozptýliti.

E) Podle jakosti podmínky rozeznáváme čtvero souvětí hypothetických. V prvním souvětí klade mluvící s určitostí podmínku, ale nedává na jevo, zdali ji považuje za splnitelnou či nesplnitelnou: Nemáš-li prostředků, marně se namáháš, abys cíle došel. V druhém souvětí klade mluvící s určitostí podmínku, ale dává na jevo, že jest nesplnitelná: Kdybys měl prostředků, cíle bys došel; ale nemáš jich, proto cíle nedojdeš. Ve třetím souvětí klade mluvící s určitostí podmínku; ale okolnostem těm kterým zůstavuje, aby rozhodly, je-li splnitelná či nesplnitelná: Jestliže máš prostředků, cíle dojdeš. Ve čtvrtém souvětí klade mluvící podmínku jako své vlastní, osobní mínění, jež právě tak jest splnitelno, jako nesplnitelno: Kdybys snad měl prostředků, došel bys snad cíle; snad ani jich nemáš.

Úsudkem hypothetickým se stává věta hypothetická kategorickou.

e) Věty disjunktivné.

Druhá věta nedokonalá, disjunktivná čili rozlučovací, naprosto určuje, že jest vztah, ale neurčitě z více pojmů jeden činí přísudkem podmětu: S jest buď P, buď $P_{,,}$ buď $P_{,,,}$. Tu víme s jistotou, že pojmu S přísluší přísudek rodový P, ale nevíme, který ze druhů pojmu P podřaděných a mezi sebou se vylučujících P, $P_{,,}$ $P_{,,,}$ má platnost. Příklady: Zjev, kterým tento umělec nyní názorně předmět krásný představuje, náleží buď k objektivnému světu zevnějšímu buď vniternému životu umělcovu. Tento čin lidský, ze svobodné vůle vycházející, hoden jest buď chvály buď hany. Tento veleop, kterého mám před sebou, jest buď šimpanz buď orangutang buď gorilla.

Věta rozlučovací liší se od věty rozdělovací čili distributivné, dokonalé věty kategorické, ve které se určuje rozsah přísudku takto: Všecka S anebo některá jsou dílem P, dílem $P_{,,}$ dílem $P_{,,,}$: Všecky rostliny jsou dílem výtrusné, dílem semenné; všichni obratlovci jsou dílem ryby, dílem obojživelníci, dílem plazi, dílem ptáci, dílem ssavci. Příslušné věty rozlučovací jsou: Každá jednotlivá rostlina anebo tato rostlina, kterou mám před sebou, jest

buď výtrusná buď semenná; každý obratlovec jednotlivý anebo tento obratlovec, kterého mám před sebou, jest buď ryba, buď obratlovec buď plaz buď pták buď ssavec.

Ze soudu rozlučovacího vyplývají důsledkem věty hypothetické. Na př.: Tato rostlina jest buď výtrusná buď semenná; je-li výtrusná, není semenná; není-li výtrusná, jest semenná; je-li semenná, není výtrusná; není-li semenná jest výtrusná.

Úsudkem disjunktivným stává se věta disjunkivná kategorickou.

// Věty hypotheticko-disjunktivné.

Věta hypotheticko-disjunktivná spojuje nedokonalost věty hypothetické s nedokonalostí věty disjunktivné, jelikož podminečně určuje, že jest vztah a neurčitě činí jeden ze dvou nebo více pojmů přísudkem: Je-li H, jest S buď P, buď $P_{,,}$ buď $P_{,,,}$. I zde nutno činiti rozdíl mezi hyp. rozlučovacím a hyp. rozdělovacím.

V. hyp. rozlučovací: Praví-li tento aesthetik, že samovražda jest vznešená, nerozumí buď vznešenosti buď samovraždě buď ani vznešenosti ani samovraždě. Příslušná v. hyp. distributivná: Praví-li se, že samovražda jest vznešená, příčinu tohoto tvrzení nalézáme někdy ve špatném pochopení vznešenosti anebo ve špatném pochopení samovraždy anebo ve špatném pochopení vznešeností a samovraždy. — V. hyp. disjunktivná: Uvažuješ-li nyní dobro, jež máš nyní činiti, a zlo, jehož se máš nyní stříci, svobodnou vůlí se rozhodneš buď pro dobro buď pro zlo. Příslušná v. hyp. distributivná: Uvažujeme-li vůbec dobro, jež máme činiti, a zlo, jehož se máme stříci, svobodnou vůlí se rozhodneme někdy pro dobro, někdy pro zlo.

Jako z vět čistě disjunktivných, tak i z vět hypotheticko-disjunktivných vyplývají důsledkem věty hypothetické. Jestliže člověk tento zapálil toto stavení, jednal buď neopatrně buď zlomyslně — jednal-li neopatrně, nejednal zlomyslně; nejednal-li neopatrně, jednal zlomyslně; jednal-li zlomyslně, nejednal neopatrně; nejednal-li zlomyslně, jednal neopatrně.

Úsudkem hypotheticko-disjunktivným stává se věta hypotheticko-disjunktivná kategorickou.

7. Rozdělení vět podle složenosti.

Podle složenosti rozeznáváme věty jednoduché a složené.

a) Věty jednoduché.

Věta jednoduchá jest věta, jejíž všichni členové jsou prosté výrazy slovné a tedy žádný člen sám není výrazem větným. Na př. Pára žene stroj. Ze žitné mouky pečeme chutný chléb.

Jest buď holá buď rozvitá čili rozšířená.

Ve větě holé jsou podmět a přísudek výrazy jednoduché. Na př. Bůh jest. Bůh jest věčný. Člověk myslí.

Ve větě rozvité jsou buď podmět buď přísudek buď oba tito členové věty výrazy složitými. Části rozvíjející jsou ve větě tyto: předmět (pohané slouží modlám); příslovečné určení místa (muž zlý vede přítele svého cestou nedobrou), času (Afrika je dosud málo známá), způsobu (pole leží ladem), vztahu (země jest bohata na ovoce), míry (hněv bez vlády málo vadí), původce (od Boha všecko dobré pochodí), prostředku (Bůh řekl skrze proroka), látky (nádoba jest z hlíny učiněna), důvodu (pro pravdu se lidé nejvíce hněvají), účelu (učiním to pro dobrou vůli), podmínky (při zlém návyku ctnost nemá vzniku); přívlastek (lež má krátké nohy); doplněk (chlapec chodí bos).

b) Věty složené.

Ve větě složené čili souvětí spojují se dvě věty nebo i více v jednotu souvětnou. Rozeznáváme souvětí souřadné, ve kterém v jednotu souvětnou se spojují věty hlavní, a souvětí podřadné, ve kterém v jednotu souvětnou se spojují věty hlavní a vedlejší.

c) Souvětí souřadné.

Souvětí přísudkem slučovací spojuje v přísudcích části obsahu téhož podmětu: Kostík jest prosvitavý, prvek vosku podobný, zapáchá česnekem, na vzduchu se rychle okysličuje a kouří. Souřadné souvětí přísudkem slučovací lze proměniti v podřadné souvětí podmětem slučovací: Prvek, který jest prosvitavý, vosku se podobá, česnekem zapáchá, na vzduchu rychle se okysličuje a kouří, jest kostík.

Souvětí výčetné vyčítá části rozsahu podmětového, kterým přísluší týž přísudek: I houby i řasy i mechy i kapradí jsou rostliny. Souvětí výčetné lze proměniti v souvětí rozdělovací: Rostliny jsou dílem houby, dílem řasy, dílem mechy, dílem kapradí.

V souvětí slučovacím spojeny bývají také věty, jež podobností anebo časem souvisíce tvoří celek, jakož i věty o různém podmětu a přísudku. Na př. Růže při trní se rodí, radost po žalosti chodí. Viděl jsem a uvěřil jsem. Napřed se mlátí, potom se platí. Země byla pustá a tma byla nad propastí. Ani oko nevidělo, ani ucho neslyšelo.

Protivou souvětí slučovacího a výčetného jest souvětí odporovací, ve kterém se vyskytují různé, sobě odporné, mezi sebou nesrovnatelné předměty, vlastnosti, děje. Na př. Duše lidská myslí, ale duše zvířecí nemyslí. Svornost jest prospěšná, ale nesvornost jest škodlivá. Některé ssavce lze ochočiti, ale některé nelze. Litera zabíjí, ale duch oživuje. Lékař léčí, ale Bůh uzdravuje. Neprosím, ale práva svého žádám

Zvláštním druhem souvětí odporovacího jest souvětí přípustkové, ve kterém ze dvou vlastností nebo dějů, jež mohou a nemusí příslušeti témuž podmětu, jedno podmětu se přivlastňuje, druhé upírá. Na př. Jsi sice bohatý, ale moudrý nejsi. Nemohu sice kovati, ale aspoň pomáhám dýmati. Souvětí přípustkové může býti také podřadné: Ačkoli nejsi bohatý, přece nejsi moudrý. Třeba že nemohu kovati, aspoň pomáhám dýmati.

O souvětí příčinném a výsledném jedná logika při úsudku.

d) Souvětí podřadné.

V souvětí podřadném vyslovuje věta podmětná podmět své věty řídící. Na př. Kdo jinému jámu kopá, sám do ní padá.

Věta předmětná vyslovuje předmět své věty řídící. Na př. Co v srdci nosíme, o to se bojíme.

Podobně věta příslovečná místní (Kam strom nahýbáš, tam roste), časová (Netrať naděje, když se zle děje), způsobu a míry (Jak řídká je moudrost, tak řídké je pravé přátelství — Odběhl od nás, co by kamenem dohodil).

O příslovečné větě důvodové, účinkové a účelné jedná logika při úsudku.

Příslovečná věta přípustková jest pojednána při souvětí souřadném.

Příslovečná věta podmínková jest vyložena při větě hypothetické. Než potřeba káže zmíniti se o složené větě hypothetické: slučovací a výčetné.

Slučovací věta hypothetická zní obecně takto: Je-li H, jest a, b, c. Obsah položky jest rozložen. Na př. Není-li právo občanské založeno na náboženství, nutně pozbývá všeliká auktorita platnosti, nutně jest dovolena revoluce, nutně jest majetek ohrožen. Může také býti obsah podmínky rozložen. Na př. Obohacuje-li člověk rozum svůj poznáním pravdy, šlechtí-li svou vůli jednáním mravním a odnáší-li své poznání a jednání k Bohu: nemůže nikdy minouti se s cílem svého žtvota.

Výčetná věta hypothetická zní obecně takto: I je-li H, i je-li $H_{,,}$ i je-li $H_{,,,}$, jest T. Rozsah podmínky jest rozložen. Na př. 1. učíš-li nevěře, i tvoříš-li díla nemravná, lživě krásná, i vychováváš-li podle zásad nepravdivých a nemravných: vždycky velikou škodu působíš společnosti lidské. Může také býti rozložen rozsah položky. Na př. Je-li syn nezdárný, pokazila jej snad někdy přílišná přísnost rodičů, někdy přílišná shovívavost.

Věta přívlastková připojuje ku jmenu podstatnému své věty řídící přívlastek, který buď prostě vysvětluje anebo úzce s větou řídící souvisí! Město, v němž bydlíme, jest těsné. Neztrácejme naděje, že pravda zvítězí.

Věta doplňková vyjadřuje doplněk své věty řídící. Nikdy se nestanu, čím ty jsi. Není vše takové, jak bychom si přáli.

e) Věty zdánlivě jednoduché.

Věty zdánlivě jednoduché, skutečně složené jsou tyto:

1. Věta záporně slučovací. Nikdo nemůže zároveň sloužiti Bohu a mamoně = Slouží-li někdo Bohu, neslouží mamoně; slouží-li mamoně, neslouží Bohu.

2. Věta výlučná. Ty jediný jsi Bůh = Ty jsi Bůh; nikdo jiný není Bohem.

3. Věta výminečná. Pošetilý nic nechválí, leč co sám činí = Pošetilý chválí, co sám činí, ale nechválí, co jiný činí.

4. Věta porovnávací. Kdo mne tobě vydal, větší má hřích = Ty máš hřích, a kdo mne tobě vydal, má také hřích; ale hřích tohoto jest větší.

5. Věta důrazná, reduplikativná. Člověk jako člověk myslí = Člověk pokud jest člověk, pokud specificky se liší od zvířete, myslí.

ČLANEK TŘETÍ.

Vespolné vztahy vět touže látkou opatřených.

Důsledky.

Při všech způsobech rozdělení vět uvažovali jsme také jejich vespolné vztahy. Zbývá ještě vespolek vztahovati věty, touže látkou opatřené.

Poměr takových vět jest buď totožnost, která se zove též rovnomocnost, buď netotožnost. Netotožnost pozorujeme buď u vět, jejichž dva hlavní pojmy tytéž mají touž platnost, tak že podmět jednoho jest podmětem druhého a přísudek jednoho jest přísudkem druhého, a jež od sebe se různí buď ličností, buď jakostí, buď ličností a jakostí, anebo u vět, jejichž pojmy tytéž přemístěním platnost mají nestejnou, tak že podmět jednoho jest přísudkem druhého a přísudek jednoho podmětem druhého. Toto přemístění jest buď bezprostřední (SaP—Pis), buď soudem rovnocenným sprostředkované (SaP—nonPeS). Dále porovnávati jest věty, modalitou se různící. Posléze všecky tyto vztahy sestaveny budou v jeden celek.

Totožnost čili rovnomocnost vět.

Rovnomocnost se vyskýtá:

1. mezi dvěma větami, z nichž druhá z první vzniká dvojím záporem, jenž platnost první věty nikterak neruší, jelikož samozřejmo jest, že dvojí zápor činí klad.

Ve větě kategorické klade se jeden zápor do jakosti, druhý do přísudku: Všecka S jsou P. Žádné S není non P, čili není tím, co není P. Žádné S není P jest věta o jednom záporu.

Ve větě hypothetické kladou se oba zápory do položky: Je-li H anebo není-li H jest vždycky T — Je-li H anebo není-li H, není nikdy nonT, čili nestává se nikdy, aby nebylo T. V položce: nikdy není T jest jenom jeden zápor. Podminka druhé věty hypothetické musí zůstati táže, jaká jest ve větě první.

Jakost druhé věty kategorické nebo hypothetické jest protivná jakosti věty první, ale ličnost jest v obou táže.

Rovnomocnost těchto vět záleží v tom, že s pravdou první jest spojena pravda druhé, s nepravdou první nepravda druhé, s pravdou druhé pravda první, s nepravdou druhé nepravda první.

Jest pravda: Má-li člověk rozum a svobodnou vůli, má jeho duše povahu duchovou. Je také pravda: Má-li

člověk rozum a svobodnou vůli, není jeho duše nikterak bez povahy duchové.

Jest pravda: Žádná společnost lidská není bez náboženství. Je také pravda: Každá společnost lidská má náboženství.

Není pravda: Některé věci podmíněné mají ve své bytnosti samé dostatečný důvod své jsoucnosti. Není také pravda: Některé věci podmíněné nejsou takovými, aby neměly ve své bytnosti samé dostatečný důvod své jsoucnosti.

Není pravda: Chce-li člověk cíle dojíti, někdy nehledá prostředků náležitých. Není také pravda: Chce-li člověk cíle dojíti, někdy se stává, že nehledá prostředků náležitých.

2. Mezi větou výčetnou, složenou a větami, jež jsou jejími složkami. Rovnomocnost záleží v tom, že s pravdou nebo nepravdou věty výčetné spojena jest pravda nebo nepravda složek a s pravdou nebo nepravdou složek pravda nebo nepravda věty výčetné.

Jest pravda: I básnictví i hudba i malířství i sochařství i řezbářství jsou umění krásná. Je také pravda: Básnictví jest um. kr.; hudba jest um. kr.; malířství jest um. kr.: sochařství jest um. kr.; řezbářství jest um. kr. Taktéž naopak.

Není pravda: I vytkne-li si člověk za cíl nejvyšší svou slávu vlastní, i baží-li snahou hlavní a jedinou po penězích, i požívá-li nemírně rozkoší smyslných, vždycky jest účasten pravé blaženosti. Není také pravda: Vytkne-li si atd., vždycky jest úč. atd.; baží-li atd., vždycky jest úč.; požívá-li atd., vždycky jest úč. atd. Taktéž naopak.

3. Mezi větou rozdělovací a jejími složkami. Rovnomocnost záleží v tom, že pravdě věty rozdělovací jak obecné tak částečné odpovídá pravda její složek, vět částečných, a že pravdě složek, vět částečných odpovídá pravda věty rozdělovací částečné, není-li pojmy přísudkovými rozsah vyčerpán, obecné, pakli jest vyčerpán.

Jest pravda: Všecky rostliny dvojděložné jsou dílem bezkorunné, dílem srostloplátečné, dílem prostoplátečné. Je také pravda: Některé rostliny jsou bezk., některé jsou srostopl., některé jsou prostoplátečné.

Jest pravda: Některé opice jsou drápkaté; některé jsou ploskonosé; některé jsou úzkonosé. Rozsah vyčerpán. Je také pravda: Všecky opice jsou dílem drápkaté, dílem ploskonosé, dílem úzkonosé.

Jest pravda: Ponoří-li se pevné těleso do kapaliny, někdy v ní padá ke dnu. Ponoří-li se atd., někdy se v ní

vznáší. Rozsah není vyčerpán Je také pravda: Ponoří-li se atd., snad (ne zajisté) někdy v ní padá ke dnu, někdy se vznáší.

4. Mezi větou co do podmětu anebo podminky slučovací a jejími složkami. Rovnomocnost záleží v tom, že pravda věty slučovací obecné nebo částečné spojena jest s pravdou složek, vět částečných, a že pravda složek spojena jest s pravdou věty slučovací obecné, je-li celý obsah podstatný vyčerpán pojmy podmětovými anebo důvod podminkami, a vyplývá-li nutně pojem přísudkový z obsahu pojmu podmětového anebo následek z důvodu. O nepravdě neplatí rovnomocnost.

Jest pravda: Každý rovnoběžník kosoúhelný a nerovnostranný jest kosodélník. Je také pravda: Některé r. kosoúh. jsou kosod.; některé r. nerov. jsou kosodélníky.

Jest pravda: Miluje-li vychovatel moudrý, mravný a zbožný své vychovance, někdy své povinnosti vyhoví; vede-li si přísně, někdy své povinnosti vyhoví. Je také pravda: Spojuje-li se vychovatel m., m. a zb. lásku s přísností, vždycky své povinnosti vyhoví.

5. Mezi větou v přísudku anebo v položce slučovací a jejími složkami. Rovnomocnost záleží v tom, že pravda věty slučovací buď obecné nebo částečné spojena jest s pravdou složek obecných nebo částečných, a že pravda složek spojena jest s pravdou věty slučovací obecné, jsou-li pojmy přísudkové anebo položky podstatné znaky anebo následky pojmu podmětového anebo podminky. O nepravdě neplatí rovnomocnost.

Jest pravda: Každé kyvadlo fysické jest hmota mimo těžiště zavěsena, na niž nepůsobí jiná stálá síla kromě tíže. Je také pravda: K. k. f. jest hmota; k. k. f. jest mimo těžiště zavěšeno; k. k. f. je takové, že na ně nepůsobí j. st. s. kromě tíže.

Jest pravda: Duše lidská jest bytost podstatná; d. l. j. b. jednoduchá; d. l. j. b. povahy duchové; d. l. j. nesmrtelná. Je také pravda: Duše lidská jest bytost podstatná, jednoduchá, povahy duchové a nesmrtelná.

Jest pravda: Mluvíme-li hlasnou troubou, vlny zvuku se vždy odrážejí ode stěn, vycházejí pohromadě ve směru téměř rovnoběžném a velikou silou i do dálky působí. Je také pravda: Mluvíme-li, vždy se odrážejí; mluvíme-li, vždy vycházejí; mluvíme-li, vždy působí.

Jest pravda: Zahřívá-li se zvonek kovový, tažnost jeho vždy roste; zahřívá-li se atd., pružnost jeho vždy se menší; zahřívá-li se atd., pozbývá vždy schopnosti k vydávání

zvuku. Je také pravda: Zahřívá-li se zvonek kovový, vždy tažnost jeho roste, pružnost se menší a on pozbývá schopnosti k vydávání zvuku.

Netotožnost vět.

Netotožnost shledáváme:

1. u vět, jejichž pojmy tytéž platnost mají touže, a které od sebe se různí 1. ličností, 2. jakostí, 3. ličností a jakostí. V prvé příčině jest poměr podřaděnosti, v druhé poměr protivy a podproti, ve třetí poměr protikladu.
2. u vět, v poměru obratu k sobě se majících.
3. u vět, v poměru obměny k sobě se majících.

A) a) Podřaděnost vět.

Podřaděnost shledává se mezi větami obecně kladnými, podřaďujícími a mezi částečně kladnými, podřaděnými, jakož i mezi obecně zápornými a částečně zápornými, a záleží v tom, že s pravdou obecného spojena jest pravda částečného, a s nepravdou částečného nepravde obecného.

Nemusí býti spojena nepravda věty obecné s nepravdou částečné, ani s pravdou částečné pravda obecné.

Tyto vztahy vyplývají z pouhé úvahy vět obecných a částečných, z jejich porovnání.

Jest pravda: Všichni lidé plemene mongolského mají obličej široký. Je také pravda: Někteří lidé plemene mongolského mají obličej široký.

Jest pravda: Nemá-li právnictví základu v právu přirozeném, na Bohu závislém, nikdy společnosti lidské neprospívá. Je také pravda: Nemá-li právnictví základu v právu přirozeném, někdy společnosti lidské neprospívá.

Není pravda: Někteří neznabohové jsou spokojeni. Není také pravda: Všichni neznabohové jsou spokojeni.

Není pravda: Vrhneme-li cukr do nenasycené vody, někdy se nerozpustí. Není také pravda: Vrhneme-li cukr do nenasycené vody, nikdy se nerozpustí.

A) b) Protiva a podproť vět.

Protiva shledává se mezi větou obecně kladnou a větou obecně zápornou a záleží v tom, že s pravdou obecně kladné věty spojena jest nepravda obecně záporné a s pravdou obecně záporné nepravda obecně kladné.

S nepravdou obecně kladné věty nemusí býti spojena pravda obecně záporné aniž s nepravdou obecně záporné pravda obecně kladné.

Podproť shledává se mezi větou částečně kladnou a částečně zápornou a záleží v tom, že s nepravdou částečně kladné věty jest spojena pravda částečně záporné a s nepravdou částečně záporné pravda částečně kladné.

S pravdou částečně kladné nemusí býti spojena nepravda částečně záporné aniž s pravdou částečně záporné nepravda částečně kladné.

Tyto vztahy jsou samozřejmy.

Jest pravda: Všecky spojky gramatické jsou nesklonné části řeči. Není pravda: Žádné spojky gramatické nejsou nesklonné části řeči.

Jest pravda: Vyhasne-li sopka, nikdy není příčiny, aby obyvatelé okolní se obávali lávy. Není pravda: Vyhasne-li sopka, vždy jest příčina, aby obyvatelé okolní se obávali lávy.

Není pravda: Některé soli jsou prvky. Jest pravda: Některé soli nejsou prvky.

Není pravda: Stoupá-li značně teplota, někdy nestoupá rtuť v dobrém teploměru. Jest pravda: Stoupá-li značně teplota, někdy stoupá rtuť v dobrém teploměru.

A) c) Protiklad vět.

Protiklad shledává se mezi větou obecně kladnou a částečně zápornou, jakož i mezi větou obecně zápornou a částečně kladnou a záleží v tom,

že s pravdou obecně kladné spojena jest nepravda částečně záporné,

s pravdou obecně záporné spojena jest nepravda částečně kladné,

s pravdou částečně kladné spojena jest nepravda obecně záporné,

s pravdou částečně záporné spojena jest nepravda obecně kladné,

s nepravdou obecně kladné spojena jest pravda částečně záporné,

s nepravdou obecně zaporné spojena jest pravda částečně kladné,

s nepravdou částečně kladné spojena jest pravda obecně záporné,

s nepravdou částečně záporné spojena jest pravda obecně kladné.

Jest pravda: Je-li ze zvonu vývěvy mnoho vzduchu vyčerpáno, přestává tam vždy živočich dýchati. Není pravda: Je-li ze zvonu vývěvy mnoho vzduchu vyčerpáno, nepřestává tam někdy živočich dýchati.

Není pravda: Žádný předmět krásný neodnáší se k mravnosti. Jest pravda: Některý předmět krásný odnáší se k mravnosti.

Jest pravda: Pracuje-li člověk, někdy se zdarem se potkává. Není pravda: Pracuje-li člověk, nikdy se nepotkává se zdarem.

Není pravda: Nekteří lidé nejsou obdařeni rozumností.

Jest pravda: Všichni lidé jsou obdařeni rozumností.

Jelikož obecný klad znamená nutnost kladu, částečný klad možnost kladu, obecný zápor nemožnost kladu a částečný zápor možnost záporu, jest protiva mezi nutností kladu a nemožností kladu, podproť mezi možností kladu a možností záporu, podřaděnost mezi nutností kladu a možností kladu, jakož i mezi nemožností kladu a možností záporu, posléze protiklad mezi nutností kladu a možností záporu, jakož i mezi nemožností kladu a možností kladu.

Proto soudíme takto.

Jest pravda: Společnost musí býti podrobena auktcritě.

Odtud plynou tři důsledky samozřejmé. 1. Jest pravda: Společnost lidská může býti podrobena auktoritě. 2. Není pravda: Společnost lidská nemůže býti podrobena auktoritě. 3. Není pravda: Společnost lidská může nebýti podrobena auktoritě.

Není pravda: Svítí-li slunce, musí duha se objeviti.

Odtud plyne jeden důsledek. Jest pravda: Svítí-li slunce, může duha se neobjeviti.

Jest pravda: Zkoumá-li člověk přírodu rozumně, nemůže nepoznati, že jest Bůh.

Odtud plynou tři důsledky samozřejmé: 1. Není pravda: Zkoumá-li, musí nepoznati. 2. Není pravda: Zkoumá-li, může nepoznati. 3. Jest pravda: Zkoumá-li, může poznati.

Není pravda: Otáčí-li se přímka v rovině kolem svého krajného bodu, až dopadne opět v původní svou polohu, nemůže vzniknouti kružnice.

Odtud plyne jeden důsledek. Jest pravda: Otáčí-li se, může vzniknouti kružnice.

Jest pravda: Ochlazuje-li se voda, může tuhnouti.

Odtud plyne jeden důsledek. Není pravda: Ochlazuje-li se voda, nemůže tuhnouti.

Není pravda: Elektřiny není možno užitt k pohybování strojů.

Odtud plyne jeden důsledek samozřejmý. Jest pravda: Elektřiny možno užiti ku pohybování strojů.

Není pravda: Ssavec může nemíti plíce.

Odtud plynou tři důsledky samozřejmé. 1. Není pravda: Ssavec nemůže míti plíce. 2. Jest pravda: Ssavec musí míti plíce. 3. Jest pravda: Ssavec může míti plíce.

B) Obrat vět.

Netotožnost shledáváme B) při obratu vět, který záleží v tom, že pojmy vět tytéž mají přemístěním bezprostředním platnost nestejnou, tak že podmět první věty jest přísudkem druhé a přísudek první podmětem druhé. SaP—PiS; SeP—PeS. Podobně se má věta hypothetická: Je-li H, jest vždycky T — je-li T, jest někdy H; je-li H, není nikdy T — je-li T, není nikdy H. Vztah ten se zove obratem, první věta obrácenou, první věta obracející. Obrat jest prostý, je-li v obou ličnost táže; případný, je-li různá. Jakost obou jest vždycky táž. Pravda věty obrácené jest spojena s pravdou věty obracející, nepravda s nepravdou. Obrátiti možno věty obecné (všichni lidé jsou smrtelní, žádné zvíře nemyslí), a částečné: (někteří lidé jsou učení, některá zvířata nedají se ochočiti); ale věty jedinečné (Demosthenes jest veliký řečník) nemohou se obrátiti, jelikož pojem jedinečný nemůže býti vypovídán o pojmu obecném.

Pravdivá věta *a* se obrací v pravdivou větu *i*; *i* v *i*; *e* v *e*; *o* nelze obrátiti.

Nepravdivá věta *a* se nemůže obrátiti; *i* se obrací v *i*; *e* v *e*: *o* v *e*.

Vztahy obratem vzniklé jsou samozřejmy vysvítajíce jediným uvažováním a porovnáním vět s podmětem S a s podmětem P.

Jest pravda: Jsou-ti tvorové, jest nutně Bůh. Je také pravda: Je-li Bůh, mohou býti tvorové.

Jest pravda: Některé báje řecké mají v sobě zrnko pravdy, nepravdou zahalené. Je také pravda: Některé zprávy, zrnko pravdy nepravdou zahalené v sobě mající, jsou báje řecké.

Jest pravda: Žádná hmota nemyslí. Je také pravda: Nic myslícího není hmotou.

Není pravda: Koná-li člověk práci tělesnou, nikdy na svém těle škodu nebeře. Není také pravda: Beře-li člověk na svém těle škodu, nikdy nekoná práci tělesnou.

Není pravda: Některé rostliny prokazují činnost sensitivnou. Není také pravda: Některá tělesa činnost sensitivnou prokazující jsou rostliny.

Není pravda: Nese-li strom ovoce, někdy nekvetl. Není také pravda: Kvetl-li strom, nikdy nenese ovoce.

C) Obměna vět.

Netotožnost shledáme C. u vět, z nichž druhá vznikla sprostředkovaným obratem podmětu a přísudku věty první. Sprostředkování děje se větou, která z první vznikla dvojím záporem a proto jí jest rovnomocna: SaP věta obměněná, S e nonP věta sprostředkující, nonP e S věta obměňující. Je-li H, jest vždycky T — je-li H, není nikdy nonT — je-li nonT anebo není-li T, není nikdy H. Poměr mezi větou první a třetí se zove obměnou; první jest obměněná, třetí obměňující. Obměna jest čistá, je-li v obou větách ličnost táže, případná, není-li táže. Jakost věty první a jakost věty třetí jsou různy. Pravda věty první jest spojena s pravdou věty třetí, nepravda s nepravdou. Vztahy vět z obměny vyplývající se zakládají na rovnomocnosti a obratu.

Z pravdy věty obměněné soudíme na pravdu věty obměňující:

Je-li účinek, jest vždycky příčina — Není-li příčiny, není účinku nikdy.

Žádný slepýš není hadem — Některá zvířata, jež nejsou hady, jsou slepýši.

Otáčí-li se kolo vodní, někdy není hnáno vodou vrchní — Není-li kolo vodní hnáno vodou vrchní, někdy se otáčí.

Pravdivou větu částečně kladnou nelze obměniti.

Z nepravdy věty obměněné soudíme na nepravdu věty obměňující:

Rozkládá-li se proudem galvanickým modrá skalice, kysličník měďnatý táhne se vždycky k polu kladnému. Netáhne-li kysličník měďnatý ku kladnému polu baterie galvanické, nikdy se nerozložila modrá skalice proudem galvanickým.

Některé mihule jsou dvojdyšné — Žádná ryba, která není dvojdyšná, není mihule.

Některé kovy nejsou dobrými vodiči elektřiny a tepla — Některá tělesa elektřinu a teplo dobře nevedoucí jsou kovy.

Nepravdivou větu obecně zápornou nelze obměniti.

Vztahy vět modalitou se různících.

Samozřejmým důsledkem:

pravdy věty apodiktické (z nutnosti) jest pravda věty assertorické (ze skutečnosti) a věty problematické (z možnosti),

pravdy věty assertorické jest pravda věty problematické,

nepravdy věty problematické jest nepravda věty assertorické a věty apodiktické,

nepravdy věty assertorické jest nepravda věty apodiktické.

Z pravdy věty assertorické nenásleduje pravda věty apodiktické aniž z nepravdy věty assertorické nepravda věty problematické.

Z pravdy věty problematické a z nepravdy věty apodiktické nenásleduje nic.

Jest pravda: Jestliže ode dvou stejných veličin odečteme dvě stejné veličiny, musí nám zbývati opět dvě stejné veličiny. Je také pravda: Odečteme-li, zbývají; odečteme-li, mohou zbývati.

Jest pravda: Člověk některý jest bílé pleti. Je také pravda: Člověk některý může býti bílé pleti.

Není pravda: Dopadá-li paprsek na rozhraní dvou prostředí, nikdy se neláme. Není také pravda: Dopadá-li, vždycky musí se nelámati.

Není pravda: Zvíře může mysliti. Není také pravda: Zvíře myslí; zvíře musí mysliti.

Počet důsledků z jedné věty.

Z jedné věty vyplývá více důsledků, někdy 9, někdy 8, někdy 7, někdy 5, někdy 4, někdy 3.

Slyšme příklady.

Důsledků pravdivé věty: Všechny kruhy musí býti kulaté jest 9 a sice:

Jest také pravda: 1. Žádný kruh nemůže býti nekulatý; 2. některé kruhy musí býti kulaté; 3. všecky kruhy jsou kulaté; 4. všecky kruhy mohou býti kulaté; 5. některé tvary kulaté musí býti kruhy; 6. žádný tvar nekulatý nemůže býti kruhem; 7. některé tvary nekulaté nemohou býti kruhy. Není také pravda: 8. Žádný kruh nemusí býti kulatý; 9. některé kruhy nemusí býti kulaté.

Důsledků pravdivé věty: Žádné zvíře nemyslí jest 7 a sice:

Je také pravda: 1. všechna zvířata jsou živočichové nemyslící; 2. některá zvířata nemyslí; 3. žádný živočich myslící není zvíře; 4. někteří živočichové myslící nejsou zvířata; 5. někteří živočichové nemyslící jsou zvířata. Není také pravda: 6. všechna zvířata myslí; 7. některá zvířata myslí.

Důsledků nepravdivé věty: Některé rostliny nejsou organické jest 8 a sice:

Není také pravda: 1. Některé rostliny jsou neorganické; 2. žádná rostlina není organická; 3. některé rostliny nemohou býti organické; 4. žádný tvor organický není rostlina; 5. některé tvory neorganické jsou rostliny; 6. všecky tvory neorganické jsou rostliny. Je také pravda: 7. všecky rostliny jsou organické; 8. některé rostliny jsou organické.

Důsledky pravdivé věty: Některé ryby jsou jedlé jsou 4 a sice:

Je také pravda: 1. některé ryby nejsou nejedlé; 2. některé ryby mohou býti jedlé; 3. některé věci jedlé jsou ryby. Není také pravda: 4. žádná ryba není jedlá.

Důsledků nepravdivé věty: Všichni ssavci mohou býti ochočeni jest 5 a sice:

Není také pravda: 1. žádný ssavec nemusí býti takovým, aby nebyl ochočen; 2. všichni ssavci jsou ochočeni; 3. všichni ssavci musí býti ochočeni; 4. žádný tvor neochočený nemůže býti ssavcem. Je také pravda: Někteří ssavci nemohou býti ochočeni.

Důsledky pravdivé věty: Některé trojúhelníky nemusí býti pravouhelné jsou 3 a sice:

Je také pravda: 1. Některé trojuhelníky mohou býti ne-pravouhelné; 2. některé tvary ne-pravouhelné mohou býti trojuhelníky. Není také pravda: 3. všecky trojuhelníky musí býti pravouhelné.

Základní tvar soudu.

Základní tvar soudu jest holá věta: Jest Bůh. Homera nebylo. Člověk myslí, člověk není zvíře. Holá věta přijímá další tvary z těch příčin, ze kterých byly věty rozděleny.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

O úsudcích.

K pravdě, srovnalosti věci a mysli, dospíváme zavinutě a nedokonale pojmem, t. j. připodobněním mysli své k věci, rozvinutě a dokonale soudem, t. j. určením vztahu dvou pojmů, jednoho věcného, druhého logického. Slyšeli jsme, kterak tento vztah určujeme soudem, v užším smysle pochopeným přímo a bezprostředně. Avšak není nám, lidem, dáno, jako jest dáno pouhým duchům, veškerou

pravdu poznati přímo a se zřejmostí bezprostřední, jelikož duše naše, ač má povahu duchovou, přece jest spojena s tělem v jednu bytost a přirozenost. Musí zajisté duše naše diskursivnou činností rozumu svého se ohlížeti po prostředku, kterým by určila vztah dvou pojmů nesamozřejmý, musí tvořiti úsudky.

Musí tedy logika jednati po soudech, jimiž jest úsudek podmíněn, o které se podpírá, o úsudcích, a sice o jejich povaze, mluvnickém vyjádření, rozdělení a tvorbě ku poznání pravdy vyžadované.

O povaze úsudku.

Úsudek jest onen čin poznání nadsmyslného čili pomyslného, ve kterém prostředně a se zřejmostí nepřímou určujeme vztah dvou pojmů, jednoho věcného a druhého logického, a o věci něco vypovídáme na mysli.

Jako soud podmíněn jest pojmy, tak opět úsudek soudy, jež mohou býti taktéž prostředně zřejmy a vyplývati z úsudku. Než má-li poznání naše spočívati na pevném základě, nemáme-li hledajíce důvody postupovati do nekonečna, řadu důvodů končiti musíme soudy dílem a priori, dílem a posteriori samozřejmými, jež dokázány býti nemusí ani nemohou, soudy při rozdělení soudu samého pojednanými.

Soudy, ze kterých soud nepřímo zřejmý vyplývá, jeho důvody, jsou dva a nazývají se návěstmi, praemissae, hořejší, major a dolejší, minor; soud pak z nich odvozený jest závěr, consequens. Poměr mezi návěstmi a závěrem slove důslednost, consequentia. Návěsti a závěr se nazývají látkou úsudku, důslednost pak formou.

Požadavky úsudku jsou:

1. Pojmy, které máme úsudkem spojiti, musí býti známy, pokud jsou samy o sobě a pokud jsou obsaženy v návěstech, jelikož z této známosti soudíme na jejich spojení v závěru.

2. Úsudky opírati se musí posléze o pravdy a priori a aposteriori samozřejmé; pravdy a priori samozřejmé se zovou zásady, principia.

3. Návěsti samy o sobě musí býti pravdivy.

4. Důslednost, kterou vyplývá závěr z návěstí, musí býti pravdiva.

5. Závěr musí býti pravdiv jako závěr, ne jako soud sám o sobě uvažovaný.

Mluvnické vyjádření úsudku.

Úsudek se vyjadřuje souvětím buď souřadným buď podřadným.

Souvětí souřadné jest buď příčinné buď výsledné.

Souvětí příčinné sestává ze dvou vět, ze kterých druhá vyslovuje příčinu toho, co jest vyjádřeno v první. Věta druhá připojuje se k první buď spojkou neboť samou nebo nějakou jinou smyslu podobného nebo beze spojky, ale tak, že by tam spojka neboť býti mohla. S bláznem nebeř rady, neboť nebude moci zatajiti slova. Neboj se, jsemť s tebou. Neboj se, vždyť jsem s tebou. Nebudu dnes již nic pracovati, jsem unaven.

Souvětí výsledné sestává ze dvou vět, ze kterých druhá vyjadřuje výsledek toho, co jest vyjádřeno v první. Věta druhá připojuje se k první buď spojkou proto, nebo nějakou jinou smyslu podobného, nebo beze spojky, ale tak, že by tam spojka proto býti mohla. Lichá jest v lidech povaha, proto nevěříš každému. Ne vše doma máš, také lidí potřebuješ. Nejsmeť synové noci ani tmy, nespěmež tedy jako jiní. Učinil jsem nedobře, musím to napraviti.

V souvětí podřadném jest příslovečná věta buď účinková buď příčinná.

Ve větě příslovečné účinkové se praví, že způsob nebo míra přísudku věty řídící jsou takové, že ... nebo takové, aby ... Zasteskl sobě tak velice, že nemohl právě mluviti. Ulekl se, až oněměl. Žádný tak mladý není, aby zítra nemohl umříti. Chval tak, abys nepřechválil.

Ve větě příslovečné příčinné vyjádřuje se 1. důvod t. j. příčina předcházející, pro kterou něco následujícího se děje nebo jest. Když je to důvod, pro který se něco neděje nebo není, slove překážkou. Věta důvodová připojuje se k větě řídící spojkou poněvadž anebo některou jinou smyslu podobného. Poněvadž to jinak býti nemůže, musím to učiniti. Tím řeka není horší, že z ní psi pijí. Ustanovil jsem se nocovati u něho, jelikož mne byl o to prosil. Bál jsem se tebe, ježto jsi člověk přísný.

2. účel t. j. příčina následující, pro kterou něco předcházejícího se děje nebo jest. Věta účelová připojuje se k větě řídící spojkou aby anebo některou jinou smyslu podobného. Proto Bůh tresce, aby se zlí káli. Cti otce svého a matku svou, ať se prodlí dnové tvoji na zemi.

Mluvnice jedná o úsudku, který v mluvě obecné se zkracuje. Avšak logika jedná o úsudku celém a zkrácený

převádí na celý. Celý úsudek sestává ze tří vět: První větou jest návěsť hořejší, druhou návěsť dolejší, uvedená částicí avšak, třetí závěr, uvedený částicí tedy.

Rozdělení úsudků.

Nepřímo zřejmý může býti

1. poměr S ku P; prostředkem pak uzřejmění jest dvojí poměr pojmu středního M ku S a ku P.

Na př.: Vše, co jest uspořádáno, pochází od původce rozumného;
avšak svět jest uspořádán.
Tedy svět pochází od původce rozumného.

2. poměr podmínky k položce, ze kterých sestávati má soud hypothetický; prostředkem pak uzřejmění jest dvojí poměr pomyslu středního M k H a ku T.

Na př.: Je-li voda kalná, nevidíme nikdy dna;
avšak silně-li napršelo, jest vždy voda kalná.
Tedy silně-li napršelo, nevidíme nikdy dna.

Takové úsudky, ve kterých se zakládá vztah dvou pojmů S a P na poměru jejich k pojmu střednímu M a vztah položky T a podminky H na poměru jejich k pomyslu střednímu M, nazývají se kategorickými.

Kromě těchto jsou jiné úsudky, jimiž soudy nedokonalostí pozbývají a určitostí nabývají. Úsudek, kterým soud hypothetický se mění v soud kategorický, zove se hypothetický.

Na př.: Je-li svět účinkem, musí míti příčinu;
avšak svět jest účinkem.
Tedy svět musí míti příčinu.

Úsudek, kterým soud disjunktivný se mění v soud kategorický, zove se disjunktivný.

Na př.: Svět má původ svůj buď od sebe anebo od jiné bytosti, mimosvětové;
avšak svět nemá původ svůj od sebe.
Tedy svět má původ svůj od jiné bytosti, mimosvětové.

Úsudek, kterým soud hypotheticko-disjunktivný se mění v soud kategorický, zove se hypotheticko-disjunktivný.

Na př.: Jestliže člověk tento zapálil toto stavení, jednal buď nepříčetně buď příčetně;
avšak člověk tento zápálil toto stavení.
Tedy jednal buď nepříčetně buď příčetně;

avšak nejednal příčetně.
Tedy jednal nepříčetně.

Máme tedy čtvero úsudků: kategorický, hypothetický, disjunktivný, hypotheticko-disjunktivný. Kategorický jest opět dvojí: látkou jednoho jsou samé soudy kategorické, látkou druhého samé soudy hypothetické. V prvém případě jest úsudek kategoricko-kategorický, v druhém případě hypotheticko-kategorický.

Dále rozeznáváme úsudky jednoduché a složené, jednotvarné a smíšené.

Také jest přihlížeti ku chybám, které mohou se vyskytnouti při úsudku.

Posléze vyšetřiti sluší zámlky, jež se dějí při úsudku.

Nyní přikročíme ku tvorbě úsudků, abychom vyzkoumali, podle kterých zákonů čtvero druhů úsudků se tvoří a tvořiti musí, mají-li býti pravdivy.

Zákony tvorby úsudku kategorického.

Povaha úsudku kategorického.

Úsudek kategorický se samými soudy kategorickými čili kategoricko-kategorický sestává ze dvou návěstí a závěru. V návěstech obou jest M, střední člen; v návěsti hořejší čili vyšší, na první místo kladené, jest pojem P, jenž má býti v závěru přísudkem; v návěsti dolejší čili nižší, na druhé místo kladené, jest pojem S, jenž má býti v závěru podmětem; v závěru jsou pojmy S a P spojeny soudem, jehož podmět jest S a přísudek P.

Na př.: Všecka M jsou P;
avšak všecka S jsou M.
Tedy všecka S jsou P.

Úsudek kategorický se samými soudy hypothetickými čili hypotheticko-kategorický sestává také ze dvou návěstí a závěru. V návěstech obou jest M, střední myšlenka, formu soudu kategorického mající; v návěsti hořejší čili vyšší, na první místo kladené, jest myšlenka T, formu soudu kategorického mající, která má býti v závěru položkou; v návěsti dolejší čili nižší, na druhé místo kladené, jest myšlenka H, která má býti v závěru podminkou; v závěru jsou myšlenky H a T spojeny soudem, jehož podminkou jest H a položkou T.

Na př.: Je-li M, jest vždycky T;
avšak je-li H, jest vždycky M.
Tedy je-li H, jest vždycky T.

O úsudku kategorickém platí tyto zákony:

1. Úsudek kategorický nesmí v sobě držeti ani méně ani více než tři členy.

2. Střední člen musí býti v obou návěstech tentýž.

3. Podmět závěru musí býti totožný se členem nižším, přísudek se členem vyšším.

4. Středního členu musí býti závěr prost.

V návěstech mohou býti S, M, P podmětem anebo přísudkem; H, M, T podminkou anebo položkou. Pročež rozeznáváme čtvero figur čili tvarů úsudkových:

I.	II.	III.	IV.	I.	II.	III.	IV.
MP	PM	MP	PM	MT	TM	MT	TM
SM	SM	MS	MS	HM	HM	MH	MH

První tvar úsudkový jest v pravdě první, nejdůležitější a základní. Neboť P jest v hořejší návěsti a závěru přísudkem, S jest v dolejší návěsti a závěru podmětem, M jest v hořejší návěsti podmětem, tedy pojmem věcným, v dolejší návěsti přísudkem, tedy pojmem logickým, tak že jest docela schopen, aby dokonale sprostředkoval a podmiňoval vztah S ku P. Kromě toho jsou závěry prvního tvaru úsudkového soudy všeho druhu: a, e, i, o, a soud obecně kladný, nejdokonalejší poznatek lidský, vyskytuje se pouze v prvním tvaru. Posléze možno a nutno tvary ostatní proměniti ve tvar první. Totéž říci sluší o úsudku hypotheticko-kategorickém.

V každém tvaru může býti každá z obou návěstí čtverá: a, e, i, o; může tedy býti v každém tvaru po 16 případech, vesměs tedy 64. Ale tyto případy všechny nedrží v sobě podminky možného úsudku. Je tedy první úlohou vytknouti pravidla, podle kterých by se určilo, zda jednotlivé případy možnost úsudku poskytují čili nic.

Při tvorbě úsudku kategorického přihlížeti budeme toliko k úsudku kategoricko-kategorickému, jelikož poměr podminky ku položce podoben jest ku poměru podmětu k přísudku, tak že co platí o úsudku kategoricko-kategorickém, obráceno býti může analogicky k úsudku hypotheticko-kategorickému. Ale příklady voleny budou obojího druhu.

Pravidla o možnosti a nemožnosti úsudku.

Vyšetřiti nutno patero poměrů, ve kterých býti může M ku P a ku S: krytí, nadřaděnost, podřaděnost, křižování a vylučování, abychom poznali, při kterých vyplývá vztah S ku P a který, při kterých nevyplývá.

Při poměrech	1. $S \geq M \geq P$	jest vztah S ku P: a, i.	Úsudek jest možný.
„ „	2. $S \geq M > P$	„ „ S „ P: i, e.	
„ „	3. $S \geq M < P$	„ „ S „ P: a, i.	
„ „	4. $S \geq M \times P$	„ „ S „ P: i, o.	
„ „	5. $S \geq M - P$	„ „ S „ P: e, o.	
„ „	6. $S < M \geq P$	„ „ S „ P: a, i.	
„ „	7. $S < M > P$	není vztahu S ku P. Úsudek jest nemožný.	
„	8. $S < M < P$	jest vztah S ku P: a, i. Úsudek jest možný.	
„	9. $S < M \times P$	není vztahu S ku P. Úsudek jest nemožný.	
„ „	10. $S < M - P$	jest vztah S ku P: e, o.	Úsudek jest možný.
„ „	11. $S > M \geq P$	„ „ S „ P: i, o.	
„ „	12. $S > M > P$	„ „ S „ P: i, o.	
„ „	13. $S > M < P$	„ „ S „ P: i.	
„ „	14. $S > M \times P$	„ „ S „ P: i, o.	
„ „	15. $S > M - P$	„ „ S „ P: o.	
„ „	16. $S \times M \geq P$	„ „ S „ P: i, o.	
„ „	17. $S \times M > P$	„ „ S „ P: o.	
„ „	18. $S \times M < P$	„ „ S „ P: i.	
„ „	19. $S \times M \times P$	není vztahu S ku P. Úsudek jest nemožný.	
„ „	20. $S \times M - P$	jest vztah S ku P: e.	Úsudek jest možný
„ „	21. $S - M \geq P$	„ „ S „ P: e, o.	
„ „	22. $S - M > P$	„ „ S „ P: e, o.	
„ „	23. $S - M < P$	není vztahu S ku P. Úsudek jest nemožný.	
„	24. $S - M \times P$	není vztahu S ku P. Úsudek jest nemožný.	
„ „	25. $S - M - P$	není vztahu S ku P. Úsudek jest nemožný.	

Tato pravidla jsou samozřejmá vysvítajíce porovnáním rozsahů, k němuž slouží kruhy. (Viz vyobr. na str. 125.)

Pravidla o nemožnosti úsudku, v jedno shrnuta, znějí takto:

Úsudek jest nemožný.

1. je-li střední člen M oběma členům S a P nadřaděn (7. $S < M > P$),

2. křižuje-li se střední člen M s členem vyšším P a nižšímu S jest buď nadřaděn anebo se s ním křižuje (9., 19. $S \begin{smallmatrix} < \\ \times \end{smallmatrix} M \times P$),

3. je-li střední člen M od nižšího členu S vyloučen a je-li vyššímu P podřaděn anebo se s ním křižuje aneb od něho jest vyloučen (23., 24., 25. S — M $\lessgtr$ P).

Na př. č. 1. $S \cong M \cong P$: $S \cong P$ S a P, důsledkem S i P – Úsudek možný.

č. 5. $S \cong M - P$: $S - P$ S o P, důsledkem S o P – Úsudek možný

č. 7. $S < M > P$. Úsudek nemožný.

Neboť $S < P$, $S > P$;

$S \times P$; $S - P$. a se nesrovnává s e

č. 8. $S < M < P$ $S < P$. Úsudek možný. Závěr a, i.

č. 19. $S \times M \times P$. Úsudek nemožný. Neboť

$S < P$. a, i. $S > P$. i, o

$S \times P$. i, o $S - P$. e, o.

a se nesrovnává s e

Tvorba úsudků tvaru prvního.

1. Při návěstech $\begin{matrix} M \text{ a } P \\ S \text{ a } M \end{matrix}$

jest poměr dle č. 1. $S \cong M \cong P$ se vzt. S ku P: a, i.
„ „ dle č. 3. $S \cong M < P$ „ „ S „ P: a, i.
„ „ dle č. 6. $S < M \cong P$ „ „ S „ P: a, i.
„ „ dle č. 8. $S < M < P$ „ „ S „ P: a, i.

Společný vztah jest: a, i. Do závěru klademe a, jelikož i jest samozřejmým důsledkem. Úsudek tedy zní:

M a P Výraz jeho jest: *Barbara.*
S a M
S a P

2. Při návěstech M a P, S e M | jest poměr S — M ≥ P.
„ „ S — M < P.

Podle 3. pravidla o nemožnosti úsudků není úsudek možný.

M a P
S e M
θ

3. Při návěstech M a P, S i M

jest poměr S ≥ M ≥ P dle č. 1. se vzt. a, i.
< <
>
× „ č. 3. „ „ a, i.
„ č. 6. „ „ a, i.
„ č. 8. „ „ a, i.
„ č. 11. „ „ a, i.
„ č. 13. „ „ i.
„ č. 16. „ „ i, o.
„ č. 18. „ „ i.

Společný vztah jest: i. Úsudek tedy zní:

M a P Výraz jeho jest: *Darii.*
S i M
S i P

4. Při návěstech M a P, S o M | jest poměr S > M ≥ P.
× <
—

Podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M a P
S o M
θ

5. Při návěstech M e P, S a M

jest poměr S ≥ M — P dle č. 5. se vzt. e, o.
< „ č. 10. „ „ e, o.

Společný vztah: e, o. Do závěru klademe e, jelikož o jest samozřejmým důsledkem. Úsudek tedy zní:

M e P Výraz jeho *Celarent*.
S a M
S e P

6. Při návěstech $\begin{matrix} M\ e\ P \\ S\ e\ M \end{matrix}$ jest poměr S — M — P.

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M e P
S e M

Ø

7. Při návěstech $\begin{matrix} M\ e\ P \\ S\ i\ M \end{matrix}$

jest poměr S $\begin{matrix} > \\ < \\ > \\ \times \end{matrix}$ M — P dle č. 5. se vzt. e, o.
„ č. 10. „ „ e, o.
„ č. 15. „ „ o.
„ č. 20. „ „ o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

M e P
S i M Výraz jeho: *Ferio*.
S o P

8. Při návěstech $\begin{matrix} M\ e\ P \\ S\ o\ M \end{matrix}$ jest poměr S $\begin{matrix} > \\ \times \end{matrix}$ M — P.

Podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M e P
S o M

Ø

9. Při návěstech $\begin{matrix} M\ i\ P \\ S\ a\ M \end{matrix}$ jest poměr S $\begin{matrix} \geq \\ < \end{matrix}$ M $\begin{matrix} > \\ < \\ \times \end{matrix}$ P.

Podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M i P
S a M
Ø

10. Při návěstech $\begin{matrix} M\ i\ P \\ S\ e\ M \end{matrix}$ jest poměr S — M $\begin{matrix} \geq \\ > \\ < \\ \times \end{matrix}$ P.

Podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M i P
S e M
———
0

11. Při návěstech M i P / S i M jest poměr S ≷ M ≷ P.
< <
> <
× ×

Podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M i P
S i M
———
0

12. Při návěstech M i P / S o M jest poměr S > M ≷ P.
× <
— ×

Podle 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M i P
S o M
———
0

13. Při návěstech M o P / S a M jest poměr S ≷ M > P.
< ×
—

Podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M o P
S a M
———
0

14. Při návěstech M o P / S e M

jest poměr S — M > P dle č. 22. se vzt. e, o.
× „ č. 24. bez vzt.
— „ č. 25. „ „

Podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M o P
S e M
———
0

15. Při návěstech | M o P / S i M | jest poměr S ≥ M > P.
< ×
> —
× |

Podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku jest úsudek nemožný.

M o P
S i M
———
0

16. Při návěstech | M o P / S o M | jest poměr S > M > P.
× ×
— — |

Podle 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

M o P
S o M
———
0

Máme tedy 4 úsudky prvního tvaru: Barbara, Darii, Celarent, Ferio. K nim se odnášejí tato pravidla:

Hořejší návěsti jsou obecné: a, e; dolejší kladné: a, i; závěr jest všeho druhu: a, i, e, o. Závěr obecný podmíněn jest obecností návěsti dolejší, částečný částečností; závěr kladný kladem návěsti hořejší, záporný záporem. Při obou návěstech kladných jest závěr kladný, při obecných obecný. Záporná návěsť činí závěr záporným, částečná částečným. Při obou návěstech částečných anebo záporných není úsudek možný.

Barbara. Cíl člověka přirozený jest od člověka přirozeně poznáván; avšak Bůh jest cílem člověka přirozeným. Tedy jest Bůh od člověka přirozeně poznáván.

Barbara. Pozbývá-li voda soli a zemin, stává se vždy čistou; avšak nechá-li se voda, ve které jsou soli a zeminy, vařiti, a ochlazují-li se páry odcházející, aby zkapalněly, pozbývá vždy soli a zemin. Tedy nechá-li se voda, ve které jsou soli a zeminy, vařiti, a ochlazují-li se páry odcházející, aby zkapalněly, stává se vždy voda čistou.

Darii. Všecky ryby dvojdyšné mají na místě ploutví prsních a břišních čtyry úzké okončiny; avšak někteří obratlovci, jejichž lebka s pateří pevně jest spojena, jsou ryby dvojdyšné. Tedy někteří obratlovci, jejichž lebka s pateří pevně jest spojena, mají na místě ploutví prsních a břišních čtyry úzké okončiny.

Darii. Klame-li člověk úmyslně, vždy proti Bohu jedná; avšak nemluví-li pravdu, někdy úmyslně klame. Tedy nemluví-li pravdu, někdy proti Bohu jedná.

Celarent. Žádná duše zvířecí není s to, aby volným vývojem se proměnila v duši lidskou; avšak každá duše opičí jest zvířecí. Tedy žádná duše opičí není s to, aby volným vývojem se proměnila v duši lidskou.

Celarent. Zruší-li se tlak vody na jedné straně nádoby pohyblivé, netrvá nikdy nádoba ve své rovnováze posavádní; avšak vypustíme-li na jedné straně její vodu, zruší se tam vždycky tlak vody. Tedy vypustíme-li na jedné straně nádoby pohyblivé vodu, nikdy netrvá nádoba ve své rovnováze.

Ferio. Nikdo, jenž křivě soudí, nezasluhuje víry naší; avšak někteří dějepisci křivě soudí. Tedy někteří dějepisci nezasluhují víry naší.

Ferio. Kazí-li se mravy synovy, nikdy se z toho rodiče neradují; avšak obcuje-li syn se zlými, někdy se jeho mravy kazí. Tedy obcuje-li syn se zlými, někdy se z toho rodiče netěší.

Tvorba úsudků prvního tvaru jest provedena rozvláčně. Při ostatních třech tvarech stručnosti bude šetřeno.

Tvorba úsudků tvaru druhého.

1. Při návěstech $\begin{matrix} P \text{ a } M \\ S \text{ a } M \end{matrix}$ jest poměr $S \begin{matrix} \geqq \\ < \end{matrix} M \begin{matrix} \geqq \\ > \end{matrix} P.$

Podle 1. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

$$\begin{matrix} P \text{ a } M \\ S \text{ a } M \\ \hline \emptyset \end{matrix}$$

2. Při návěstech $\begin{matrix} P \text{ a } M \\ S \text{ i } M \end{matrix}$ jest poměr $S \begin{matrix} \geqq \\ < \\ > \\ \times \end{matrix} M \begin{matrix} \geqq \\ > \end{matrix} P.$

Podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku není úsudek možný.

$$\begin{matrix} P \text{ a } M \\ S \text{ i } M \\ \hline \emptyset \end{matrix}$$

3. Při návěstech $\begin{matrix} P & a & M \\ S & e & M \end{matrix}$

jest poměr S — M ≷ P dle č. 21. vzt. e, o.
> „ č. 22. „ e, o.

Společný vztah: e, o. Do závěru klademe e, jelikož o jest samozřejmým důsledkem. Úsudek tedy zní:

$\begin{matrix} P & a & M \\ S & e & M \\ S & e & P \end{matrix}$ Výraz jeho: *Camestres.*

4. Při návěstech $\begin{matrix} P & a & M \\ S & o & M \end{matrix}$

jest poměr S > M ≷ P dle č. 11. se vzt. i, o.
× > „ č. 12. „ „ i, o.
„ č. 16. „ „ i, o.
„ č. 17. „ „ o.
„ č. 21. „ „ e, o.
„ č. 22. „ „ e, o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

$\begin{matrix} P & a & M \\ S & o & M \\ S & o & P \end{matrix}$ Výraz jeho *Baroco.*

5. Při návěstech $\begin{matrix} P & e & M \\ S & a & M \end{matrix}$

jest poměr S ≷ M — P dle č. 5. se vzt. e, o.
< „ č. 10. „ „ e, o.

Úsudek zní:

$\begin{matrix} P & e & M \\ S & a & M \\ S & e & P \end{matrix}$ Výraz jeho: *Cesare.*

6. Při návěstech $\begin{matrix} P & e & M \\ S & e & M \end{matrix}$

jest poměr S — M — P dle č. 25. beze vztahu.

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$\begin{matrix} P & e & M \\ S & e & M \end{matrix}$

7. Při návěstech $\begin{matrix} P & e & M \\ S & i & M \end{matrix}$

jest poměr $S \begin{matrix} \geq \\ < \\ > \\ \times \end{matrix} M - P$ dle č. 5. se vzt. e, o.

„ č. 10. „ „ e, o.

„ č. 15. „ „ o.

„ č. 20. „ „ o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

$$\begin{matrix} P & e & M \\ S & i & M \\ \hline S & o & P \end{matrix}$$

Výraz jeho: *Festino.*

8. Při návěstech $\begin{matrix} P & e & M \\ S & o & M \end{matrix}$ jest poměr $S \begin{matrix} > \\ \times \\ - \end{matrix} M - P.$

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P & e & M \\ S & o & M \\ \hline & \emptyset & \end{matrix}$$

9. Při návěstech $\begin{matrix} P & i & M \\ S & a & M \end{matrix}$ jest poměr $S \begin{matrix} \geq \\ < \end{matrix} M \begin{matrix} \geq \\ > \\ < \\ \times \end{matrix} P.$

Úsudek není možný podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P & i & M \\ S & a & M \\ \hline & \emptyset & \end{matrix}$$

10. Při návěstech $\begin{matrix} P & i & M \\ S & e & M \end{matrix}$ jest poměr $S - M \begin{matrix} \geq \\ > \\ < \\ \times \end{matrix} P.$

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P & i & M \\ S & e & M \\ \hline & \emptyset & \end{matrix}$$

11. Při návěstech $\begin{matrix} P\ i\ M \\ S\ i\ M \end{matrix}$ jest poměr $S \begin{matrix} \geqq \\ < \\ > \\ \times \end{matrix} M \begin{matrix} \geqq \\ > \\ < \\ \times \end{matrix} P.$

Úsudek není možný podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ i\ M \\ S\ i\ M \\ \hline 0 \end{matrix}$$

12. Při návěstech $\begin{matrix} P\ i\ M \\ S\ i\ M \end{matrix}$ jest poměr $S > M \begin{matrix} \geqq \\ > \\ < \\ \times \end{matrix} P.$

Úsudek není možný podle 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ i\ M \\ S\ o\ M \\ \hline 0 \end{matrix}$$

13. Při návěstech $\begin{matrix} P\ o\ M \\ S\ a\ M \end{matrix}$ jest poměr $S \geqq M < P.$

Úsudek není možný podle 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ o\ M \\ S\ a\ M \\ 0 \end{matrix}$$

14. Při návěstech $\begin{matrix} P\ o\ M \\ S\ e\ M \end{matrix}$ jest poměr $S - M < P.$

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ o\ M \\ S\ e\ M \\ \hline 0 \end{matrix}$$

15. Při návěstech $\begin{matrix} P\ o\ M \\ S\ i\ M \end{matrix}$ jest poměr $S \geqq M < P.$

Úsudek není možný podle 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

P o M
S i M
———
0

16. Při návěstech P o M / S o M | jest poměr S > M < P.
× ×
— —

Úsudek není možný podle 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

P o M
S o M
———
0

Máme tedy 4 úsudky druhého tvaru: Camestres, Baroco, Cesare, Festino. K nim se odnášejí tato pravidla:

Horní návěsti jsou obecné, dolní všeho druhu, závěr záporný. Obecnost závěru závisí na obecnosti návěsti dolejší, částečnost na částečnosti. Záporná návěsť činí závěr záporným, částečná částečným. Při obou návěstech obecných jest závěr obecný. Při obou návěstech záporných, anebo částečných není závěr možný.

Camestres. Všecky rostliny nahosemenné mají nahé zárodky semenné, semeníkem nekryté, na ose anebo na plochém plodolistu volně stojící; avšak žádná kopřiva nemá nahých zárodků semenných, semeníkem nekrytých, na ose anebo na plochém plodolistu volně stojících. Tedy žádná kopřiva není rostlinou nahosemennou.

Camestres. Řídí-li rodiče lásku k dítkám rozumem, vždycky dobře dítky vychovávají. Avšak jsou-li k chybám svých dítek shovívaví, nikdy je dobře nevychovávají. Tedy jsou-li k chybám svých dítek shovívaví, neřídí nikdy lásku k nim rozumem.

Baroco. Všecky parníky opatřeny jsou parním strojem; avšak některé lodě nejsou parním strojem opatřeny. Tedy některé lodě nejsou parníky.

Baroco. Jedná-li člověk s plným vědomím a svobodnou vůlí, čin jeho jest vždycky příčetným; avšak je-li dojat strachem, někdy není čin jeho příčetným. Tedy je-li člověk dojat strachem, nejedná někdy s plným vědomím a svobodnou vůlí.

Cesare. Není-li vodík smíchán v nádobě s kyslíkem, nikdy nevybuchne; avšak zapálí li se v celém množství

najednou, vždy vybuchne. Tedy zapálí-li se vodík v celém množství najednou, vždy jest smíchán (nestává se nikdy, aby nebyl smíchán) s kyslíkem.

Cesare. Žádný kov není čistý uhlík; avšak každý diamant jest čistý uhlík. Tedy žádný diamant není kov.

Festino. Žádná dramatická báseň nemravná není krásná; avšak některé dramatické básně, ve kterých nemravné skutky se představují jako nemravné, jsou krásné. Tedy některé dramatické básně, ve kterých nemravné skutky se představují jako nemravné, nejsou nemravné.

Festino. Máš-li ve hříchu zalíbení, nejsi nikdy bez hříchu; avšak čteš-li knihu nemravnou z povinnosti, jsi někdy bez hříchu. Tedy čteš-li knihu nemravnou z povinnosti, nemáš někdy zalíbení na hříchu.

Tvorba úsudků tvaru třetího.

1. Při návěstech $\begin{matrix} M & a & P \\ M & a & S \end{matrix}$

jest poměr $S \begin{matrix} \geq \\ > \end{matrix} M \begin{matrix} \geq \\ < \end{matrix} P$ dle č. 1. se vzt. a, i.

„ č. 3. „ „ a, i.
„ č. 11. „ „ i, o.
„ č. 13. „ „ i.

Společný vztah: i. Úsudek zní:

$$\begin{matrix} M & a & P \\ M & a & S \\ \hline S & i & P \end{matrix}$$

Výraz jeho: *Darapti.*

2. Při návěstech $\begin{matrix} M & a & P \\ M & e & S \end{matrix}$ jest poměr $S - M \begin{matrix} \geq \\ < \end{matrix} P$.

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} M & a & P \\ M & e & S \\ \hline & \text{!} & \end{matrix}$$

3. Při návěstech $\begin{matrix} M & a & P \\ M & i & S \end{matrix}$

jest poměr $S \begin{matrix} \geq \\ < \\ > \\ \times \end{matrix} M \begin{matrix} \geq \\ < \end{matrix} P$ dle č. 1. se vzt. S ku P a, i.

„ č. 3. „ „ „ a, i

„ č. 6. „ „ „ a, i.
„ č. 8. „ „ „ a, i.
„ č. 11. „ „ „ i, o.
„ č. 13. „ „ „ i.
„ č. 16. „ „ „ i, o.
„ č. 18. „ „ „ i.

Společný vztah: i. Úsudek zní:

M a P Výraz jeho: *Datisi.*
M i S
S i P

4. Při návěstech M a P / M o S jest poměr S < M > P.
× <

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M a P
M o S

5. Při návěstech M e P / M a S

jest poměr S > M — P dle č. 5. se vzt. e, o.
„ č. 15. „ „ o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

M e P Výraz jeho: *Felapton.*
M a S
S o P

6. Při návěstech M e P / M e S jest poměr S — M — P.

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M e P
M e S

7. Při návěstech M e P / M i S

jest poměr $S \gtreqless M - P$ dle č. 5. se vzt. e, o.
„ č. 10. „ „ e, o.
„ č. 15. „ „ o.
„ č. 20. „ „ o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

M e P Výraz jeho: *Ferison.*
M i S
S o P

8. Při návěstech M e P, M o S jest poměr $S < M - P$.

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M e P
M o S
o

9. Při návěstech M i P, M a S

jest poměr $S \gtreqless M \gtreqless P$ dle č. 1. se vzt. a, i.
„ č. 2. „ „ i, o.
„ č. 3. „ „ a, i.
„ č. 4. „ „ i, o.
„ č. 11. „ „ i, o.
„ č. 12. „ „ i, o.
„ č. 13. „ „ i.
„ č. 14. „ „ i, o.

Společný vztah: i. Úsudek zní:

M i P Výraz jeho: *Disamis.*
M a S
S i P

10. Při návěstech M i P, M e S jest poměr $S - M \gtreqless P$.

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M i P
M e S
———
o

11. Při návěstech M i P, M i S | jest poměr S ≃ M ≃ P.
< >
> <
× ×

Úsudek není možný podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

M i P
M i S
———
o

12. Při návěstech M i P, M o S | jest poměr S < M ≃ P.
× >
— <
×

Úsudek není možný podle 1., 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M i P
M o S
———
o

13. Při návěstech M o P, M a S

jest poměr S ≃ M > P dle č. 2. se vzt. i, o.
> ×
—
„ č. 4. „ „ i, o.
„ č. 5. „ „ e, o.
„ č. 12. „ „ i, o.
„ č. 14. „ „ i, o.
„ č. 15. „ „ o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

M o P Výraz jeho: *Bocardo.*
M a S
S o P

14. Při návěstech M o P, M e S | jest poměr S — M > P.
×
—

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M o P
M e S
o

15. Při návěstech M o P / M i S jest poměr S ≥ M > P.
< ×
> —
×

Úsudek není možný podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

M o P
M i S
o

16. Při návěstech M o P / M o S jest poměr S < M > P.
× ×
— —

Úsudek není možný podle 1., 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

M o P
M o S
o

Máme tedy šest úsudků tvaru třetího: Darapti, Datisi, Felapton, Ferison, Disamis, Bocardo. K nim se odnášejí tato pravidla:

Hořejší návěsti jsou všeho druhu, dolejší kladné; závěry jsou částečné, kladné závisejí na kladné návěsti hořejší, záporné na záporné návěsti hořejší. Návěst záporná činí závěr záporným, částečná částečným. Při obou návěstech obecných není závěr obecný; při obou kladných jest závěr kladný. Při obou návěstech záporných anebo částečných není závěr možný.

Darapti. Všichni bourci osnují zámotek hedvábný; avšak všichni bourci jsou přástevníci. Tedy někteří přástevníci osnují zámotek hedvábný.

Darapti. Je-li plyn od hmoty pohlcován, vždy se zhušťuje; avšak je-li plyn od hmoty pohlcován, vždy se ruší z části jeho rozprostrannost. Tedy ruší-li se z části rozprostrannost plynu, plyn někdy se zhušťuje.

Datisi. Všichni ptáci bažantovití jsou kůrovití; avšak někteří ptáci bažantovití jsou zvířata domácí. Tedy některá domácí zvířata jsou ptáci kůrovití.

Datisi. Pouští-li kdo náruživosti úzdu, vždy se stává jejím otrokem; avšak pouští-li kdo náruživosti úzdu, někdy

tělu svému škodí. Tedy škodí-li kdo tělu svému, někdy se stává otrokem náruživosti.

Felapton. Žádné zlato není měněno lučebně kyslíkem vzduchovým; avšak každé zlato jest výborným vodičem elektřiny a tepla. Tedy některé látky výborně elektřinu a teplo vedoucí nejsou kyslíkem vzduchovým lučebně měněny.

Felapton. Obcuje-li člověk s bližním z příčin sobeckých, nikdy jej nemiluje dokonale; avšak obcuje-li s bližním z příčin sobeckých, vždycky jej považuje za pouhý nástroj. Tedy považuje-li člověk bližního za pouhý nástroj, někdy (aspoň) jej nemiluje dokonale.

Ferison. Žádný člověk není bez schopnosti řeči; avšak někteří lidé jsou němí. Tedy některé bytosti němé nejsou bez schopnosti řeči.

Ferison. Je-li obloha při teplotě nad nullou pokryta oblaky, nikdy nevzniká rosa; je-li však obloha pokryta oblaky, jest někdy povětří tiché. Tedy je-li povětří tiché, nevzniká někdy rosa.

Disamis. Někteří malíři kazí dobré mravy; avšak všichni malíři mají věděti, že krása odporovati nemá dobru. Tedy mnozí z těch, kteří věděti mají, že krása odporovati nemá dobru, kazí dobré mravy.

Disamis. Vykopá-li se kanál panamský, snad se změní proud golfský; avšak vykopá-li se, zajisté se zkrátí plavba ze západní Evropy do východní Asie. Tedy zkrátí-li se plavba ze západní Evropy do Asie východní, snad se změní proud golfský.

Bocardo. Některé rostliny jehnědovité nemají okvětí; avšak všecky rostliny jehnědovité mají semena bezbílečná. Tedy některé rostliny semena bezbílečná mající nemají okvětí.

Bocardo. Trápí-li kdo zvířata, někdy laskav není k lidem; avšak trápí-li kdo zvířata, vždycky jich užívá proti vůli Boží. Tedy užívá-li kdo zvířat proti vůli Boží, někdy laskav není k lidem.

Tvorba úsudků tvaru čtvrtého.

1. Při návěstech $\begin{matrix} P \text{ a } M \\ M \text{ a } S \end{matrix}$

jest poměr $S \overset{M}{\rightarrow} P$ dle č. 1. se vzt. a, i.

„ č. 2. „ „ i, o.

„ č. 11. „ „ i, o.

„ č. 12. „ „ i, o.

Společný vztah: i. Úsudek zní:

P a M Výraz jeho: *Bamalip.*
M a S
S i P

2. Při návěstech $\begin{matrix} P & a & M \\ M & e & S \end{matrix}$

jest poměr $S - M \begin{matrix} \geq \\ > \end{matrix} P$ dle č. 21. se vzt. e, o.
„ „ 22. „ „ e, o.

Úsudek zní:

P a M Výraz jeho: *Calemes.*
M e S
S e P

3. Při návěstech $\begin{matrix} P & a & M \\ M & i & S \end{matrix}$ jest poměr $S \begin{matrix} \geq \\ < \\ > \\ \times \end{matrix} M \begin{matrix} \geq \\ > \end{matrix} P.$

Úsudek není možný podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

P a M
M i S
‖

4. Při návěstech $\begin{matrix} P & a & M \\ M & o & S \end{matrix}$ jest poměr $S \begin{matrix} < \\ \times \end{matrix} M \begin{matrix} \geq \\ > \end{matrix} P.$

Úsudek není možný podle 1. pravidla o nemožnosti úsudku.

P a M
M o S
‖

5. Při návěstech $\begin{matrix} P & e & M \\ M & a & S \end{matrix}$

jest poměr $S \begin{matrix} \geq \\ > \end{matrix} M - P$ dle č. 5. se vzt. e, o.
„ č. 15. „ „ o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

P e M Výraz jeho: *Fesapo.*
M a S
S o P

6. Při návěstech $\begin{matrix} P\ e\ M \\ M\ e\ S \end{matrix}$ jest poměr S — M — P.

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ e\ M \\ \underline{M\ e\ S} \end{matrix}$$

7. Při návěstech $\begin{matrix} P\ e\ M \\ M\ i\ S \end{matrix}$

jest poměr S $\begin{matrix} \geqq \\ < \\ > \\ \times \end{matrix}$ M — P dle č. 5. se vzt. e, o.

„ č. 10. „ „ e, o.

„ č. 15. „ „ o.

„ č. 20. „ „ o.

Společný vztah: o. Úsudek zní:

P e M Výraz jeho: Fresison.
M i S
S o P

8. Při návěstech $\begin{matrix} P\ e\ M \\ M\ o\ S \end{matrix}$ jest poměr S $\begin{matrix} < \\ \times \end{matrix}$ M — P.

Dle č. 25. není vztahu. Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ e\ M \\ \underline{M\ o\ S} \end{matrix}$$

9. Při návěstech $\begin{matrix} P\ i\ M \\ M\ a\ S \end{matrix}$

jest poměr S $\begin{matrix} \geqq \\ > \end{matrix}$ M $\begin{matrix} \geqq \\ > \\ < \\ \times \end{matrix}$ P dle č. 1. se vzt. a, i.

„ č. 2. „ „ i, o.

„ č. 3. „ „ a, i.

„ č. 4. „ „ i, o.

„ č. 11. „ „ i, o.

„ č. 12. „ „ i, o.

„ č. 13. „ „ i,

„ č. 14. „ „ i, o.

Společný vztah: i. Úsudek zní:

P i M Výraz jeho: Dimatis.
M a S
S i P

10. Při návěstech P i M / M e S | jest poměr S — M ≃ P.
> < ×

Úsudek není možný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

P i M
M e S
ϑ

11. Při návěstech P i M / M i S | jest poměr S ≃ M ≃ P.
< >
> <
× ×

Úsudek není možný podle 1. a 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

P i M
M i S
ϑ

12. Při návěstech P i M / M o S | jest poměr S < M ≃ P.
× >
— <
×

Úsudek není možný podle 1., 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

P i M
M o S
ϑ

13. Při návěstech P o M / M a S | jest poměr S ≃ M < P.
> ×
— —

Úsudek není možný, poněvadž není žádný vztah S ku P ve všech případech společný.

P o M
M a S
ϑ

14. Při návěstech $\begin{matrix} P\ o\ M \\ M\ e\ S \end{matrix}$ | jest poměr $\begin{matrix} S - M < P. \\ \times \end{matrix}$

Úsudek jest nemožný podle 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ o\ M \\ M\ e\ S \\ \hline o \end{matrix}$$

15. Při návěstech $\begin{matrix} P\ o\ M \\ M\ i\ S \end{matrix}$ | jest poměr $\begin{matrix} S \cong M - P. \\ < \quad \times \\ > \quad < \\ \times \end{matrix}$

Úsudek jest nemožný podle 2. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ o\ M \\ M\ i\ S \\ \hline o \end{matrix}$$

16. Při návěstech $\begin{matrix} P\ o\ M \\ M\ o\ S \end{matrix}$ | jest poměr $\begin{matrix} S - M - P. \\ \times \quad \times \\ < \quad < \end{matrix}$

Úsudek jest nemožný podle 2. a 3. pravidla o nemožnosti úsudku.

$$\begin{matrix} P\ o\ M \\ M\ o\ S \\ \hline o \end{matrix}$$

Máme tedy pět úsudků tvaru čtvrtého: Bamalip, Calemes, Fesapo, Fresison, Dimatis. K nim se odnášejí tato pravidla:

V hořejší návěsti máme soudy všeho druhu kromě o, v dolejší soudy všeho druhu kromě o; v závěru soudy všeho druhu kromě a. Návěsť záporná činí závěr záporným, částečná částečným; při obou návěstech obecných není vždy závěr obecný, při obou kladných jest závěr kladný. Při obou návěstech záporných anebo částečných není závěr možný.

Bamalip. Každý člověk má práva a povinnosti; avšak každý, kdo má práva a povinnosti, jest osoba. Tedy některé osoby jsou lidé.

Bamalip. Jsou-li polévány klíny dobře vyschlé a do mezer skalních vražené, vždy tam botnají; avšak botnají-li

tam klíny, vždy se skály trhají. Tedy trhají-li se skály, jsou polévány někdy klíny dobře vyschlé a do mezer skalních vražené.

Calemes. Všecky rostliny rezedovité mají semena bez bílku; avšak žádná rostlina, mající semena bez bílku není violkovitá. Tedy žádná rostlina violkovitá není rezedovitá.

Calemes. Šíří-li se lhostejnost náboženská, vždycky pozbývá světská autorita vážnosti; avšak pozbývá-li světská autorita vážnosti, nikdy dobrých zákonů světských nešetří se patřičně. Tedy šetří-li se patřičně dobrých zákonů světských, nikdy se nešíří lhostejnost náboženská.

Fesapo. Žádný slon nemá čtvero žaludků; avšak ssavci se čtyřmi žaludky jsou dvojkopytníci. Tedy někteří dvojkopytníci (aspoň) nejsou slony.

Fesapo. Nemiluje-li člověk bližního z lásky k Bohu, nikdy nemají dobré skutky jeho pravé ceny mravní; avšak mají-li dobré skutky jeho pravé ceny mravní, vždy jsou záslužny u Boha. Tedy jsou-li skutky dobré, jež člověk koná, záslužny u Boha, někdy miluje člověk ten bližního z lásky k Bohu.

Fresison. Žádný olej není původu minerálního; avšak některé věci původu minerálního jsou léky. Tedy některé léky nejsou olej.

Fresison. Utrháš-li bližnímu na cti, nikdy nejednáš spravedlivě; avšak jednáš-li spravedlivě, někdy jsi chválen. Tedy jsi-li chválen, někdy jsi bližnímu na cti neutrhal.

Dimatis. Některé rostliny srostloplátečné jsou zvonkovité; avšak všecky rostliny zvonkovité jsou protandrické. Tedy některé rostliny protandrické jsou srostloplátečné.

Dimatis. Pukají-li skály, někdy zmrzla voda do nich vniklá; zmrzne-li voda, vždy sklesla teplota pod tři stupně. Tedy sklesla-li teplota pod tři stupně, někdy pukají skály.

Přehled úsudků kategorických.

Tvar	a	a	a	a	e	e	e	e	i	i	i	i	o	o	o	o	návěsť hoř.
	a	e	i	o	a	e	i	o	a	e	i	o	a	e	i	o	návěsť dol.
I.	a		i		e		o										Závěr
II.		e		o	e		o										
III.	i		i		o		o		i				o				
IV.	i	e			o		o		i								

Obecná pravidla o úsudcích kategorických.

1. Z obou návěstí kladných vyplývá vždy závěr kladný, nikdy záporný.
2. Z obou návěstí obecných vyplývá závěr někdy obecný, někdy částečný.
3. Jedna návěsť částečná činí závěr částečným.
4. Jedna návěsť záporná činí závěr záporným.
5. Při obou návěstech částečných není úsudek možný.
6. Při obou návěstech záporných není úsudek možný.

O modalitách úsudků kategorických.

1. Z obou návěstí nutných vyplývá závěr nutný.
2. Z obou návěstí skutečných vyplývá závěr skutečný.
3. Z obou návěstí možných vyplývá závěr možný.
4. Jedna, kterákoli návěsť možná činí závěr možným, budiž druhá návěsť nutná anebo skutečná.
5. Z hořejší návěsti nutné a dolejší skutečné vyplývá závěr nutný.
6. Z hořejší návěsti skutečné a dolejší nutné vyplývá závěr skutečný.

Převedení tří tvarů posledních na první.

Jelikož v prvním tvaru jest podmět závěru podmětem návěsti dolejší, přísudek závěru přísudkem návěsti hořejší, střední člen podmětem hořejší a přísudkem dolejší, jest první tvar základem tvarů ostatních a pravda tvaru prvního jest podmínkou pravdy tvarů ostatních. Proto musí býti úsudky tří tvarů posledních převedeny na úsudky tvaru prvního.

Způsob tohoto převedení jest naznačen ve výrazech úsudků. Začáteční písmena určují, ve který úsudek mohou býti převedeny; souhláska *m* žádá, aby návěsti byly přemístěny, aby hořejší stala se dolejší a dolejší hořejší (*m*utare); souhláska *s* žádá, aby soud samohláskou předcházející určený prostě (*s*impliciter) byl obrácen; souhláska *p* znamená obrat případný (per accidens); souhláska *c* znamená důkaz nepřímý, kterým vysvítá nepravda soudu protikladně k závěru se majícího (per impossibile ducere).

Bamalip se promění v Barbara přemístěním návěstí a případným obratem závěru. Cesare se promění v Celarent prostým obratem hořejší návěsti. Camestres se promění v Celarent přemístěním návěstí a prostým obratem návěsti dolejší a závěru. Darapti se promění v Darii případným

obratem dolejší návěsti. Fesapo se promění ve Ferio prostým obratem návěsti hořejší a případným návěsti dolejší atd.

Správnost úsudku Baroco lze nepřímo dokázati úsudkem Barbara. Dejme tomu, že závěr SoP není správný, poněvadž forma úsudku jest chybna, jakkoli návěsti, jež tvoří látku úsudku, platny jsou. Pak musí býti pravdiv protiklad: SaP. SaP učiňme dolejší návěstí a přiberme za hořejší návěst úsudku Baroco. Tak obrdžíme úsudek Barbara: PaM, SaP, tedy SaM. Avšak SaM není pravdivo, poněvadž jest protikladem soudu SoM, dolejší návěsti úsudku Baroco, jejíž platnost se nepopírala. Proto celý úsudek podle Barbara utvořený jest nepravdiv, a poněvadž o správnosti formy Barbara se nepochybuje, spočívati musí chyba v látce a sice ne v hořejší návěsti, jejíž pravdě se neodporovalo, nýbrž v dolejší návěsti SaP. Není-li však SaP pravdivo, musí s pravdou se shodovati protiklad SoP; z čehož jde, že nejen látka úsudku Baroco, ale i forma jest pravdiva. Podobně se dokazuje správnost úsudku Bocardo.

Lze však Baroco převésti na Ferio a Bocardo na Darii. Na místě PaM položme P e nonM a obratem nonM e P; na místě SoM položme S i nonM; z čehož následuje podle Ferio SoP. Na místě MoP položme M i nonP, obraťme prostě a učiňme návěstí dolejší; MaS budiž návěstí hořejší; z čehož následuje podle Darii nonP i S, což obráceno zní: S i nonP anebo SoP.

Chyby úsudků kategorických.

Pravda úsudku kategorického jest podmíněna pravdou obou návěstí o sobě vzatých, totožností středního členu v obou návěstech a důsledností mezi návěstmi a závěrem, tedy vyplněním tří požadavků; kdo nevyhoví jednomu z nich, ten již nepravdivě zavírá.

Neplatný je tedy úsudek:

1. Je-li nepravdiva návěsť hořejší anebo dolejší anebo obě.
2. Není-li střední člen v obou návěstech týž.
3. Není-li důslednosti mezi návěstmi a závěrem, usuzujeme-li na př. SaP podle druhého tvaru. Mezi návěstmi PaM, Sam a závěrem SaP není důslednosti.

Zvláštní pozornosti zasluhuje předsudek, chybný úsudek atd.

Předsudek jest chybný úsudek o lidech, dějinách, řádech společenských, před řádným poznáním učiněný, spočívající na nepravdivých důvodech a na nesprávné důslednosti. Logika žádá, aby pilně zkoumány byly důvody a důslednost. Příčiny předsudků jsou: pohodlnost, sympa-

thie, antipathie, nedostatek soudnosti, dobré vůle. Následky předsudků bývají neblahé pro společnost lidskou, jak pro soudící, tak pro souzené. Předsudky jsou pravdě a mravnosti k veliké škodě. Abychom tedy, činíce úsudek, vystřehli se předsudku, přihlížejme bedlivě k věci, o které soudíme, t. j. buďme objektivnými, nemaťme, nefalšujme činnost rozumu subjektivným, bezcenným citem; má-li cit míti cenu, musí vycházeti od pravdivého, objektivného soudu.

Úsudek hypothetický.

Úsudkem hypothetickým zbavuje se poznání naše neurčitosti, která záleží v podmínečném kladení vztahu S k určitému P. Jím se mění soud hypothetický v kategorický.

Úsudek hypothetický sestává ze dvou návěstí: z hořejší, ve které jest soud hypothetický, a z dolejší, ve které buď se klade skutečně důvod v podmínce toliko ideálně vyjádřený, anebo se zapírá skutečně následek v položce toliko ideálně vyjádřený, a ze závěru, kterým jest v prvé příčině skutečné kladení položky, v druhé příčině skutečné zapření podmínky. Dolejší návěsť a závěr jsou soudy kategorické.

Tento dvojí závěr úsudku hypothetického jest jistotný, je-li soud hypothetický v hořejší návěsti obecný a je-li dolejší návěsť jistotná.

Je-li H, jest vždycky T; avšak H jest jistě. Tedy jest jistě T.

Není-li H, jest vždycky T; avšak H není jistě. Tedy jest jistě T.

Je-li H, není nikdy T; avšak H jest jistě. Tedy není jistě T.

Není-li H, není nikdy T; avšak H není jistě. Tedy není jistě T.

Je-li H, jest vždycky T; avšak T není jistě. Tedy není jistě H.

Není-li H, jest vždycky T; avšak T není jistě. Tedy jest jistě H.

Je-li H, není nikdy T; avšak T jest jistě. Tedy není jistě H.

Není-li H, není nikdy T; avšak T jest jistě. Tedy jest jistě H.

Závěr úsudku hypothetického jest ve třech případech toliko ku pravdě podoben:

1. Z neplatnosti podmínky se [illegible] usoudíme při obecném soudu hypothetickém aniž z platnosti položky na platnost podmínky s jistotou, nýbrž toliko s pravděpodobností; neboť v obecném soudě hypothetickém má se podmínka ku položce, jako pojem podřaděný k pojmu nadřaděnému.

Je-li H, jest vždycky T; avšak H není jistě. Tedy snad není T.

Je-li H, jest vždycky T; avšak T jest jistě. Tedy snad jest H.

2. Je-li skutečná platnost podmínky anebo skutečná neplatnost položky, v dolejší návěsti vyjádřená, pouze ku pravdě podobna, samo sebou se rozumí, že jest i platnost položky anebo neplatnost podmínky, v závěru vyjádřená, také pouze ku pravdě podobna.

Je-li H, jest vždycky T; avšak snad jest H. Tedy snad jest T.

Je-li H, jest vždycky T; avšak snad není T. Tedy snad není H.

3. Je-li v návěsti hořejší hypothetický soud částečný, samo sebou se rozumí, že jest vždycky závěr toliko ku pravdě podoben.

Je-li H, jest někdy T; avšak H jest. Tedy jest snad T.

Je-li H, jest někdy T; avšak T není. Tedy snad není H.

V hypothetickém souvětí irreálném obsahuje podmínka opak toho, co vskutku jest; proto činíce úsudek zapíráme v dolejší návěsti podmínku, abychom v závěru zapřeli položku.

Kdyby bylo H, bylo by jistě T; avšak H není. Tedy není T.

Posypeme-li desku jemným pískem a uvedeme-li ji do chvění, vždy písek se hromadí znenáhla v určitých čarách, kde klidně ležeti zůstává. Avšak nyní skutečně jsem posypal. Tedy písek skutečně se hromadí.

Je-li neprůhledná stěna dvěma body svítícími ozářena, vrhá plný stín a polostín. Nyní nevrhá. Tedy není ozářena.

Zahřeje-li se vzduch, stává se vždy lehčím. Avšak nyní se nezahřál. Tedy snad se nestal lehčím.

Vrazí-li voda na pevnou stěnu, pozbývá vždy své hybnosti. Avšak nyní pozbyla. Tedy snad vrazila na pevnou stěnu.

Nalejeme-li kapku oleje do vody, jejíž měrnou váhu přimíchaným lihem tak jsme zmenšili, že se rovná měrné váze oleje, nabude olej vždy tvaru koule. Avšak nyní jest snad nalita kapka oleje. Tedy snad nabyla.

Dáme-li do vody soli, někdy se sůl rozpouští. Avšak nyní jsme dali. Tedy snad se rozpustí sůl.

Snižujeme-li teplotu, někdy plyn nekapalní. Avšak nyní plyn kapalní. Tedy snad jsme snížili teplotu.

Kdybys rozkoše příliš si nevážil, na mále bys přestal. Avšak rozkoše příliš si vážíš. Tedy na mále nepřestáváš.

Kdybys byl mlčel, nebyl bys si škodil. Avšak nemlčel jsi. Tedy jsi sobě škodil.

Úsudky lemmatické.

Zvláštním druhem úsudků hypothetických jsou lemmatické, jež mají aspoň dvě podmínky, mezi sebou souřadné a nesrovnatelné a částicemi „i, i" spojené. Podle počtu podmínek jsou úsudky dilemmatické, trilemmatické, quadrilemmatické. I je-li $H_{,}$, i je-li $H_{,,}$, jest vždy T. Avšak skutečně jest $H_{,,}$, buď $H_{,,}$. Tedy jest skutečně T.

Tertullian kárá císaře Trajana, že byl zákonem ustanovil, aby křesťané nebyli vyšetřováni, ale aby udáni jsouce byli od souců trestáni, tímto úsudkem dilemmatickým: Aut nocentes sunt christiani aut innocentes. Si nocentes, cur inquiri prohibes? Si innocentes, cur delatis poenam irrogas? Celý úsudek zní takto: Et si christiani sunt nocentes et si sunt innocentes, pessimam legem tulisti. Atqui aut nocentes sunt aut innocentes. Ergo legem pessimam tulisti.

Podobně Kristus Pán, když nejvyššímu knězi odpověděv od služebníka byl udeřen, k tomuto se obrátil řka: Si male locutus sum, testimonium perhibe de malo; si autem bene, cur me caedis? Celý úsudek zní takto: Et si male locutus sum, et si bene, injuste me percussisti. Atqui aut male locutus sum aut bene. Ergo injuste me percussisti.

Chyby úsudků hypothetických.

Jelikož pravda úsudku hypothetického spočívá na třech podmínkách, aby soud hypothetický sám o sobě byl pravdiv, aby kladení podmínky nebo zapírání položky bylo pravdivo, aby vyplýval závěr z obou návěstí, chybuje ten, kdo aspoň jedné podmínky nešetří.

Je tedy úsudek hypothetický nepravdiv:

1. Je-li soud hypothetický nepravdiv.
2. Je-li kladení podmínky nebo zapírání položky nepravdivo.
3. Nevyplývá-li závěr z obou návěstí, jako nevyplývá, když soudíme ze záporu podmínky na jistotný zápor položky.

Zvláštní pozornost zasluhují chybné úsudky lemmatické, jelikož ku chybám úsudku hypothetického přistupuje chybná rozluka podmínek.

Fariseové chtíce Krista Pána v řeči lapiti, otázku jemu učinili myslíce, že svou odpovědí záhubu sobě připraví. Neboť soudili takto: I odpoví-li k naší otázce, že sluší daň dávati císaři, i odpoví-li, že nesluší, záhubu sobě připraví, poněvadž v první příčině lid proti sobě popudí, v druhé příčině vládu římskou; avšak odpověděti může toliko, že se sluší anebo že se nesluší. Tedy záhubu sobě připraví.

Ale Fariseové zapomněli, že kromě poddanosti občanské, která odporuje službě boží, a kromě služby boží, která srovnati se nedá s poddaností občanskou, jest také možná poddanost občanská, která se dobře snáší se službou boží. Byla tedy rozluka Fariseů neúplná.

Sokrates když k smrti odsouzen byl, svou řeč ukončil vykládaje, že jemu není se báti smrti, a užil tehoto důsledku: Zahyne-li duše má s tělem, není se mi smrti báti, poněvadž po smrti nebudu ničeho cítiti; pakli po smrti tělesné duše trvati bude dále, není se mi smrti báti, poněvadž budu žíti šťastnější život než zde. Avšak duše má buď s tělem zahyne anebo po jeho smrti bude dále žíti. Tedy není se mi smrti báti. Rozluka jest sice úplná, oba však soudy hypothetické jsou nepravdivy. Neboť úplné zničení bytnosti své, zničeni těla a duše považujeme za největší zlo, jež nás může stihnouti, tak že se hrozíme, myslíme-li, že by tak se státi mohlo. Také druhý soud hypothetický není správný. Neboť podmínka dalšího žití duševního provázena býti může položkou buď blaženosti anebo útrapy; aniž může kdo s jistotou říci, že po smrti bude požívati věčné blaženosti, poněvadž soudcem jednoho každého jest Bůh; posléze věčné trápení jest předmětem hrůzy.

Úsudky disjunktivné.

Úsudkem disjunktivným se mění soud disjunktivný v soud kategorický. Neboť vycházíme od soudu disjunktivného, jenž jest hořejší návěstí, a buď zapírajíce v návěsti dolejší všecky členy rozluky kromě jednoho, v závěru tento klademe jako přísudek podmětu, anebo kladouce v dolejší návěsti jeden člen rozluky, v závěru zamítáme všecky ostatní členy. S jest buď $P_{,}$, buď $P_{,,}$, buď $P_{,,,}$. Avšak S není ani $P_{,}$ ani $P_{,,}$. Tedy S jest $P_{,,,}$. Anebo: S jest buď $P_{,}$, buď $P_{,,}$, buď $P_{,,,}$. Avšak S jest $P_{,,,}$, Tedy S není ani $P_{,}$ ani $P_{,,}$.

Tento mlýn, mající kola vodní na ose vodorovné, ale posud mi neznámý jest hnán vodou buď vrchní, buď spodní, buď střední. Avšak bližším zkoumáním shledávám, že jest hnán vodou vrchní. Tedy není hnán ani spodní ani střední.

Tato rostlina dvojděložná jest buď bezkorunná, buď srostloplátečná, buď prostoplátečná. Avšak zkoumaje ji důkladněji shledávám, že není ani bezkorunná ani srostloplátečná. Tedy jest prostoplátečná.

Chyby úsudků disjunktivných.

Úsudek disjunktivný se stává nepravdivým:

1. je-li rozluka nepravdivá anebo neúplná anebo zmatená,

2. je-li dolejší návěsť pravdivá,

3. nevyplývá-li závěr z obou návěstí.

Chybný úsudek disjunktivný bývá provázen ve vědách poblouzením rozsáhlým.

Tak na př. soudí Kant: Kategorie jsou buď toliko bytné formy věci o sobě samé jsoucí, buď toliko prázdné formy, do kterých mysl poznávající vtiskuje látku od smyslů poskytnutou. Avšak bytnými formami věci o sobě samé jsoucí nemohou býti. Tedy jsou prázdné formy, do kterých mysl poznávající vtiskuje látku od smyslů poskytnutou.

Ale Kant nepoložil do rozluky třetí člen: formy i přesažné i vtomné.

Atomista soudí: Pravá theorie o bytných základech těles neorganických jest buď mechanická, buď dynamická. Avšak dynamická pravou není. Tedy jest pravou mechanická.

Leibnitz soudí naopak: Mechanická pravou není. Tedy jest pravou dynamická.

Ani atomista ani Leibnitz, dynamista nesoudí správně. Úsudek má takto zníti:

Pravá theorie o bytných základech těles neorganických jest buď mechanická, buď dynamická, buď hylomorfická. Avšak není pravou ani mechanická ani dynamická. Tedy jest pravou hylomorfická.

Úsudky hypotheticko-disjunktivné.

Úsudkem hypotheticko-disjunktivným měníme soud hypotheticko-disjunktivný v soud kategorický spojujíce úsudek hypothetický s disjunktivným: Je-li H, jest buď $T_{,}$, buď $T_{,,}$, buď $T_{,,,}$. Avšak H jest. Tedy jest buď $T_{,}$, buď $T_{,,}$, buď $T_{,,,}$. Avšak není ani $T_{,}$, ani $T_{,,}$. Tedy jest $T_{,,,}$.

Anebo: Je-li H, jest buď $T_{,}$, buď $T_{,,}$, buď $T_{,,,}$. Avšak není ani $T_{,}$, ani $T_{,,}$, ani $T_{,,,}$. Tedy není H.

Vedu-li s vrcholu trojúhelníka ostroúhelného kolmici na základnu, rozdělím jej buď na dvě části rovné, buď na dvě části nerovné. Avšak nyní povedu kolmici . . . Tedy rozdělím buď . . . buď . . . Avšak bližší úvahou shledávám, že jej nerozdělím na dvě části nerovné. Tedy jej rozdělím na dvě části rovné.

Ponoříme-li těleso do kapaliny, těleso buď padá ke dnu, buď plove v kapalině, buď plove na kapalině. Avšak nyní ponořím skutečně těleso do kapaliny. Tedy těleso skutečně buď . . . buď . . . buď . . . Avšak poněvadž součin objemu tohoto tělesa s jeho váhou měrnou rovná se součinu téhož objemu s měrnou váhou kapaliny, bude plouti v kapalině. Tedy ani nepadne ke dnu ani nebude plouti na kapalině.

Neužívá-li můj přítel majetku štědře, jest buď marnotratný anebo lakomý. Avšak můj přítel není ani marnotratný ani lakomý. Tedy užívá majetku štědře.

Chyby úsudků hypotheticko-disjunktivných.

V chybném úsudku hypotheticko-disjunktivném mohou se vyskytnouti chyby úsudku hypothetického a disjunktivného.

Chybně soudí materialista takto:

Není-li Boha osobního a nadsvětového, jenž svět stvořil z ničeho a jej zachovává: vysvětliti lze vesmír buď toliko hmotou od věčnosti trvající, nevzniklou, silami věčnými a absolutnými podle věčných, absolutných, nutných a bezúčelných zákonů se pohybující, anebo bytostí, která sama sebou jest nejabstraktnější a jest obsahu zcela prázdného, pražádného, která sama ze sebe se vyvíjí, světem se stává a se světem jest totožná. Avšak není-li Boha osobního . . . Tedy vysvětliti lze vesmír buď hmotou . . . buď bytostí, která . . . Avšak bytost, která . . . jest nemožná, odporujíc rozumu zdravému. Tedy vesmír vysvětliti lze toliko hmotou . . .

Také pantheista soudí chybně takto:

Není-li Boha osobního . . ., vysvětliti lze vesmír buď hmotou . . . buď bytostí, která . . . Avšak není Boha osobního . . . Tedy vysvětliti lze vesmír buď hmotou . . . buď bytostí, která . . . Avšak hmota . . . jest nemožná, odporujíc rozumu zdravému. Tedy vysvětliti lze vesmír bytostí . . .

Oba tyto úsudky materialisty a pantheisty zavrhuje vším právem theista soudě takto:

Není-li Boha osobního . . ., vysvětliti lze vesmír buď hmotou . . . buď bytostí, která . . . Avšak nelze vysvětliti vesmír ani hmotou . . . ani bytostí, která . . ., poněvadž obojí vysvětlení odporuje rozumu zdravému. Tedy jest Bůh osobní . . .

Herbartovec, Drobisch uvádí ve své logice tento úsudek:

Je-li předurčení, jest Bůh buď nespravedliv, anebo člověk nepříčetný. Avšak není Bůh ani nespravedliv ani člověk nepříčetný. Tedy není předurčení.

Úsudek tento jest nepravdiv. Neboť jako Bůh předurčuje k věčnému zatracení, poněvadž předvídá hříchy, kterých člověk spáchá vědomě a dobrovolně, tak Bůh předurčuje milosti, o kterých napřed ví, že člověk bude s nimi účinkovati, a věčnou blaženost, poněvadž předvídá, že člověk bude s těmi milostmi plniti přikázání Boží a v dobrém až do smrti setrvá. Tak není porušena ani spravedlnost Boží, ani příčetnost lidská; proto hořejší návěsť úsudku Drobi-

schova není pravdiva; odkud jde na jevo, že i celý úsudek jest nepravdiv.

O zámlkách.

Zámlka, enthymema, jest úsudek zkrácený, v obecné mluvě velmi běžný.

1. Celý úsudek kategorický zní na př. MaP, SaM, ergo SaP. Zámlka zní: Poněvadž MaP, SaP; anebo poněvadž SaM, SaP. Je-li H, jest vždycky T; neboť je-li H, jest vždycky M. Anebo je-li H, jest vždycky T; neboť je-li M, jest vždycky T.

2. Celý úsudek hypothetický zní: Je-li H, jest vždycky T; H jest. Tedy jest T. Zámlka zní: Poněvadž jest H, jest T.

Účelné souvětí jest zámlka. Na př.: Posloucháme zákonů, abychom požívali svobody = poněvadž chceme požívati svobody, posloucháme zákonů = chceme-li požívati svobody, posloucháme zákonů, avšak chceme požívati; tedy posloucháme.

Souvětí důsledné jest souvětí příčinné, zámlka. Na př.: Sokrates svou řečí obrannou tak rozlítil soudce, že jej k smrti odsoudili, ač byl nevinen. = Poněvadž Sokrates soudce příliš roznítil, odsoudili jej, ač byl nevinen. Jestliže Sokrates soudce příliš roznítí, odsoudí jej, ač jest nevinen; avšak Sokrates soudce příliš roznítil; tedy jej odsoudili, ač byl nevinen.

3. Celý úsudek disjunktivný zní: S jest buď P, buď $P_{,,}$ buď $P_{,,,}$; avšak S není ani P, ani $P_{,,}$; tedy S jest $P_{,,,}$. Zámlka zní: Poněvadž S není ani P, ani $P_{,,}$ S jest $P_{,,,}$.

Zkrácený úsudek hypotheticko-disjunktivný zní: T, jest; neboť jest H a není ani $T_{,,}$ ani $T_{,,,}$.

Chceme-li věděti, zdali jest zámlka pravdiva, jest potřebí doplniti návěsť zamlčenou, aby byl úsudek celý.

Úsudky složené.

Řetěz úsudkový.

Úsudek složený skládá se ze dvou nebo více úsudků tak spojených, že závěr předcházejícího jest návěstí následujícího. Úsudek, v jehož návěsti jest P, zove se nadúsudek (prosyllogismus); úsudek, v jehož návěsti jest S, podúsudek (episyllogismus); mezi nadúsudkem a podúsudkem mnohdy bývají úsudky prostřední.

Rozeznáváme dvojí způsob, kterým možno více úsudků spojiti a tak utvořiti řetěz úsudků. Buď se vyskytuje

v prvním úsudku P a v posledním S, anebo v prvním S a v posledním P. První řetěz zove se synthetický, progressivný, sestupný anebo episyllogistický, poněvadž k episyllogismu se postupuje; druhý analogický, regressivný, vzestupný anebo prosyllogický, poněvadž k prosyllogismu se postupuje.

V řetěze sestupném jest závěr prvního úsudku, nadúsudku, hořejší návěstí úsudku druhého; P jest ve všech hořejších návěstech a má platnost přísudku ve všech závěrech. V řetěze vzestupném jest závěr prvního úsudku, podúsudku, dolejší návěstí úsudku druhého; S jest ve všech dolejších návěstech a má platnost podmětu ve všech závěrech. V obojích řetězech jest závěr úsudku předcházejícího návěstí úsudku následujícího. Kolik jest středních členů, z tolika úsudků sestává řetěz.

Prvním úsudkem býti může kterýkoli úsudek z oněch devatenácti; avšak druhý úsudek řetězu sestupného může býti vzat toliko z oněch tvarů, ve kterých jest P přísudkem návěsti hořejší, tedy ze tvaru prvního a třetího, kdežto druhý úsudek řetězu vzestupného náleží k těm tvarům, ve kterých jest S podmětem dolejší návěsti, tedy ke tvaru prvnímu a druhému. Ze tvaru čtvrtého nemůže býti vzat úsudek druhý. Mnohý úsudek připojen býti může k prvnímu úsudku vícekrát než jednou, mnohý toliko jednou.

Řetěz vzestupný, sestávající z Barbara a Celarent:

Každý vřešťoun jest opice nového světa se širokou přihrádkou nosní; avšak každá opice nového světa se širokou přihrádkou nosní má ocas chápavý. Tedy každý vřešťoun má ocas chápavý; avšak žádná opice, ocas chápavý mající, nemá torby hubní. Tedy žádný vřešťoun nemá torby hubní.

Řetěz vzestupný sestávající z Datisi a Darii:

Všecky rostliny lilkovité mají po pěti tyčinkách; avšak některé rostliny lilkovité mají semena jedovatá. Tedy některé rostliny s jedovatým semenem mají po pěti tyčinkách; avšak všecky rostliny po pěti tyčinkách mající jsou dvojděložné. Tedy některé rostliny s jedovatým semenem jsou dvojděložné.

Řetěz sestupný sestávající z Cesare a Felapton:

Halovec není kujný; avšak zlato jest kujné. Tedy zlato není halovec; avšak zlato má s kyslíkem slučivost praskrovnou. Tedy některé hmoty s kyslíkem mající slučivost praskrovnou nejsou halovci.

Řetěz sestupný sestávající z Darapti a Disamis:

Zahřeje-li se plyn, roztahuje se; avšak zahřeje-li se, klesá jeho váha specifická. Tedy klesá-li váha plynu spe-

cifická, někdy se roztahuje; avšak klesá-li váha plynu specifická, vždy se ruší jeho rovnováha. Tedy ruší-li se rovnováha plynu, někdy se plyn roztahuje.

Úsudek řetězový.

Nejobyčejněji sestavují se řetězy z úsudků prvního tvaru; neboť závěry jeho jsou všeho druhu, takovými řetězy vládne pravidelnost a přehlednost, v nich pokračovati možno podle potřeby a je zkrátiti vypuštěním závěrů kromě posledního. Řetězy úsudků podle prvního tvaru sestavené a zámlkou zkrácené zovou se úsudký řetězové (sorites, hromadník).

Úsudky řetězové jsou dvojí:

1. Vzestupné, regressivné, prosyllogistické, analytické, podle Aristotela Aristotelovými zvané, jež v první návěsti počínají podmětem S a v návěsti poslední končí přísudkem P; v první návěsti jest soud buď a buď i, v poslední buď a buď e.

2. Sestupné, progressivné, episyllogistické, podle Goklena Goklenovými zvané, jež v první návěsti počínají přísudkem P a v návěsti poslední končí podmětem S; v první návěsti jest soud buď a buď e, v poslední buď a buď i. V úsudcích obojího druhu jest návěstí tolik, kolik jest středních členů; v návěstech středních jsou vesměs soudy a; závěry poslední jsou a, e, i, o podle první a poslední návěsti.

Stručný obrazec všech úsudků řetězových jest tento:

Aristotelův:	Goklenův:
$S\,{}^{a}_{i}\,M$	$M\,{}^{a}_{e}\,P$
$M\,a\,N$	$N\,a\,M$
$N\,a\,R$	$R\,a\,N$
$R\,a\,T$	$T\,a\,R$
$T\,{}^{a}_{e}\,P$	$S\,{}^{a}_{i}\,T$
$S\,{}^{ai}_{eo}\,P$	$S\,{}^{ai}_{eo}\,P$

Aristotelův úsudek řetězový:

Bůh jest naprosto neměnitelný; bytost naprosto neměnitelná jest bez začátku a konce; bytost ani začátku ani konce nemající jest věčná. Tedy Bůh jest věčný.

Duše lidská myslí; bytost myslící jest aspoň subjektivně na hmotě nezávislá; bytost aspoň subjektivně na hmotě nezávislá jest povahy duchové; bytost povahy duchové jest nesmrtelná. Tedy duše lidská jest nesmrtelná.

Goklenův úsudek řetězový:

Nekoná-li žák své povinnosti, hřeší; nevzdělává-li svůj rozum, nekoná své povinnosti; nenabývá-li vědomostí, nevzdělává svůj rozum; není-li pilen, nenabývá vědomostí. Tedy není-li žák pilen, hřeší.

Vybuchne-li vodík silně, roztříští nádobu, ve které jest; zapálí-li se v celém množství najednou, silně vybuchne; smísí-li se v nádobě se vzduchem, zapálí se v celém množství najednou; zapaluje-li lučebník vodík na úzkém konci rourky z nádoby vyčnívající, někdy vodík se smísí se vzduchem. Tedy zapaluje-li lučebník vodík na úzkém konci rourky z nádoby vyčnívající, někdy vodík nádobu roztříští.

Zámlka úsudku řetězového.

Zámlka úsudku řetězového zove se epicherema a záleží v tom, že klademe závěr, který v úsudku řetězovém se vypouští, a jednu návěsť za důvod, anebo jsou-li návěsti hypothetické, závěr a střední člen.

N jest P, poněvadž N jest M; avšak S jest N. Tedy S jest P.

Úsudek plný zní takto: MaP, NaM, SaN; tedy SaP.

Každá bytost jednoduchá sama sebou jest nezrušitelná, poněvadž nesestává z částí, na které by mohla býti rozdělena; avšak duše lidská jest bytost jednoduchá. Tedy duše lidská sama sebou jest nezrušitelná.

Úsudek plný zní takto:

Bytost nesestávající z částí jest sama sebou nezrušitelná; bytost jednoduchá jest nesestávající z částí; duše lidská jest bytost jednoduchá. Tedy duše lidská jest sama sebou nezrušitelná.

Je-li H, jest N, poněvadž jest M; avšak je-li N, jest T, poněvadž jest R. Tedy je-li H, jest T.

Úsudek plný zní takto:

Je-li H, jest M; je-li M, jest N; je-li N, jest R; je-li R, jest T. Tedy je-li H, jest T.

Je-li měsíc na nově, může býti přímo mezi zemí a sluncem, protože jeho dráha s dráhou země se protíná a jedna od druhé odchýleny jsou málo; avšak je-li měsíc přímo mezi zemí a sluncem, zatmí se země, protože na ni padá stín měsíce. Tedy je-li měsíc na nově, může se zatměti země.

Úsudek plný zní takto:

Je-li měsíc na nově, protíná se jeho dráha s dráhou země atd.; protíná-li se atd., může býti měsíc přímo mezi zemí a sluncem; je-li přímo mezi zemí a sluncem, padá stín měsíce na zem; padá-li, zatmí se země. Tedy je-li měsíc na nově, může se zatměti země.

Úsudky smíšené.

Úsudek kategorický může se spojiti s hypothetickým.

Je-li H, jest M; avšak je-li M, jest T. Tedy je-li H, jest T; avšak H jest. Tedy jest T.

Je-li člověk tvor Boží, má Boha nejvyšším zákonodárcem; avšak má-li člověk Boha nejvyšším zákonodárcem, jest povinen poslouchati Jeho zákonů. Tedy je-li člověk tvor Boží, jest povinen poslouchati Jeho zákonů; avšak člověk jest skutečně tvor Boží. Tedy jest povinen poslouchati Jeho zákonů.

Úsudek kategorický může se spojiti s disjunktivným.

Všecka R jsou dílem $P_{,}$, dílem $P_{,,}$; avšak S jest R. Tedy S jest buď $P_{,}$ buď $P_{,,}$; avšak S není $P_{,}$; tedy S jest $P_{,,}$.

Všecky rostliny jsou dílem výtrusné, dílem semenné; avšak růže jest rostlina. Tedy jest buď výtrusná, buď semenná; avšak blíže zkoumaje znamenám, že není výtrusná. Tedy jest semenná.

Úsudek kategorický může se spojiti s hypotheticko-disjunktivným.

Je-li M, jest někdy $T_{,}$, někdy $T_{,,}$; avšak je-li H, jest M. Tedy je-li H, jest buď T, buď $T_{,,}$. Avšak H jest. Tedy jest buď T, buď $T_{,,}$. Avšak $T_{,}$ není. Tedy jest $T_{,,}$.

Utrpí-li člověk křivdu, někdy odpouští, někdy žádá odvetu; avšak bude-li Sokrates odsouzen, utrpí křivdu. Tedy bude-li Sokrates odsouzen, buď odpustí, anebo žádati bude odvetu. Avšak znaje soudce tvrdím jistě, že Sokrates bude odsouzen; tedy buď odpustí anebo žádati bude odvetu. Avšak znaje Sokrata tvrdím jistě, že nebude žádati odvetu; tedy odpustí.

Základní tvar úsudku.

Základní tvar úsudku jest úsudek kategoricko-kategorický prvního tvaru, a sice hlavně a přede vším Barbara, jelikož na něm přestává vědecké poznání věci z ní samé. Úsudek hypotheticko-kategorický slouží k utvoření hypothetického soudu nepřímo zřejmého. Úsudek hypothetický, disjunktivný a hypotheticko-disjunktivný slouží k utvoření soudu dokonalého, kategorického ze soudu nedokonalého. Kategoricko-kategorické a hypotheticko-kategorické úsudky tvaru druhého, třetího a čtvrtého se dají proměniti v úsudky tvaru prvního.

KNIHA DRUHÁ.

O formách pořádacích.

Logika formálná vyšetřivši formy činů rozumových: pojmů, soudů a úsudků, pokud jsou správny, zkoumá formy, kterými by tito činové byli pořádáni, aby formálné stránce pravdy odpovídali, jelikož činové rozumoví, jichž jest veliké množství, mají tvořiti jeden celek uspořádaný, a jelikož věda filosofická, jakou jest logika formálná, o pořádek našich myšlenek pečovati má.

V úvodě do logiky formálné byly formy pořádací naznačeny, jakož i jejich oprávněnost, pořádek a hlavní úloha. Zbývá o nich důkladně promluviti.

Formy pořádací jsou: výměr, rozdělení, důkaz, methoda, věda.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

O výměru.

Neuznává se důležitost výměru, slouží-li toliko ku vysvětlení pojmů. Ovšem rozkládá výměr věcí, jež máme poznati, v jejich prvky, abychom jim jasněji rozuměli; než to jest jenom vedlejší úkol výměru, jelikož hlavním jeho úkolem jest položiti základy vědy. Nelze všecko dokázati. Postupujíce od důkazu k důkazu dospějeme ku větám důkazu neschopným a nepotřebným. Podobně nelze všecko vyměřiti. Postupujíce od rozboru k rozboru dospějeme k pojmům, které nejsou více schopny rozboru, k nejzazším mezím myšlenky, kterými jsou všecky naše pojmy obklíčeny a jež nelze překročiti. Tyto meze jsou dány základnými výměry. Na př. arithmetika spočívá na výměrech o kvantitě čili ličnosti a počtu, geometrie Euklidova na výměrech bodu, čáry, přímky, povrchu, úhlu plochého.

Ve svém průběhu musí věda užívati pojmů podle jejich obsahu, pravdivým výměrem naznačeného, a končí o svém předmětu věcným výměrem, jenž jest výsledkem veškerého bádání vědeckého. Taková jest důležitost výměru.

Výměr čili výklad, kterým se určuje obsah pojmu, povaha předmětu, o kterém se má jednati, jest dvojí. Jeden se odnáší ke slovu, kterým pojem jest vyjádřen, a zove se slovný; druhý se týká věci samé, pojmem pochopené, a zove se věcný.

Výměr slovný znamená, kterak pojmu, slovem vyjádřenému, rozuměti máme buď podle etymologie nebo podle obecného užívání; prostředkem jsou též synonyma a zápory. Jest oprávněn ve dvou případech:

1. Chceme-li vyložiti pojem, výměru věcného neschopný a nepotřebný, pojem samozřejmý, pojem rozsahu nejobecnějšího a obsahu nejjednoduššího. Slovně vyměřujeme jednotu nerozděleností bytce, příčinu tím, co nějakým způsobem k tomu přispívá, aby něco jiného bylo, poměr vztahem jedné věci ke druhé.

2. Chceme-li zkoumati věc, kterou ještě neznáme. Výměr věcný jest na počátku zkoumání nemožný, jelikož se objeví, když jsme jsoucnost a bytnost věci prozkoumali; a přece dříve než začneme, musíme věděti aspoň neurčitě a neúplně, co věc jest. Proto jest výměr slovný nezbytný. Slovně vyměřujeme Boha bytostí nejvyšší a původcem všeho, co jest; geometrii vědou o tvarech prostorových, psychologii vědou o duši lidské.

Výměr věcný znamená, kterak pojmu máme rozuměti, když jsme věc samu vyšetřili; znamená, co věc sama jest. Vyšetření věci se týká buď základů, které jsou mimo věc, anebo základů, které jsou ve věci samé. V prvé příčině jest výměr zevnější, ve druhé vnitrný.

Výměr zevnější vykládá příčiny věci, která se vyměřuje, a sice účelnou, látkovou, formální, účinlivou, vzornou. Podle tohoto výměru jsou hodiny strojem k naznačování času denního zřízeným; duše principem života; člověk tvorem viditelným, k obrazu Božímu učiněným.

Výměrem zevnějším jest výměr vznikový, z něhož vysvítá, kterak věc vzniká příčinou účinlivou. Tak se vyměřuje povrch přímého kužele plochou, kterou opisuje podpona trojúhelníku pravoúhelného kolem jedné odvěsny se otáčejícího.

Výměr vnitrný vykládá základy, které jsou ve věci samé, a jest buď popisný anebo podstatný.

Výměr popisný všímá si buď případků a zove se případkový, anebo přívlastků a zove se přívlastkový.

Výměr případkový obsahuje vlastnosti předmětu jedinečného, kterými právě jedinečným jest, které přistupujíce k vlastnostem druhovým předmět činí jedinečným. Tak vyměřujeme Labe řekou, která prameny má v Krkonoších, protéká Čechami a Německem a ústí nedaleko Hamburku v severním moři.

Výměr přívlastkový obsahuje vlastnosti, které nutně vyplývají z vlastností podstatných, a bez kterých lze mysliti předmět, ač bez nich býti nemůže. Tak vyměřujeme člověka živočichem, svobodnou vůli majícím.

Výměr podstatný přihlíží k podstatě věci samé a jest buď fysický, buď metafysický.

Výměr fysický vykládá zásady, jež ve věci jsou vpravdě různy, jako části fysické. Tak se vyměřuje člověk tvorem, sestávajícím z těla a duše rozumné.

Výměr metafysický vykládá zásady, jež od sebe se různí ne věcně, nýbrž virtuálně, jako části metafysické; k němu směřují všecky výměry předešlé, jím končí vědecké bádání o věci, jím se nám dostává úplné vědomosti o věci, jelikož jest úplným výkladem podstatného obsahu pojmu, všech znaků bytných a soustavných, výkladem, přívlastků a případků si nevšímajícím. Pojem vyměřený jest druh, pojmy vyměřující jsou: rod nejbližší a rozdíl druhový; rod nejbližší jest metafysickou částí věci látkovou, rozdíl druhový formálnou. Výměr metafysický jest o věci jedné toliko jeden, jako i výměr fysický; avšak výměry přívlastkové jsou rozdílny podle hlediska, s něhož věc pozorujeme.

Způsob, kterým se tvoří výměr metafysický, jest dvojí. Buď počínáme od rodu a sestupujeme k rozdílu druhovému; anebo vycházíme od rozdílu druhového a vystupujeme k rodu. Onen způsob nazývá se sestupný, synthetický, apriorický; tento však vzestupný, analytický, aposteriorický. Rozdíl tedy mezi výměrem systematickým a analytickým není věcný, týká se toliko vzniku výměrů.

Metafysicky vyměřujeme kruh čarou v rovině mající na všech místech křivost jednostejnou; člověka živočichem rozumným; válku zevnější stavem dvou národů, veřejný pořádek porušený mezi sebou násilím obnovujících; krásu dobrotou věci vnitrnou, kterou zalíbení duše rozumné se probouzí, a která jsouc rozumem uvažována duši stává se důvodem rozkoše; hnití rozkladem těles ústrojných, jejž tato po smrti podnikají jsouce zbavena síly životní a podrobena výhradnému působení sil chemických; ethický zákon přirozený zákonem bytosti rozumné vštěpeným a od Boha stvořitele nutně uloženým, který předpisuje, co s ethickým řádem přirozeným se shoduje.

Slyšme, kterak se tvoří výměr na př. života.

Kolem sebe pozoruji více bytostí, kterým připisuji život: rostliny, zvířata, člověka; kromě nich jsou živi pouzí duchové a Bůh. Se mnou souhlasí veškeré pokolení lidské. Co mají tyto bytosti společného, že jim připisuji společný přívlastek, život? U rostlin shledávám, že se živí, rostou, se vyvíjejí, se rozplozují. U zvířat shledávám kromě toho, že pociťují a se místně pohybují samoděk. U člověka shledávám kromě toho, co náleží rostlinám a zvířatům, to, co jemu náleží jako člověku, že myslí a svobodně chce. Myšlení a svobodné chtění přivlastňuji měrou větší pouhým duchům a Bohu. Co mají společného tyto trojí kony: živení, vzrůst a rozplozování, pociťování a samoděčný pohyb, myšlení a svobodné chtění? Jsou všecky vtomné, immanentní. Rostlina, zvíře a člověk jsou tedy podmětové vtomné činnosti schopní; tu máme nejzazší mez, při které pozorování a rozebírání jejich činností končí; tu máme výměr života, těmto různým bytostem živým společného. Jsou však výkony činnosti netoliko vtomné, ale také přechodné, tak že pojem činnosti jest obecnější než pojem života. Jsou také věci vtomné, jež nejsou výkony činnosti, na př. případky, jež ku své podstatě lnou, tak že pojem vtomnosti jest obecnější než pojem života. Ale obě známky: činnost a vtomnost náležejí pospolu jenom životu a proto k jeho vyměření metatysickému slouží: život jest činnost vtomná. Činnost jest známka rodová, rod nejbližší, vtomnost známka rozdílu, známka specifická. Tento výměr by byl nemožný, kdybychom zároveň nepodnikali rozdělení mezi různými tvary činnosti vtomné, mezi různými bytostmi, životem obdařenými; proto vyměřování a rozdělení jdou pospolu a jsou úzce spojena. Vyměřiti tedy věc znamená ukázati, kterak věc se totožní s věcí jednodušší a lépe známou a kterak při posledním rozporu se totožní s věcí naprosto jednoduchou, bezprostředně a veskrze známou, která není více schopna dalšího výměru. Rozděliti znamená ukázati, kterak známky rodové společné vznikají rozlišováním anebo přidáváním známek rozdílných různí druhové.

Správnost logická vyžaduje toto:

1. Výměr metafysický nemá se díti záporem, poněvadž má znamenati čím věc jest, nikoli čím věc není.

2. Pojmy vyměřující nebuďtež nejasny, obrazny, dvojsmyslny, poněvadž jimi nepoznává se dokonale pojem vyměřený.

3. Nebudiž pojmem vyměřujícím pojem vyměřený ani zjevně ani skrytě.

4. Pojem nebudiž vyměřen pojmem, jenž předpokládá známost jeho výměru.

5. Pojmy sobě protivné nemohou sebe vespolek vyměřovati.

6. Různé členy jednoho rozdělení nemohou sebe vespolek vyměřovati.

7. Kromě rodu nejbližšího a rozdílu druhového nebudiž ve výměru metafysickém ani přívlastku ani případku.

8. Soud, kterým výměr metafysický se vyjádřuje, schopen budiž prostého obratu a prosté obměny, aby nebyl výměr ani příliš úzký ani příliš široký, jelikož rozsah pojmu vyměřeného má se úplně krýti s rozsahem pojmu vyměřujícího.

9. Výměr metafysický nemá se díti rozlukou, jež udává částí rozsahu, jelikož výměr udává obsah.

10. Výměr metafysický budiž stručný a všech slov zbytečných prostý.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

O rozdělení.

Kdežto vyměřujíce totožníme věc s prvky jednoduššími, ze kterých sestává, s rodem a rozdílem druhovým, rozdělujíce vykládáme, kterak věc vyměřená se liší od toho, čím ona není, ku kterým tvarům různým se odnáší rodový prvek věci vyměřené.

Rozdělení jest velmi důležité a užitečné. Kdyby listonoš znal toliko charakter adressáta, nemohl by mu doručiti dopis. Avšak je-li na adrese jmenována země, provincie, město, část jeho, ulice, dům a patro, ve kterém adressát bydlí, může listonoš adressátu dopis doručiti. Něco podobného se děje přírodozpytci. Kdyby, chtěje poznati zvíře posud neznámé, porovnával je se všemi zvířaty již známými, nebyl by tak brzo hotov, kdežto znaje rozdělení zoologická brzy a jistě dojde cíle svého; neboť stačí nejprve určiti říši, ku které zvíře neznámé náleží, pak třídu, pak řád, pak rod, posléze druh.

Rozdělení čili výklad, kterým se určuje rozsah obecného pojmu podílného, jest podle pojmu dvojí. Je-li podílný pojem synekdochicky obdobný, jest rozdělení obdobné; pakli jest jednovýznamný, jest rozdělení jednovýznamné.

Podle rozdělení synekdochicky obdobného dělí se všecko, co jest, na podstatu a případek, podstata na nestvořenou a stvořenou, život na život Boží a život tvora.

Rozdělení jednovýznamné jest dvojí; případkové a podstatné.

Při rozdělení případkovém jest dělidlem případek. Na př. člověk jsa posledním druhem nemůže býti podstatně rozdělen; avšak případky jeho: útvar tělesný, vývoj rozumového poznání prokazování svobodné vůle, bydliště, řeč, majetek atd. poskytují dělidla ku rozdělením případkovým. Tu pokládáme člověka za rod a členy rozdělovací za druhy jemu podřaděné. Tak se dělí člověk na aethiopa, malajce, rudoše, mongola, kavkazana; na učené a neučené; na spravedlivé a nespravedlivé; na evropana, asiata, afrikána, amerikána, austrála; na mluvícího řečí jednoslabičnou, mluvícího řečí slučující, mluvícího řečí ohybací; na bohaté a chudé atd. Taktéž případně rozeznáváme rostliny léčivé a neléčivé, zvířata divoká a krotká, knihy vázané a nevázané, den jasný a pošmourný, barvy minerálné a rostlinné.

Rozdělení podstatné jest úplný a spořádaný výklad podstatného rozsahu, který pojmu jednovýznamnému přísluší v jisté příčině. Všecka S jsou dílem $P_{,,}$ dílem $P_{,,,}$ dílem $P_{,,,,}$. Skládá se 1. z pojmu dělitebného, na př. trojúhelník plochý, 2. z příčiny, z které má býti rozdělen, t. j. z dělidla, na př. poměr stran, 3. z pojmů rozdělovacích, ve které má býti rozdělen, na př. trojúhelník rovnostranný, rovnoramenný, nerovnostranný.

Podstatné rozdělení jest přirozené anebo objektivné, jelikož přihlíží ku přirozenosti věci, k objektu samému a liší se od umělého čili subjektivného, jež slouží paměti ku podpoře. Ve vědě jest rozdělení umělé přípravou přirozeného.

Hlavní pravidla o rozdělení jsou tato:

1. Dělitebným nemůže býti pojem jedinečný, poněvadž sám sobě jest celým rozsahem, aniž pojem druhový, jemuž přímo podřaděni jsou jedinci, kteří mezi sebou se různí znaky případnými.

2. Dělidlo určuje rozdíly druhové, které přistupujíce k pojmu, jenž má býti rozdělen, tvoří členy rozdělovací. Je-li pojem dělitebný svým obsahem jednoduchý, na př. barva, není dělidla, tak že pojem sám sobě jest dělidlem. Chová-li však v sobě více znaků podstatných, jimiž se liší od jiných pojmů sporných, jest i dělidel tolikéž a tolikéž i rozdělení. Na tom se zakládají dělení souběžná, která spojena jsouce jedno rozdělení tvoří, jež roztříděním se zove. Při tomto spojení volíme po bedlivé úvaze jisté rozdělení za první a základní, k němuž přibíráme ostatní, jedno po druhém v jistém pořádku tak, aby celé roztřídění bylo jednotné, jednoduché a přehledné, pojmy rozdělené opět rozdělujíce. Rozdělujíce pojmy a spojujíce rozdělení souběžná přihlížeti musíme ke zkušenosti, která o členech

rozdělovacích rozhoduje; někdy pouhá úvaha logická stačí, abychom přijali nebo zamítli člen rozdělovací.

3. Mezi členy rozdělovacími nemá býti pojmu, jenž by nebyl v rozsahu pojmu dělitebného. Počet jejich má býti úplný tak, aby se rovnal rozsahu pojmu dělitebného. Mají býti souřadny, v témže nejbližším stupni pojmu dělitebnému podřaděny. Mají se vespolek vylučovati a tvořiti řadu tak uspořádanou, aby překa rostla, až by mezi prvním a posledním členem dostoupila míry největší. Podle počtu členů rozdělovacích máme rozdělení dvojčlenné, trojčlenné, čtyřčlenné atd.

4. Rozdělení počíti může buď a posteriori, t. j. od druhů, abychom hledali jejich rod, anebo od priori, t. j. od rodu, abychom určili jeho druhy.

5. Rozdělením jednoduchým přicházíme přímo od pojmu dělitebného ke členům rozdělovacím: živočich se dělí na zvíře a člověka. Při rozdělení složeném vycházíme od rodu vyššího, který rozdělíme na rody nižší; z nich volíme jeden, který opět rozdělíme na rody ještě nižší atd., až přijdeme k rodu nejbližšímu, který konečně rozdělíme na druhy hledané: zvířata se dělí na prvoky . . . obratlovce; obratlovci se dělí na ryby . . . ssavce; ssavci se dělí na ptakořitné . . . opice; opice se dělí na drápaté, ploskonosé a úzkonosé; úzkonosé opice se dělí na paviány . . . veleopy; veleopi se dělí na šimpanze, orangutanga a gorillu. Provedeme-li rozdělení všech nadřaděných pojmů, obdržíme rozvětvené rozdělení, soustavu.

6. Rozdělení má poskytovati členy kladné. Rozdělení na dva členy, z nichž jeden jest kladný, druhý protikladný, samo sebou není ani vědecké ani dostatečné a může býti toliko prostředkem, aby bylo docíleno rozdělení na členy kladné.

7. Chybou jest netoliko zanedbávati rozdělení, ale také užívati rozdělení přílišného, malicherného a titěrného, jež se podobá štípání vlasu a jež rozptyluje pozornost a ji zabývá tretkami neprospěšnými.

Jako obsah a rozsah pojmu spolu souvisejí, tak i metafysický výměr a jednovýznamné rozdělení podstatné.

Pojem jednoduchý nelze vyměřiti, ale rozděliti; pojem posledního druhu nelze rozděliti, ale vyměřiti; pojem jedinečný nelze ani rozděliti ani vyměřiti. Výměr poskytuje dělidla, slouží tedy k dokonalému rozdělení; rozdělení opět poskytuje rozdíly druhové, slouží tedy k dokonalému vyměření. Tedy bez důkladné známosti výměru není důkladného rozdělení, bez důkladného rozdělení není důkladného výměru. Z poměru vespolné závislosti nenásleduje, že nelze

dospěti k důkladnému vyměření a rozdělení; neboť rozděliti možno pojmy samozřejmé, jež ani nelze, ani není potřebno vyměřiti; a naopak vyměřiti možno druh, který lze poznati z jedinců ze zkušenosti známých a který rozdělení postrádá.

O předmětu, jehož obsah výměrem a rozsah rozdělením jest určen, se tvrdí, nejen co jest samozřejmo, ale také co není samozřejmo. V druhém případě jest potřebí důkazu, kterým by tvrzení se stalo zřejmým, tak aby jeho pravda, vysvitla a byla poznána a uznána.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

O důkaze.

Výměr a součástky důkazu.

Důkaz jest úsudkový vývod pravdy nějakého soudu z jiných soudů, jejichž pravda jest známa. Důkazu schopný a potřebný jest soud nesamozřejmý; soud samozřejmý není důkazu ani schopný ani potřebný.

Důkaz záleží ze tří součástek: položky, důvodů a závěru. Soud, jehož pravda vyvésti se má, zove se položka; soudy, ze kterých se vyvádí, zovou se důvody; soud, jehož pravda jest vyvedena, zove se závěr. Položka, důvody a závěr poskytují důkazu látky; důslednost závěru z důvodů, založená na správném úsudku, a jeho totožnost s položkou poskytují důkazu formy.

Obecné vlastnosti důkazu.

1. Položka budiž míněna o věci zcela určité, aby něco jiného nebylo dokazováno, co nemá býti dokázáno. Proto, může-li položce rozličně se rozuměti, budiž význam její vyložen. Tento výklad se zove status quaestionis.

2. Důvod budiž: *a*) známějším než položka, budiž od položky různým; *b*) budiž pravdivý a má-li býti důkaz jistotný, sám jistotným; *c*) budiž sám sebou zřejmým anebo měj základ své zřejmosti v jiné pravdě.

V druhé příčině musí pravda důvodu býti dokázána. Dokazování důvodů nejde do nekonečna; důkazy posléze opírají se o soudy samozřejmé, jejichž pravda nepotřebuje důkazů, aniž dokázána býti může. Tyto soudy jsou buď analytické, apriorické (zásady rozumové), buď synthetické,

zkušeností poskytované, aposteriorické. K důkazu někdy se připojí scholia, t. j. vysvětlivky nějakou pravdu objasňující, a lemmata, t. j. věty od jiné vědy dokázané a z ní vypůjčené. Někdy se odkládá důkaz důvodu na pozdější čas a tu se zove důvod požadavkem, postulatum. Tomuto požadavku nesmíme rozuměti jako Kant, jenž tvrdil, že nesmrtelnost duše lidské nelze sice dokázati, že však přece nutno ji pokládati za pravdivou, poněvadž bez ní by mravní jednání lidské nebylo ani možné. Požadavky Kantovy o reálnosti ideje psychologické, kosmologické a theologické jsou liché, poněvadž předměty jejich lze vědecky a pravdivě dokázati.

3. Závěr úsudku rovnejž se položce. K závěru připojují se někdy corollaria, t. j. důsledky z dokázané věty přímo vyplývající.

Rozdělení důkazů.

Důkazy se dělí 1. podle předmětu, o kterém jednají, v jsoucnostné a bytnostné. Ony předcházejíce vyšetřují důvody, na kterých spočívá skutečná jsoucnost věci, jejíž bytnost jest obecně, předběžně a neklamně známa; tyto, následujíce v těsné souvislosti, rozebírají a skládají z důvodů bytnost věci, jejíž jednotlivé rysy při oněch důkazech, vysvitly, aby se stala vnitrně zřejmou, kdežto dříve byla zevně zřejmou. Na př. dokazuje se jsoucnost a bytnost Boží, aby se vědělo, že Bůh jest a jaký jest.

2. Podle moci důkazné ve hlavní a vedlejší. Ony mají důkaznost největší, poněvadž jimi přísně vědecky položka se dovozuje; tyto slouží k tomu, aby ony doprovázely, aby pravdu položky objasňovaly s jiného hlediště. O nesmrtelnosti duše lidské čerpá se důkaz hlavní z bytnosti duše samé, vedlejší z nepřípustnosti její smrtelnosti a z obecného přesvědčení pokolení lidského o její nesmrtelnosti.

3. Podle části položky, od které vycházejí, v prosyllogistické čili regressivné čili vzestupné a v episyllogistické čili progressivné čili sestupné. Ony vycházejí od podmětu, tyto od přísudku, aby vyhledaly střední člen, který by vedl ku spojení buď podmětu s přísudkem anebo ku spojení přísudku s podmětem. Znaje poměr S ku M, utvořím d. prosyllogistický, znaje poměr P ku M, utvořím d. episyllogistický.

4. Podle modality položky rozeznáváme důkazy assertorické a apodiktické. Ony dokazují, že věc skutečně jest, skutečně jest taková a taková. Na př. jsou síly; svět jest konečný v prostoře a čase. Tyto dokazují, že věc musí

býti taková a taková. Na př. Bůh musí býti; svět musí míti Boha svým stvořitelem.

5. Podle toho, k čemu přihlížejí, v objektivné a subjektivné. Ony přihlížejí ku věci samé, která se dokazuje, ad veritatem, tyto ke člověku, jemuž důkaz se podává, ad hominem. Ony stojí na výši vědy, tyto se přizpůsobují ke schopnostem a stupni vzdělanosti, k námitkám a pohybnostem, ke hledišti, na kterém člověk stojí, jemuž se dokazuje. Jiné důkazy subjektivné buď nemají veliké váhy, jako argumentum ad ignorantiam, anebo jsou nemravny, jako arg. ab invidia. Arg. ad ing. zní: Neuznáváš-li pravdy mého tvrzení, jsi nemoudrý. Arg. ab inv. záleží v tom, že řečník probouzí nenávist ku svému odpůrci, aby jeho mínění posluchači zavrhli.

6. Podle směru, kterým se táhnou k položce, v přímé a nepřímé. Ony táhnou se bezprostředně k položce, tyto vyvozují nemožnost protikladu, ze které vyplývá podle zásady o protikladu nutnost položky (deductio ad absurdum). Důkazem nepřímým je také vyvrácení námitek a pochybností. Na př. důkaz nepřímý líčí nepravdu důsledků, jež vyplývají ze smrtelnosti duše lidské.

7. Podle nepřímé evidence, ze které se těší, na zevně evidentní a vnitrně evidentní. Ony jednají o věcech, jež neznáme a z vlastní zkušenosti, ani z vlastního bádání, o kterých se dovídáme od svědků, přijímajíce jejich výpověď za pravdu a opírajíce se o jejich věrohodnost; tato věrohodnost jest důvodem naší víry a záleží v tom, že svědek skutečně žijící věci, jež nám povídá, poznati mohl, že je skutečně a dobře poznal, že nám je pověděti mohl a že skutečnou zprávu o nich dávaje nás nikterak nechtěl oklamati, ani neoklamal; svědkem býti může buď člověk, buď Bůh, tak že jest víra buď přirozená, buď nadpřirozená. Tyto se čerpají ze známosti, které nabýváme o věci z ní samé svým rozumem vlastním, přirozeným zkoumáním. O Juliu Caesarovi, o Ježíši Kristu máme důkazy zevně evidentní, historické.

8. Podle stavu, do jakého se přivádí poznávající, v jistotné a pravdě podobné. Ony v nás probouzejí poznání jistotné a závisejí na úsudkovém závěru obecném a nutném. Tyto v nás probouzejí poznání pravdě podobné a a závisejí na úsudkovém závěru částečném a možném.

Pravděpodobnost se vyskytuje při poznatcích nepřímé evidence zevnější v oboru víry přirozené, spočívá-li důkaz na svědectví nedostatečném, není-li hodnověrnost svědků zcela zaručena. V oboru víry nadpřirozené pravdě podobny jsou důkazy analogické a kongruenční, ze kterých

na jevo vychází, že tajemné pravdy nadpřirozeného zjevení Božího, jistotnými důkazy zevně evidentnými bezpečně zaručené, rozumu neodporují.

Pravděpodobnost přísluší v oboru vědy *a*) indukci analogické, *b*) hypothesi, *c*) autoritě.

a) Indukce vědecká, o které brzy uslyšíme, vybírá z různých a mnohých případků, jimiž jest nějaká podstata opatřena, jeden, který má známku přívlastku přirozeného; tu můžeme právem zavírati s jistotou, že poznaný přívlastek jest základem obecného zákona a že tedy pozorovaný zjev se objeví všude a vždycky za okolností, za kterých se stal po prvé. Indukce analogická čili analogie jest rozumování téže povahy, jaké jest indukce ona, vědecká, avšak její závěr je toliko pravdě podobný. Užíváme indukce analogické čili analogie, když, poznavše u dvou předmětů anebo dvou zjevů jisté známky skutečně společné, zavíráme, že jedna nebo více známek jiných, posud neznámých, u týchže předmětů nebo zjevů jsou snad tytéž.

Na př. dokázalo se indukcí vědeckou podle methody shody a rozdílu, že cholera má přirozenou příčinou pathogenické působení bacilu dobře známého; o tom máme jistotu. Než, uvažujme jinou nemoc, na př. rakovinu, jejíž povaha jest méně známa. Vyskytují se při ní různé příznaky skutečně společné nemocím, jichžto infekční povaha jest známa. Tu se soudí, že má snad rakovina povahu nemoci infekční, mikrobem působené. Toť závěr analogický, pravdě podobný.

Pravděpodobnost závěru jest tím větší, čím jest více známek společných a čím méně známek odchylných. Avšak pravdě podobným trvá závěr při analogii vždycky. Množí-li se známky odchylné, tak že z nich na jevo vychází různost povahy předmětů přirovnaných, mizí pravděpodobnost, ze známek společných vyplývající, a analogie pozbývá platnosti.

Důkaz analogický čili obdobný jest trojí: 1. a pari, mají-li se k sobě členové obdoby čili analogie stejným poměrem podobnosti; 2. a fortiori, přísluší jednomu členu, o kterém se děje závěr, to, čím jest podoben členu druhému, buď měrou větší (a minori ad majus), anebo měrou menší (a majori ad minus); 3. a contrario: Ctnost jest chvalitebná; tedy zasluhuje nepravost hany.

Chybně užívají někteří učenci ve vědě analogie:

Buď upřílišují libovolně, bez důvodu podobnosti, zavírajíce oči před nepodobnostmi, a udílejí platnost jistotného induktivného závěru důsledku, který jest buď toliko pravděpodobný anebo ani pravděpodobný není. Tak nakládají Darwinisté s podobností zdánlivou, která jest mezi jistými

miznoucími známkami lidského embryonu čili zárodku za života zárodkového a jistými stálými známkami nižších zvířat ve stavu dospělém, a soudí z analogie, že lidský zárodek na krátko se totožní s jistými nižšími tvary soustavy zoologické. Avšak tato jejich analogická indukce jest chybná, jelikož upřílišuje podobnosti a nepřihlíží k nepodobnostem.

Anebo se pokládá za vědeckou analogii, co jest toliko mluvnickou, řečnickou metaforou; z metafory se činí závěry, jež se pokládají za závěry vědecké indukce analogické. Takové chyby se dopouštějí mnozí sociologové, kteří přirovnávají společnost lidskou k živému organismu.

K důkazům z analogie náleží příklad.

Kdežto indukce jak vědecká, tak analogická přechází z děje k jeho přirozenému důvodu dostatečnému, k jeho zákonu a důsledně k obecnosti jeho upotřebení, přechází příklad cestou domnění od jednoho případu zvláštního k jinému případu zvláštnímu, postrádaje důvodu, jehož jest potřebí, má-li se uzavírati s jistotou anebo pravděpodobností jsoucnost přirozeného zákona.

Na př. chci-li mladíka pohnouti, aby nešel do herny monacké, představuji mu, že přemnozí z těch, kteří tam šli, dali se uchvátiti vnadou hry. Načež mi mladík odpoví, že ten neb onen z jeho přátel tam šel a nehrál. Než, ani jeho, ani mé rozumování nemá platnosti uzavírací. Neboť je-li pravda, že všichni, kteří hernu navštěvují, se vydávají v pokušení, aby hráli, nepodléhají všichni tomu pokušení; a je-li pravda, že každý má tolik síly, aby pokušení ke hře odporoval, všichni neodporují vítězně. Jelikož při pokušení ke hře jest přemožených mnoho, vítězů pak málo, jest moje rozumování pravdě podobné, velmi podobné, rozumování pak mladíkovo málo pravdě podobné, ano nepodobné.

Užívání tedy příkladu vede toliko k domnění více nebo méně pravdě podobnému.

Chybně užíváme příkladu, činíme-li z něho závěr obecný.

Od příkladu přejdeme ke statistice, pak k počítání pravděpodobností.

Jest pozorováno, že v Belgii každého roku průměrem prší v období sedmi dnů tři dny. Tento pravidelný poměr stále se opakující není dílem náhody, ale výrazem zákona čili spíše zákonů jednotlivých, jelikož příčin dešťů známých jest více. Které jsou tyto zákony, ještě nestanovila ani indukce, ani analogie. Předběžnou práci konati musí statistika, která na př. zaznamenává děje dešťů se týkající. Kdo se zabývá touto statistikou, měří na př. množství vody

půdou přijaté v různých dobách roku, po dni, po hodině, v různé poloze geografické, v různé výšce; pozoruje poměry mezi větrem a deštěm; sestavuje tabulky o všech shodách příčin deště; snaží se vyzkoumati, které z těchto okolností pozorovaných jsou dostatečným důvodem deště, jaký zákon deštěm vládne, aby v Belgii každého roku průměrem pršelo v období sedmi dnů tři dny.

Tento příklad o dešti nám představuje úlohu a důležitost statistiky.

Statistika jest provázena počítáním pravděpodobností, k tomu sloužícím, abychom vyšetřili zákon, jistými ději vládnoucí, zákon složitý, ze zákonů jednotlivých, základních vyplývající.

Je tedy statistika, provázena tímto počítáním, přípravou k indukci.

Statistiky užívati lze o dějích řádu fysického. Pozorovacími tabulkami o temperatuře v různých výškách a šířkách, o směru, rychlosti a síle větrů, o mračnech a deštích atd. připravuje se zvolna věda meteorologická anebo klimatologická. Také v jiných oborech věd přírodních, lékařských, zemědělských atd., jest statistika prospěšna. Posléze zmocnila se morálních dějů lidských, narození, úmrtí, sňatku, zločinu. Výsledky těchto statistik nečiní ještě vědu, ale jsou prostředkem k docílení vědy. Jest však rozdíl mezi statistikami fysickými a morálními. Ony připravují indukci ku poznání zákona fysického, jenž platnost musí míti ve všech případech jedinečných. Tyto stanoví způsob jednání více nebo méně jednotvárný, více nebo méně stálý u lidí, v celku vzatých, ale nepovídají, co jistý, určitý jedinec učiní v jednotlivém případě, jelikož jedinec trvá svobodným v každém ze svých činů právě lidských.

Mají-li statistiky prospěti vědě, musí býti úplné a podrobné.

V oboru mathematiky lze o pravděpodobnostech budoucnosti spekulovati, aniž by bylo potřebí upotřebiti výsledků při zjevech přírodních anebo při dějích čiré náhody. Neboť mathematická pravděpodobnost nejistého zjevu, jakým jest na př. vytažení bílé kuličky z nádoby, ve které jsou 2 bílé a 3 červené kuličky, je stupeň jistoty, jakou lze důvodně očekávati, že zjev se dostaví, a vyjadřuje se zlomkem, $^2/_5$, jehož jmenovatelem jest počet všech případů možných (tažení kterékoli kuličky), čítatelem pak počet případků příznivých (tažení kuličky bílé). Ale v oboru poznatků vědeckých upotřebuje se počítání pravděpodobností při dějích, jimiž vládne zákon anebo soubor zákonů, který sice tušíme, ale dokonale neznáme.

Chyby se dopouští, kdo pravděpodobnost mathematickou, která předpokládá zákon nutný, upotřebuje při svobodných činech právě lidských.

b) Hypothesa jest pokus vědeckého výkladu jistých zjevů, kterým by určena byla jejich přirozenost, odhalen jejich původ, pochopen jejich účel. Někdy nemohou vědy zkušebné s jistotou vypátrati příčiny zjevů; ale poněvadž příčinu klásti jest nezbytno, přijímají z jistých důvodů předběžně příčinu pravdě podobnou. Takové kladení příčiny se zove hypothesou; tak se zove i příčina sama.

Ve vědách přírodních není bez hypothesy pokroku; jí počaly mnohé výzkumy znamenité.

Má-li hypothesa míti cenu vědeckou, musí 1. se srovnávati se všeobecnými zákony filosofickými a mathematickými, jakož i se všeobecnými zákony té vědy, ke které hypothesa se odnáší; 2. musí býti odůvodněna indukcí anebo analogií; 3. nesmí odporovati jednotlivým zjevům, nadobro zjištěným; 4. výsledky z hypothesy vyplývající shodovati se musí se zjevy skutečnými, které jimi se vysvětlují.

Dalším bedlivým zkoumáním hypothesa buď pozbývá všeliké platnosti anebo nabývá plné jistoty.

c) Velmi často přijímáme pro pravdu nějakého děje anebo nějakého učení důvody poslušni jsouce autority, která přísluší rodině nebo představenstvu anebo veřejnému mínění anebo učenosti. Logická cena těchto důvodů záleží v pravděpobnosti a řídí se věrohodností osob autoritativných. Důkaz z autority nesmí se podceňovati, jelikož společnost lidská nemůže býti bez autority, ani přeceňovati, jelikož důkaz čistě vědecký nemůže býti nahrazen důkazem autoritativným.

9. Podle pramenů, ze kterých důvody se čerpají, na apririorické a aposteriorické. Ony přecházejí z příčiny na účinek, z podstaty na přívlastek. Tyto přecházejí z účinku na příčinu, z přívlastku na podstatu.

S tímto rozdělením souvisí rozdělení na čisté, buď pouze apriorické anebo pouze aposteriorické, a na smíšené, záležející ze zásady apriorické, a soudu aposteriorického. Důkazů čistých prvých užívá mathematika, čistých druhých věda zkušebná, smíšených filosofie.

10. S devátým rozdělením souvisí také rozdělení podle obecnosti a jednotlivosti, jelikož jest obecnost prior, jednotlivost posterior. Jedny důkazy přecházejí od obecnosti k jednotlivosti, druhé od jednotlivosti k obecnosti, třetí od jedné jednotlivosti ke druhé. První se zovou vývodné, deduktivné, druhé návodné, induktivné, třetí obdobné, analogické.

Důkaz vývodný soudí s jistotou podle samozřejmé zásady, že, co platí obecně, platí též jednotlivě. Na př.: Každá ctnost jest chvály hodna; avšak spravedlnost jest ctnost. Tedy spravedlnost jest chvály hodna. Anebo: Žádná hmota nemyslí; avšak mozek jest hmota. Tedy mozek nemyslí.

Při důkaze návodném rozeznáváme návod úplný a neúplný čili vědecký.

Důkaz úplně návodný soudí podle samozřejmé zásady, že poněvadž všem jedincům jednoho druhu anebo všem druhům jednoho rodu přísluší nějaký znak, přísluší též druhu anebo rodu. Na př. obvodový úhel, jehož jedno rameno prochází středem kružnice, i obvodový úhel, mezi jehož rameny střed kruhové čáry leží, i obvodový úhel, mimo jehož ramena střed kruhové čáry leží, rovná se polovici úhlu středového, na témž oblouku stojícího. Avšak není úhlu obvodového, jenž by sestrojen býti mohl jiným způsobem, než jedním ze tří způsobů právě jmenovaných. Tady každý úhel obvodový rovná se polovici úhlu středového, na témž oblouku stojícího. Anebo: uvažujeme-li hřích, pokud se odnáší k Bohu, i uvažujeme-li jej, pokud se odnáší ke člověku, musíme jej zavrhovati. Avšak hřích uvažovati můžeme, buď pokud se odnáší k Bohu, anebo pokud se odnáší ke člověku. Tedy jej musíme naprosto zavrhovati.

Jak patrno, souvisí důkaz úplně návodný s důkazem vývodným, jelikož se užívá při něm zásady samozřejmé.

Při důkaze neúplně návodném čili vědeckém pozorujeme jistou vlastnost ne u všech jedinců, nýbrž pouze u několika, nemohouce zkoumati všecky; tu nelze tvrditi, že se vyskytuje také u ostatních neznámých a neprozkoumaných. Lze toliko říci: snad se vyskytuje u celého druhu anebo u celého rodu. Má-li býti takový důkaz pravdě podobný, z neúplného návodu čerpaný, proměněn v důkaz jistotný, musí nedostatek ten se nahraditi úsudkem vývodným: Tato vlastnost, kterou shledávám u několika jedinců jistého druhu, úzce souvisí se specifickou přirozeností toho druhu; co však úzce souvisí se specifickou přirozeností jistého druhu, musí se shledávati u všech jedinců k tomu druhu náležejících. Tedy tato vlastnost nutně náležeti musí ostatním jedincům neprozkoumaným, tedy celému druhu. Anebo: Tento výjev, který jako účinek vyplývá z příčiny přirozené ve všech případech, které mohu pozorovati, souvisí trvale a stejně se specifickou přirozeností té příčiny; každý však výjev, který trvale a stejně souvisí se specifickou přirozeností příčiny, jest účinkem této příčiny, Tedy i ve všech ostatních případech, jež nepozoruji anebo pozorovati nemohu, tedy vždycky vyplý-

vati musí takový zjev z činnosti té příčiny přirozené, kdykoli tato svou přirozenost specifickou projevuje. Opírá se tedy důkaz neúplně návodný o tyto dvě zásady: k stejnému důvodu náleží stejný následek a stejné příčiny přirozené, podle své specifické přirozenosti účinkující, jsou provázeny týmiž účinky. Tyto zásady obecně nutné a samozřejmě jistotné udílejí pravdě podobným důkazům neúplně návodným, jež záležejí z observace, experimentace a dedukce, ráz obecné nutnosti a jistoty,

Odtud vysvítá, že jako vývod nemůže býti bez návodu, tak i návod nemůže býti bez vývodu. Tím však není řečeno, že bychom, užívajíce vývodu a návodu, otáčeli se v kruhu a nikdy nedospěli k výsledku, jelikož oba mají každý svůj podklad, na kterém staví, vývod samozřejmé obecné zásady rozumové, návod samozřejmé jedinečné zjevy zkušenosti, a jelikož se přechází při počátečním vývodu od samozřejmé obecnosti ke samozřejmé jednotlivosti a při počátečním návodu od samozřejmé jednotlivosti ke samozřejmé obecnosti.

Aby však důkaz neúplně návodný opírati se mohl o zásady obecně nutné a tak se proměnil v jistotný, jest potřebí bedlivě a často sledovati zkušenost a šetřiti jistých pravidel, na př. o shodě, o rozdílu, o shodě a rozdílu, o zbytcích, o změnách sdružených. Takovým způsobem vyhledati lze podstatné vlastnosti celého druhu a všeobecné zákony přírodní.

1. Pravidlo o shodě zní: Když jsme pozorovali, že zjev, jehož přirozenost má býti vyšetřena, se naskytuje ve více případech, jež mají toliko jednu okolnost společnou, soudíme, že tato jediná okolnost jest dostatečnou příčinou zjevu, A, B, C působí a, b, c; A, B. D působí a, b, d; A, C, E působí a, c, e. V prvém případě mohlo by *a* míti dostatečnou příčinu buď A, buď B, buď C. V druhém případě trvá *a* za nepřítomnosti C. V třetím případě trvá *a* za nepřítomnosti B. Proto jest A jediný působitel ve všech třech případech. Je tedy A dostatečnou příčinou zjevu *a*.

Příklad: Četné okolnosti předcházejí nebo provázejí změnu tělesa tuhého v kapalinu anebo kapaliny ve vzdušinu. Ale ve všech takových případech, s hlediště fysikálného uvažovaných, jest jediná okolnost společná: působení tepla na tělesa. Je tedy teplo příčinou této změny a tělesa mají tu vlastnost, že své skupenství mění působením tepla; teplo pak má tu vlastnost, že tuto změnu působí.

Posita causa sequitur effectus.

2. Pravidlo o rozdílu zní: Jsou-li dvěma případům různým všecky okolnosti společny kromě jedné, jest okol-

nost tato příčinou různých zjevů. A, C, D, E působí M; B, C, D, E působí N. Tedy A jest příčinou M, B jest příčinou N.

Příklad: Odstraněním kyslíku (A) život animálný se ničí (M); přítomností jeho (B) se zachovává (N). Je tedy kyslík nevyhnutelný ku zachování života animálného.

Sublata causa tollitur effectus.

3. Pravidlo o shodě a rozdílu. Mnohdy k dosažení jistoty nestačí ani první, ani druhé pravidlo; proto se spojují obě v pravidlo jedno.

Příklad: Pozorujeme jedna kyvadla stejně dlouhá, v ostatních vlastnostech se různící, potom druhá kyvadla délky rozdílné, v ostatních vlastnostech se shodující; ona kyvadla pohybují se kyvy stejnodobými, tato nestejnodobými, z čehož následuje zákon o isochronismu kyvů.

4. Pravidlo o zbytcích zní: Známe-li veškerý účinek, ale ne celou příčinu, jest nám hledati pro zbytek účinku nekrytý to, co by doplnilo příčinu, aby byla účinku přiměřena. První části účinku *a* odpovídá část příčiny *m*, druhé části účinku *b* odpovídá část příčiny *n*, třetí části účinku *c* odpovídá neznámá část příčiny *x*, jež se nevyhnutelně vyžaduje a hledá, až se nalezne.

Příklady: Tímto způsobem zkoumajíce vlastnosti tělesa lučebně složeného poznáváme, že některé jeho vlastnosti příslušejí prvkům již známým *m*, *n*; za podnět vlastností zbývajících *c* považovati musíme jiné prvky posud neznámé *x*; tak vyzkoumán jod, brom, selen atd.

Týmž pravidlem řídil se astronom Römer, jenž nejprve zkoumal skutečnou dobu, kdy se zatemňují trabanti Jupiterovi, načež od této doby odečetl dobu podle oběhu jejich vypočtenou a zbytek doby pokládal za dobu, ve které proběhne světlo prostorem mezi trabanty a námi se nalézajícím. Tím vyzkoumal rychlost světla.

Podle téhož pravidla nalezl astronom Leverrier hvězdu Neptuna; nejprve pozoroval nepravidelnosti oběhu měsíců Uranových, pak odečetl odchylky, jež působeny jsou přitažlivostí známých těles okolních a zbytek nepravidelností vysvětloval tělesem posud neznámým, jehož místo přibližně určil. V tom místě bylo hledáno a také skutečně nalezena hvězda, jež jest nazvána Neptun.

5. Pravidlo o změnách sdružených zní: Okolnost následující, která se mění, mění-li se okolnost předcházející, tak že změny oné přiměřeny jsou změnám této, jest účinkem, a okolnost předcházející příčinou. Podle tohoto pravidla zkoumati třeba, nemůžeme-li okolnost předcházející odstraniti.

Příklady: Roztažlivosti vzduchu přibývá určitou měrou, přibývá-li teploty jeho taktéž určitou měrou; proto je teplo příčinou roztažlivosti vzduchu.

V té míře, jak se vzduch rozřeďuje, slábne zvuk; proto vzduch má na vzniku zvuku účastenství příčinné.

Zákony pohybů kyvadlových se vyzkoumají, modifikujeme-li přitažlivost země, pozorujíce kyvadlo na rozličných výšinách a na rozličných místech.

Pasteur spojil pravidlo o shodě, rozdílu a změnách sdružených a dokázal, že vznik života jest výjev, který má svou příčinou vývoj zárodku, pocházejícího od dřívějšího živoka, že hmota, postrádající všelikého zárodku, jest neschopna zploditi živoka, že živok má tu vlastnost přirozenou, aby se rozplodil, se reprodukoval, že živok má tu vlastnost přirozenou, aby se zrodil rozplozením ze živoka předcházejícího.

O návodu byla řeč také při 8. rozdělení důkazů.

O analogii byla řeč při 8. rozdělení důkazů.

Důkazy chybné.

Kdo dokazuje, dopouští se chyby, nešetří-li logických zákonů, jež se vyšetřují při úsudku a důkaze. Chybný důkaz zove se paralogismem, t. j. tím, co jest proti rozumu, spočívá-li na omylu dokazujícího; sofismatem, záludou, ví-li dokazující o chybě a chce-li jiného klamati.

Chybné předpoklady.

Chybné předpoklady jsou jisté zásady běžné, obecně jako nepochybné přijaté, které se blíže nevyšetřují, ku kterým nemají mnozí důvěry, přece nic jiného nejsou, než tvrzení bludná anebo aspoň dvojsmyslná. Takové předsudky jsou ve všech oborech: jedny jsou spekulativné, druhé praktické; jedny se vztahují k životu jedinečnému, jiné k rodinnému, jiné ke společenskému; jsou předsudky ve vědách, filosofii, náboženství.

Slyšme aspoň některé, a to, které se týkají filosofie, a kterých zvláště jest se varovati.

Chybným předpokladem jest:

1. Zásadu tvrditi, že řádu logickému musí odpovídati řád ontologický, ideji věc. O tuto zásadu podpírá se pantheismus, jemuž mysliti a býti jest totéž.

2. Pokládati za nepravdivé, co si nelze smyslnou fantasií představiti. Této zásadě jsou oddáni materialisté, kteří uznávají toliko hmotu proto, že si nemohou smyslně představiti, co jest nehmotné.

3. Pokládati za nepravdivé, co přesahuje chápavost rozumu lidského. Této zásadě jsou oddáni rationalisté, kteří zamítají tajemstva náboženská.

4. Pokládati nadpřirozené zjevení Boží za nepravdivé. Této zásadě jsou oddáni rationalisté, kteří, ač Boha uznávají, přece se nedomnívají, že Bůh může věděti věci, jež my nevíme, že ví lépe, co my víme, že může nám oznámiti jisté pravdy, jež On ví, my však nevíme, tak, abychom je mohli věděti.

5. Pokládati za pravdu, že hmota jest věčná, že jest sama od sebe, že živá bytost vznikla prvoplozením (generatio aequivoca) ze hmoty neživé. Této zásadě jsou oddáni monisté, odpůrci dualismu a theismu.

6. Pokládati za pravdu, že člověk, jaký se nyní rodí, jest od přirozenosti dobrý, že mu přísluší svoboda naprostá, že národ je svrchovaný, že všichni lidé jsou sobě rovni. Těmto zásadám jsou oddáni v řádu politickém, sociálním a morálním přívrženci kontraktu Rousseauova a revoluce francouzské.

Chybné důkazy induktivné.

Chyby se mohou vyskytnouti při observaci zjevů, jejich výkladu a vývodu induktivném.

1. Počátkem induktivného šetření jest observace trpělivá a upřímná. Než, stává se často, že touha po závěru vede učence ke tvrzením, jež přesahují meze observace. A tu vznikají dvě chyby:

a) Učenec vidí, co chce viděti, kdežto by měl viděti, co jest. Takto chybil Haeckel, jenž pokládá monery (cytody, bezjaderné plastidy), povstalé prý prvoplozením ze hmoty neústrojné a složené prý z pouhé plasmy, za přechod hmoty neústrojné ke hmotě ústrojné, avšak bedlivým zkoumáním se ukázalo, že Haeckelových mónerů není. Podobně chybil Haxley, jenž pokládá bathybius, hmotu protoplasmatickou, neútvarnou, bezjadernou za přechod podobný; avšak bedlivým zkoumáním se ukázalo, že tento domnělý organismus jest jemné bahno síranu vápenatého, hmoty neústrojné.

b) Učenec nevidí, čeho nechce viděti. Mnozí biologové pokládají buňku za prvotný společný tvar, z něhož prý vyšly organismy jak rostlinné, tak živočišné, přihlížejíce při buňkách pozorovaných toliko k rysům, jež mají obojí organismy společny; rysů různých buď si nevšímají, anebo je pokládají za nepatrné.

2. Učenec chybně vykládá zjevy pozorované.

Co jest jisto o energii mechanické a tepelné, že se vespolek zastupují a proměňují podle zákona o rovnomocnosti, jest pravděpodobno také o ostatních energiích fysických netoliko ve světě neorganickém, ale také ve světě organickém u rostlin, zvířat a člověka samého, pokud jde o děje fysické, tělesné, Avšak někteří učenci dopouštějí se chybného výkladu, ani zákon platící o energiích tělesných rozšiřují na energie psychické, jež se prokazují v nervech a jsou provázeny pocitem, dojmem, pohybem samoděčným, myšlenkou a konem vůle, a je odvozují z energií mechanických. Chybují, jelikož směšují souvztažnost mezi ději fysickými a psychickými s totožností.

Podobně chybuje učenec, který ve vědách historických, morálných a právnických posuzuje instituce, mravy a zákony podle institucí mravů a zákonů doby zcela jiné.

3. Chyby, jež se týkají induktivného vývodu, jsou uvedeny při analogii, příkladu, statistice, počítání pravděpodobností.

Stává se, že tyto tři třídy chybných důkazů induktivných se vyskytují pospolu v průběhu téhož vědeckého šetření, na př. v Lombrosově theorii o zločinném typu.

Zdali pak existuje typus zločincový? Zdali prokazuje člověk zločinec souhrn známek anatomických i fysiologických a psychických, jež mohou tvořiti zvláštní typus specifický, od ostatních členů společnosti lidské různý? Tak se tázati můžeme, jelikož mluvíme o fysiognomii lupiče, vraha, jelikož mluvíme o dítěti, záhy projevujícím náklonnost ke ctnosti nebo nepravosti jakoby vrozenou, jelikož jisté zločiny zdají se býti dědičnými v jistých rodinách.

Hypothesa Lombrosova zasluhovala tedy ovšem býti blíže zkoumána.

Co se mělo za tím účelem díti? Bylo třeba vyšetřovati indukcí, zdali výkon zločinu jest připoután k disposici přirozené, ke vrozené vlastnosti zločinecké, a jaká je tato vlastnost.

Za tou příčinou bylo třeba:

a) Nejprve pozorovati, tříditi a přirovnávati skutky, fakta. Bylo třeba zjistiti značný počet zločinců ze všech zemí a všech časů, vyhledati a znamenati jejich charaktery, okolnosti životní, vlivy fysické a morální, jimž podléhali, antecedencie dědičné atd., pořiditi podrobný a úplný seznam všech těchto zpráv anthropologických a pak pozorovati, jaké shody při skutcích, faktech se objevují, jaké výklady jest možno o těchto shodách učiniti. To vše díti se mělo methodou konkordance. Tutéž práci bylo třeba

podniknouti při lidech počestných a tentýž podrobný seznam pořiditi o zprávách anthropologických. To vše se mělo díti methodou konkordance.

b) Tyto skutky sebrané bylo třeba interpretovati. Zdaž byly známky u zločince pozorované mizející či trvalé? Zdaž předcházely zločinu, trvaly se zločinem, jej provázely? Zdaž vyšly z příčin osobních či ze vlivů zevnějších? Které jsou rysy netoliko nepodobnosti, ale také podobnosti mezi zločincem a člověkem počestným?

c) Když na tyto otázky bylo odpověděno, měl se stanoviti problém induktivný vlastní, je-li jistý počet známek anatomických, fysiologických a psychických, jež jako vlastnosti náležejí notorickým zločincům — jaký závěr připouští tento resultát obecný? Zdaž jest pravděpodobno, zdaž jest jisto, že tyto známky přirozeně souvisejí s povahou zločince, tedy také s výkonem zločinu? A souvisejí-li, jaká je tato souvislost?

Avšak Lombroso neměl té trpělivosti, aby vyhověl těmto podmínkám přesnosti vědecké.

a) Vypočítává jistý počet skutků různorodých bez ladu a skladu, při kterých nepřihlíží k místu, kde se staly; hromadí anomalie typů výminečných, hledaje pro ně rozmarně analogie v říši zvířat, ano i v říši rostlin.

b) Zkoumaje dítě, divocha, zločince, pozoruje toliko podobnosti a nevšímá si nepodobností; nehledí k typickým výjimkám, které jsou s to, aby oslabily pravidlo, jež stanovil; kde jde o příčiny zločinů a stav zločinců, projevuje nepečlivost, kterou nelze odpustiti — netázaje se, zdali tento stav je příčinou či účinkem, a vede si tak, jakoby mohl býti jenom příčinou.

c) Nečině rozdílu mezi pravděpodobností a jistotou, pospíchá k závěru a uděluje své položce o zločinci narozeném cenu theorie vědecké.

Nemůže věru nikdo tolik a tak závažných chyb se dopustiti proti logickým pravidlům o indukci, jako se dopustil Lombroso při zkoumání tak důležitém.

Chybné důkazy deduktivné.

Chyby týkají se buď položky nebo důvodů anebo souvislosti důvodů.

A.

Chyba položky se týkající záleží v tom, že se dokazuje nebo vyvrací něco jiného, než jest řečeno v položce. Tato chyba se zove pošinutím důkazu.

Je-li věc dokázaná celým obsahem rozdílna od položky, zove se chyba ignoratio elenchi; je-li položka úmyslně změněna, zove se chyba fallacia mutationis elenchi.

Pošinutí důkazu děje se trojím způsobem: buď se dokazuje více nebo méně, než jest v položce, anebo se odchyluje důkaz od položky. Více: Kdo má dokázati, zda-li válka v jistém případu má býti vedena, dokazuje, že ne, jelikož každá válka jest nespravedlivá. Méně: Ano, jelikož jest výhodná, podaří-li se. Mimo položku: Ano, jelikož slouží k oslavě vlasti; jsou zajisté také jiné prostředky k oslavě vlasti kromě války.

Kdo má dokázati, že člověk jest svobodným, pokud jest mu na vůli dáno rozhodnouti se k tomu neb onomu činu, dokazuje něco jiného zavíraje, že člověk žádnému zákonu podroben není.

Hmotař chtěje vyvrátiti theistu, nazývá Boha pouhou silou, přivlastňuje theistovi pojem Boha, který theista nemá, a pak dokazuje, že takového Boha není.

Není mravných předpisů platných: neboť poměry lidské jsou příliš rozmanity. Tento důkaz jest chybný, poněvadž z rozmanitosti poměrů následuje rozmanitost předpisů, ne jejich neplatnost.

V bylinách vystupují šťávy vzhůru, poněvadž je slunce přitahuje. Důkaz jest chybný, poněvadž přitažlivostí slunce vystupovati by musily tekutiny též v jiných rourách, neorganických.

Mozek jest principem myšlení našeho, poněvadž myšlení závisí na mozku. Tento důkaz hmotařů jest chybný, poněvadž závislost našeho myšlení na mozku v tom jediné záleží, že představy smyslné, jež duše lidská tvoří zároveň s orgány, tedy také s mozkem, myšlenku předcházejí, která silou duševní vzniká na orgánech nezávislou, a když vznikla, ji provázejí, tak že nelze mozek z té příčiny nazývati principem myšlení.

B.

1. Předpojetí důvodu, petitio principii. Dokazujíce musíme míti zabezpečenou platnost důvodu, na němž spočívá závěr. Proto chybujeme, když se odvoláváme k důvodu, jehož platnost není zabezpečena, který jsme nedokázali, který nejsme oprávněni klásti, který jest nepravdiv. Klade-li se důkaz nepravdivý na počátku vědy, zove se proton pseudos.

Hmota není od Boha, poněvadž jest sama od sebe. Avšak hmotař nemůže tak souditi, jelikož jest bytost sama od sebe jsoucí přesažná, zkušenost smyslnou přesahující,

a jelikož hmotař vše, co jest přesažné, zamítá. Darwinovci odůvodňují vznik života z neživé bytosti plozením různorodým. Avšak plození různorodé mají dokázati a nedokazují.

Člověk není podstata, jelikož jest jenom jedna podstata, jejíž modifikací jest člověk. Avšak monisté mají dokázati, že jest jenom jedna podstata; než, to nedokazují, aniž dokázati mohou.

V Kantově filosofii jsou synthetické soudy a priori proton pseudos.

U Herbarta jest proton pseudos definice bytí; Bytí jest absolutný klad. Což Herbart nedokazuje, aniž dokázati může.

U Hegela jest proton pseudos zásada: Mysliti a býti jest totéž.

2. Druhem předpojetí důvodu jest důkaz kruhový, circulus vitiosus, diallele, jenž záleží v tom, že položka se vyvádí z důvodu a důvod z položky, a jenž končí tautologií: A jest, poněvadž jest B; avšak B jest, poněvadž jest A; tedy A jest, poněvadž jest A. Ovšem tak nápadný není důkaz kruhový, ale jest skrytý.

Zákon jest důvodem práva, právo však důvodem zákona.

Člověk nemá si vzíti život, poněvadž jej má zachovati; má jej však zachovati, poněvadž si jej nemá vzíti.

Země se otáčí kolem slunce, poněvadž slunce stojí; avšak slunce stojí, poněvadž země se otáčí.

Dokonalost světa vyplývá z dokonalosti stvořitelovy. avšak dokonalost stvořitelova vyplývá z dokonalosti světa:

Člověk má svobodnou vůli, poněvadž jest příčetný; avšak příčetný jest, poněvadž má svobodnou vůli.

Descartes dokazuje pravdivost Boží evidencí a evidenci pravdivostí Boží.

3. Zvláštním druhem důkazu kruhového jest páté přes deváté, hysteron proteron. Tato chyba záleží v tom, že, co jest jednodušší, snadnější vykládá se tím, co jest složitější, nesnadnější, temnější. Tato chyba jest spíše didaktická, než logická.

Nejprve má člověk nabýti charakteru, pak si utvoří náboženství sám.

Člověk budiž vychováván prve přísností, později láskou.

Po čtyřúhelníku vykládá se trojúhelník.

4. Smětení, confusio:

a) Případkového a podstatného, relativného a naprostého. Rousseau vylíčiv úplně zlé vlivy, kterým člověk případně může podléhati ve společnosti, zavírá, že život pospolitý jest podstatně zlý, a že život přírodní jest pravidelným stavem člověka. — Kdo se dopustil dvakrát nebo

třikrát zločinu, jest pokládán za nenapravitelného. — Poskytuje-li nějaká věc příležitosti ku zlému užívání, jest naprosto zlá.

b) Časové souvislosti s příčinou: cum hoc, ergo propter hoc, anebo post hoc, ergo propter hoc. Stálé přibývání zločinů bylo ve Francii současné se zavedením povinného navštěvování škol obecných; mnozí považovali toto zavedení za příčinu demoralisace. — Zkázou říše římské provázeno bylo založení a rozšíření křesťanského náboženství, tedy jest toto příčinou oné.

c) Podmínky a příčiny, příčiny částečné i celistvé. Jelikož poruchy mozkové jsou provázeny poruchami duševními, pokládají hmotaři myšlenku za výkon mozku.

d) Řádu ideálného s věcným, možnosti se skutečností. Na tomto smětení spočívá ontologický důkaz o jsoucnosti Boží.

C.

Dokazujíce, chybujeme při souvislosti důvodů: 1. vynecháme-li v úsudku řetězovém návěsť nesprávně buď úmyslně anebo omylem (saltus in concludendo); 2. není-li střední člen v návěstech tentýž (fallacia falsi medii); 3. není-li důslednosti mezi návěstmi, jež samy o sobě jsou pravdivy, a mezi závěrem (subreptio).

Paradoxon.

Paradoxon (protimyslné) jest soud obecnému názoru protivný. Je-li názor tento pravdivý, jest paradoxon pravé, jakým jest na příklad názor Rousseau-ův: vědy a umění kazí dobré mravy, názor Proudhonův: majetek jest krádež, názor Montaigne-ův: zvířata vynikají nad nás. — Je-li názor nepravdivý, jest paradoxon zdánlivé, na př.: lépe jest zlé trpěti než činiti, blahoslavení chudí, blahoslavení, kteří pláčí atd. Každá pravda znamenitá, když se objeví, odporuje běžnému mínění a musí vítěziti nad předsudkem a nevědomostí; v té příčině jest paradoxní, protimyslná.

Paradoxon jest někdy žertem, někdy jízlivým úsměškem. Někdy má dobrý účel, aby lépe vynikla položka paradoxu protivná; než, užívání takového paradoxu jest nesnadné a nebezpečné tomu, kdo je pronáší a hájí, jelikož může sám nepravdivé důvody paradoxu pokládati posléze za pravdivé. Dobrým a účinlivým užíváním paradoxů vynikli ve filosofii Sokrates, Plato, Pascal. Cicero ve svých Paradoxech rozebírá některá mínění stoiků, jako že jediný mudrc je svobodný, bohatý, krásný atd. Jsou také paradoxa mathema-

tická, fysická. Paradoxem, figurou řečnickou se míní věta, jež na pohled mysli odporuje a spíše formy výroku se týká.

Ve vědecké hádce, která má věc důkladně probrati, jeden hájí pravdu, druhý její protiklad, paradoxon.

Lidé svéhlaví, umínění a na svých vědomostech příliš si zakládající nechtějí přijati pravdu, jiným hlásanou, a kladou proti ní její protiklad, paradoxon.

O hájení pravdy a vyvrácení bludu.

Důkazy mnohdy se vedou způsobem vědecké hádky, ve které jeden položku hájí, druhý vyvrací. Má-li hádka vědecká cíle svého dojíti, řízena budiž těmito pravidly:

1. Když obhájce svou položku vysvětlil a odůvodnil, není odpůrce oprávněn žádati od něho důkaz další: může toliko si přáti, aby obhájce blíže vyložil některé věty.

2. Odpůrce proti položce obhájcově anebo proti jednotlivé větě důkazu postaví větu protikladnou anebo protivnou, kterou se snaží dokázati úsudkem.

3. Obhájce jeho úsudek zkouší nejprve ve příčině formálné a pak ve příčině látkové. Ve příčině druhé hořejší návěsť buď připouští, buď odmítá, buď rozeznává, ve kterém smyslu s pravdou se shoduje, ve kterém nikoli. Taktéž zkoumá návěsť dolejší. Spočívá-li návěsť na nesprávném užívání slov, jimiž pojmy vyjádřeny jsou, užívání toto kárá.

4. Jestliže obhájce návěsť odpůrcovu odmítá, hledí ji odpůrce dokazovati opětným úsudkem. Pakli obhájce návěsť odpůrcovu rozeznává, odpůrce buď dokáže, že obhájce nesprávně rozeznává, buď člen toho rozdílu od obhájce zamítnutý pravdivým býti tvrdí; v obou příčinách úsudku budiž užito.

5. Obhájce proti těmto úsudkům odpůrcovým se obrací jako dříve. Tento boj vědecký trvá, až jeden z obou se hádajících překonán ustoupí.

6. Oba hádající se cíl hádky před očima mají: objektivné vyzkoumání pravdy; pročež střehou se všeliké subjektivnosti a vedou si povážlivě a klidně, bez vášně.

7. Předmětem hádky budiž, o čem hádati se možno, a co zasluhuje býti vyšetřeno; pročež nehádají se lidé moudří o soudech bezprostředně samozřejmých, ani o věcech nepatrných.

8. Předmět hádky určitě se vytkne, aby zbytečně a marně slovy se neplýtvalo.

9. Oba se hádající shodovati se musí v zásadách, které slouží základem a počátkem hádky. (Cum principia negantisbus nulla est disputatio.)

10. Držeti se jest předmětu hádky aniž se vzdalovati od nějaké věty, dříve než by dostatečně byla vyřízena.

11. Varovati se jest všeliké nepoctivosti vědecké, všelikého úskoku sofistického.

12. Konečně kdo zvítězí, ať odpůrci svému nečiní nesnadným ustoupiti a uznati svůj omyl; ano ať jest mu ku pomoci, aby se ctí ukončil hádku. Neústupnost a tvrdošijnosť ke cti neslouží tomu, jehož mínění objektivně dokázáno jest nepravdivým.

ODDĚLENÍ ČTVRTÉ.

O methodě.

Vyměřováním, rozdělováním a dokazováním dospíváme k jednotlivým poznatkům. Než nestačí míti o předmětech různé poznatky; zákon logický, nám vštěpený, nás pobádá jednotlivé a různé poznatky pořádati a v jeden celek sestavovati, abychom dospěli ku vědě. Způsob, kterým věda vzniká, zove se methoda.

Methoda, slovně vyměřená, znamená cestu, kterou se musíme bráti, abychom došli cíle. Je-li cílem věda, znamená methoda pořádek čili pravidla, podle kterých musíme spojovati výměry, rozdělení a důkazy, abychom bezpečně dospěli k jistotnému poznání předmětu, ku vědě. Methoda jest buď vědecká čili zkoumací, kterou vědu tvoříme, buď vyučovací, kterou vědu vyzkoumanou jiným oznamujeme.

Logika se zabývá methodou vědeckou, zůstavujíc vyučovací paedagogice.

Methoda vědecká jest buď obecná, vyhovuje-li požadavkům, jež činí každá věda, buď zvláštní, vyhovuje-li požadavkům vědy zvláštní.

Logika obecná se zabývá methodou obecnou.

O všeobecné methodě vědecké.

Co pozorujeme v soustavě těla organického, toho nemůže postrádati žádná věda. Neboť vědeckost žádá *a*) aby všecky části soustavy vědecké vyplývaly z jednoho středu, *b*) aby vývoj řízen byl jistými zásadami, *c*) aby části celku byly patřičně sestaveny.

a) Střed jednoty vyžaduje, aby poznatky jednoho a určitého druhu spojovány byly, aby se odnášely k témuž předmětu. Předmět vědy jest dvojí: látkový a formálný.

Předmětem látkovým jest věc, o které věda jedná, a to, co se vykládá o té věci. Předmětem formálným jest hlediště, z něhož věda o předmětu látkovém jedná. Jednota věci závisí na věci, o které věda jedná, a na předmětu formálném, ale nikoli na tom, co se vykládá o té věci. Tato jednota vědecká jest buď rodová, buď druhová, podle předmětu formálného a podle věci, o které věda jedná.

Ku př. Logika jedná o mysli lidské, vykládá její činy a přihlíží k jejich správnosti. — Filosofie jest věda rodem jedna a zahrnuje v sobě více druhů věd specificky rozdílných: logiku, metafysiku a morálku, kterým jednotlivým přísluší jednota druhová.

Státi se může, aby více věd jednalo o témž předmětu látkovém, aby jedna věda uvažovala více předmětů látkových. Ku př. theologie přirozená a nadpřirozená o témže Bohu učí, ale ona, pokud Bůh poznáván jest přirozeným světlem rozumu, tato však, pokud jest poznáván světlem víry. — Ontologie o všech věcech jedná, které jsou a býti mohou, nicméně jest vědou jednou, uvažujíc veškerenstvo z hlediště nejširšího.

b) Zásady vědeckého vývoje jsou dílem formálné, dílem látkové. Ony jsou zásady první a přímo samozřejmé, jež závěrům důkazné síly patřičné udílejí; tyto jsou jakási semena, jež v sobě celou vědu zavírají zárodečně. Každá věda od zásad formálných vycházeti musí; neboť věda sestává ze závěrů dokázaných, důkazy však spočívati musí posléze na zásadách přímo samozřejmých. Kromě zásad všem vědám společných má každá věda své zvláštní zásady formálné, jež předpokládá aniž dokazuje; tyto dokazuje jiná věda vyšší.

K vědeckosti našeho poznání velice přispívají zásady látkové, jež v sobě drží celou vědu jako v zárodku. Ale nevyhnutelně jich potřebí není, ano někdy jsou i nemožny, ba i záhubny. Neboť kdo by mohl ku př. celou vědu fysickou anebo matematickou zahrnouti v jedné zásadě látkové? A ve filosofii mnohého přivedla předpojatá zásada látková, ke které lnul přílišnou dychtivostí a bezohlednou důsledností, na cesty bludné, tak že s Ciceronem chápeme, proč není pošetilosti, aby jí filosof neučil. Taková bludná zásada látková nazývá se πρῶτον ψεῦδος. Příkladem výstražným budiž nám Spinoza, Kant, Hegel, Herbart.

Naproti tomu mluví se o absolutné nepředpojatosti; začíti prý má filosof všeobecným a skutečným pochybováním o veškerém poznání obecném, aby dokázal jeho nepravdu a pak je nahradil poznáním filosofickým. Avšak kdo vyvrací veškeré poznání obecné, musí se postaviti

mimo ně, což není možno; dále musí vyvraceti z nějakého stanoviska a tu již není nepředjat; dále pochybování nevede nikdy k jistotnému poznání, poněvadž je-li v úsudku jenom jedna návěsť pochybna, jest i závěr pochybný, konec tedy pochybování všeobecného jest filosofický nihilismus; dále takový filosof z ničeho chce zbudovati filosofii, což jest proti rozumu; konečně nepředjatost jest zdánlivá, poněvadž filosof nepředjatostí se honosící vychází mlčky a kradmo od určité položky, která jest právě tak nerozumná a nemožná, jako zásada absolutné nepředjatosti sama. Tak ku př. předjímá Fichte absolutné úsobí, Hegel totožnost bytí a nebytí v pojmu logickém atd. Tak se druží k domnělé nepředjatosti nerozumná předjatost.

c) Části soustavy vědecké jsou dílem látkové, t. j. pravdy, jež se vykládají, dílem formálné, kterými věda se sestavuje, t. j. výměr, rozdělení a důkaz. O částech obojích znamenati jest:

1. Přísně šetřeno budiž pravidel o výměru, rozdělení a důkazu, jak vyžaduje povaha jednotlivých částí látkových.

2. Jednotlivé pravdy buďtež jisty, neboť věda není soustava domněnek, nýbrž pravd dokázaných. Než vědy rozličné z jistoty rozličné se těší, jako mathematika a metafysika, fysika a morálka, věda přirozená a nadpřirozená. Avšak ačkoli věda jistotu vyžaduje pravd hlavních a předních, přece ve věcech vedlejších a méně důležitých podobnost ku pravdě se nezavrhuje.

3. Jednotlivé části patřičně položeny buďtež, každá na své místo. Závisí však tento pořádek na rozmanitém svazku, kterým části souvisejí i s předmětem pojednaným, i s hledištěm tohoto pojednání, i mezi sebou vespolek.

4. Soustava postrádati nemá jasnosti a jednoduchosti. Pročež varovati se jest slohu temného a krouceného, kterým nahrazuje mnohý svou nevědomosť a nevědeckosť, kterým klamán býti může pouze nevědomý. Ale i druhé výstřednosti varovati se jest, abychom neopustili hloubku vědeckou a nechtěli bádati v mělkosti povrchní; o pravdu zajisté špatných zásluh si dobyli, kteří přístup k vědě příliš si usnadňují, aniž od svých učňů žádají namahavého bádání.

Kromě toho žádá vědeckost, aby obsah vědy byl zjednán rozborem, čili analysou a souborem čili synthesou, užíváním hypothesy a vystříháním se bludů. O těchto třech požadavcích budiž zvláště promluveno; vystříhání se bludů ponecháno logice kritické.

O rozboru a souboru.

Methoda analytická čili rozborná soudí z látky, formou opatřené na formu, z případků na podstatu, z činnosti na

přirozenost z jednotlivosti na obecnost, z podmíněnosti na nutnost, z výjevu na zákony, z účinku na příčiny. Methoda synthetická čili souborná soudí z formy na látku z podstaty na případky z přirozenosti na činnost, z obecnosti na jednotlivost, z nutnosti na podmíněnost, ze zákonu na výjevy, z příčin na účinky. Žádná věda nemůže užívati jedné toliko methody, ačkoli jedna může převládati. Ve vědách zkušebných, induktivných, konkretných převládá methoda analytická, ve vědách rozumových, deduktivných, abstraktných synthetická; ve filosofii však obou method užívati se má ve stejné míře, nejprve analitické, pak synthetické.

Spojiti methodu analytickou se synthetickou potřebí jest, zvláště ve filosofii, poněvadž pravdu netvoříme, nýbrž nalezáme, a poněvadž jestliže jsme ji nalezli analyticky, methoda zpáteční, synthetická naše poznatky potvrzuje, zdokonaluje, opravuje, rozmnožuje a spojuje. Kdo jednou toliko methodu filosofuje, nedopátrá se pravdy; při methodě synthetické ocitne se ve falešném idealismu ontologistickém, pantheistickém, při methodě analytické ve falešném empirismu positivistickém, materialistickém.

Hypothesa ve vědě.

Hypothesa jest pokus výkladu.

Abychom věci rozuměli, nejprve ji pozorujeme, její zjevy a známky smyslům přístupné; načež ji vykládáme, t. j. vyšetřujeme její důvody, příčiny, abychom vystihli její bytnost. Od pozorování přechází se ku konečnému výkladu, odvození věci z příčin, pokusem výkladu, hypothesou, jenž má svým předmětem příčinu domnělou, děj anebo známku pozorovanou vykládající. Hypothesa liší se od theorie, která o souvislosti zjevu tvoří soud nutný a obecně platný, kterou postihujeme zjevy v jejich příčinné souvislosti; theorie povstává z hypothesy, která stačí k souvislému a podrobnému vysvětlení celé řady zjevů stejnorodých, na př. theorie všeobecné gravitace, mechanická theorie tepla; stane-li se hypothesa důvodem nutně platným, stává se theorie vědeckou soustavou, jakou jest nyní mechanická theorie tepla. Učenec se snaží dokázati, že domnělá příčina jest skutečnou, že znak nebo děj pozorovaný jest z části nebo zcela totožný s jinými znaky nebo ději jednoduššími a obecnějšími. Hypothesa jest sama o sobě toliko ku pravdě podobna, není důvodem nutně platným; aby se stala důvodem nutně platným, musí o ní býti dokázano, že jest jediná možná, že jest dostatečným a nutným důvodem jistého řádu zjevů. Je tím ku pravdě podobnější, čím větší jest počet dějů, jež vykládá a čím menší jsou obtíže a kompli-

kace, jež s ní jsou spojeny; tím jest ku pravdě nepodobnější, čím více jest pomůcek, jimiž musí býti podporována. Než nestačí toliko vyzkoumati a posteriori předchozí okolnost, která by vyložila děj pozorovaný; věda vyvádí hypothesu, a posteriori dokázanou, z pravd a priori, aby dovršila své vznešené povolání. Při tom všem musí se díti pozorování a experimentování bedlivě, často a rozmamitě. Posléze pečovati jest o souvislost jednoho řádu zjevů, ku kterým se odnáší hypothesa k ostatním řádům zjevů, v téže vědě pojednaným,

Je tedy hypothesa nezbytnou pomůckou všelikého vyšetřování vědeckého, jak ve vědách rozumových, tak i zkušebných.

ODDĚLENÍ PÁTÉ.

O vědě.

Cílem logiky, která pojmy, soudy a úsudky pořádá výměrem, rozdělením, důkazem a methodou, jest zabezpečiti jistotné poznání pravdy, věty pravdivé, věty, jejíž obsahem jest myšlenka, věci odpovídající. Cílem logiky obecné, všelidské jest zabezpečiti jistotné poznání pravd, všem lidem rozumem obdařeným, a jeho řádně užívajícím, snadnopřístupných. Cílem logiky umělé, vědecké jest věda, t. j. jistotné poznání toho, co věc jest, a důvodu, pro který věc jest nutně takovou, jakou jest. Než věda, v užším smyslu po chopená, není závěr jednoho důkazu, ale celek, soustava pravd, mezi sebou spořádaných, mezi sebou podřaděných a nadřaděných, k témuž předmětu vesměs se vztahujících.

Vyměřme vědu vylučováním toho, čím není, a kladením toho, čím jest.

Poznatky čiře smyslné nejsou vědecké; nikomu ještě nenapadlo přivlastňovati vědu zvířeti. Věda jest dílem a plodem rozumu.

Než každý poznatek rozumový není vědecký; poznatky, proto přijaté, že nám je jiní oznamují, nejsou vědecké. Věda má známku osobní činnosti.

Než každý rozumový poznatek osobní není ještě vědecký; zdravým rozumem všelidským vyvádí člověk neučený z dějů, kolem něho a v něm se stávajících, samoděk jisté závěry bezprostředné, které mu stačí, aby vedl svůj život obecný. Tyto rozumové poznatky samoděčné, jež jsou majetkem zdravého rozumu, sensus communis, mohou býti pravdivy, aspoň ve své podstatě, ale nikdo jim nepřivlastňuje jméno vědy. Abychom poznávali vědecky, jest potřebí

práce, rozvahy, pozornosti úmyslné. Nestačí viděti a sbírati děje podle nahodilých okolností, jest potřebí úmyslně o nich uvažovati, je pozorovati.

Než nestačí vědě každé úmyslné uvažování a pozorování, jež samo sebou poznatky toliko hromadí a činí člověka vzdělaným, snad i živou encyklopedií. Přistoupiti musí bystrost ducha a ostrovtip, kterým se snaží na základě pozorování a uvažování vykládati věci skrze jejich důvody anebo příčiny. Pouhé vypsání dějů, byť i podrobné, pouhé methodické jejich seřadění není ještě vědou, je to pouhá příprava vědy.

Věda vyžaduje, aby rozum chápal to, co věc jest, aby sobě vysvětlil pravidelnost postupu dějů, jež se stávají, jakož i soulad celku, aby vyšetřil příčinu a způsob jejich spojení, aby vyzkoumal vnitrnou povahu, přirozenost bytosti, jež je prokazuje a musí býti způsobilá, aby je prokazovala. Vědou tedy poznává člověk, co věc jest a proč jest takovou, jakou jest; věda spočívá na důkaze apriorickém, který přechází od příčiny k účinku, od přirozenosti věci k jejím vlastnostem a přirozeným projevům těchto vlastností.

Je tedy věda soustavný celek čili soustava vět objektivně zřejmých a subjektivně jistotných, buď přímo nebo nepřímo poznaných rozborem bytnosti daného podmětu, rozborem, který proniká v této bytnosti ku vnitrnému důvodu vlastností podmětových a ku bytným nebo přirozeným, nutným a obecným zákonům, kterým tato bytnost a tyto vlastnosti slouží za základ.

Závisí tedy věda na spojených těchto podmínkách:

1. Věty, jež věda v sobě drží, musí býti objektivně zřejmy; víra, jejíž předmět jest vnitrně nezřejmý, není vědou. V jiném smyslu může býti předmět víry vědecky spracován, tak že máme vědu dějepisnou, vědu nadpřirozeného zjevení Božího.

2. Musí býti subjektivně jistotny. Věda nespočívá na mínění více nebo méně pravdě podobném.

3. Musí býti sestaveny, souvisle spojeny v jedné soustavě. Soubor závěrů, byť i zřejmých a jistotných, nejsou-li mezi sebou spojeny, nečiní vědu, ale toliko přípravu ku vědě.

4. Musí míti svým předmětem nutné a obecné vztahy. Vědomosti empirické, jež mají svým předmětem děje, nejsou vědou, ale toliko nezbytnou přípravou ku vědě.

5. Vztahy a věty, jež je vyjadřují, musí býti vyvedeny přímo nebo nepřímo z bytnosti věci. Závěry aposteriorické nemají známky synthetické, jakou vyžaduje dokonalá věda; závěry apriorické, vycházejí-li z jiného pramene, než jest bytnost věci, nemají známky vědeckého výkladu dokonalého.

Vnitrným důvodem soustavné jednoty, pro vědu nevyhnutelné, jest podstatná definice předmětu, nad kterou jest postavena budova vědecká; zásady a závěry, ze kterých sestává věda, čerpají svou jednotu z logické souvislosti s touto definicí prvotní.

Mluvíme ovšem o soustavné jednotě, jako idealu vědy dokonalé, ku kterému se vědy více nebo méně blíží.

Prostředky, jimiž docházíme ku vědě, jsou: výměr, rozdělení, důkaz, methoda.

Kterak se rozdělují vědy?

Vědy se dělí 1. na přirozené a nadpřirozené — podle světla rozumu našeho, kterým věc chápeme. Přirozenou vědou jest ku př. věda stavitelská, nadpřirozenou jest pouze theologie křesťansko-katolická.

2. Na obecné, jejichž předmět v oboru přírody anebo ducha sám sebou již jest dán, ku př. fysika, psychologie, jazykozpyt; a positivné, jejich předmět dán jest autoritou buď Božskou, buď lidskou, ku př. nadpřirozená theologie, právnická věda o daných zákonech.

3. Na vědy formálné, které se zabývají stránkou předmětu formálnou, ku př. grammatika, logika, mathematika, a věcné, které přihlížejí k věci samé, ku př. zoologie, dějepis.

4. Na vědy zkušebné, jež sledují zkušenosť, ku př. fysiologie, astronomie, a rozumové, jež sice od zkušenosti vycházejí, ale nad zkušenosť se povznášejí: mathematika a filosofie. Je-li věda rozumová zároveň věcnou, nazvati ji sluší spekulativnou: filosofie.

5. Podle předmětu na vědy o přírodě (přírodní), o člověku (anthropologické), o Bohu (theologie).

6. Podle abstrakce nejnižší, vyšší a nejvyšší na vědy přírodní, mathematiku a filosofii.

7. Podle souvislosti na podřaděné, souřaděné a nadřaděné: diplomatika jest podřaděna vědě historické, anatomie souřaděna fysiologii, filosofie nadřaděna všem vědám přirozeným.

8. Podle methody na vědy deduktivné a induktivné.

9. Podle důkazů na aposteriorní a apriorní.

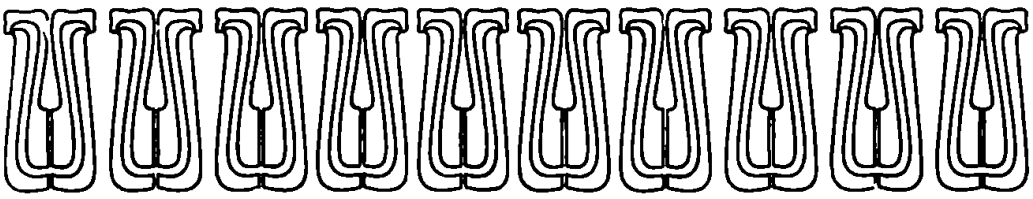
10. Podle upotřebení na theoretické, jež hledají pravdu k vůli pravdě, a na praktické, jež se pěstují k vůli prospěchu.

11. Podle zřetele kulturního na reálné a humanitní.

12. Podle čtenářstva na exoterické, populární, přístupné širším kruhům, a na esoterické, přístupné čtenářům vyškoleným, odborníkům.

III.

LOGIKA KRITICKÁ
ČILI NOËTIKA.



Co jest logika kritická?

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

Co jest logice kritické uloženo?

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

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

Co jest v logice kritické obsaženo?

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

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

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

Methoda.

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

Poměr k ostatním naukám filosofickým.

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

ODDĚLENÍ PRVNÍ.

O cíli našeho myšlení.

1. Co jest cílem našeho myšlení?

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

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

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

pevně a o srovnalosti té není přesvědčen, t. j. pokud nenabude jistoty o ní.

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

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

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

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

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

6. Na poznání objektivně pravdivém spočívá cena života lidského. Nemůžeme-li tedy myšlením dospěti k objektivné pravdě, nemá život náš ceny. Praví zajisté Seneka: „Kdyby neb ylopopřáno poznati pravdu, ani za mák bych si nevážil, že jsem se narodil. Neboť proč bych se těšil, že se nalézám mezi tvory živými? Snad proto, že mohu

toto tělo pomijitelné a záhubě podrobené cpáti a jemu sloužiti?"

7. Není-li pravda objektivná, jež jest jedna, cílem našeho myšlení, jest pravda, námi myšlená, čiře subjektivná a tolikerá, kolik jest lidí myslících. Pak není pravdy žádné.

8. Vespolné obcování lidí jest podmíněno poznáním pravdy objektivné. Proto není-li cílem našeho myšlení pravda objektivná, jest vespolné obcování lidí nemožné.

9. Není-li cílem našeho myšlení pravda objektivná, jest myšlení samo sobě cílem. Myslíme jenom proto, abychom myslili. Tato samoúčelnost jest nepravdivá a ničemná.

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

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

Odsoudil tedy a zavrhl Kant poznávací theorii předkantovskou, neznaje Aristotela, sv. Tomáše Akv. a další vzdělavatele filosofie aristotelicko-thomistické čili křesťanské, kteří učili a učí, že rozum lidský ze zkušenosti smyslné nadsmyslné ideje čerpá abstrakcí, že v nich chápe objektivnou bytnost věci a o ní soudí působením evidence, věcem vlastní. Znal filosofii protikřesťanskou, protestantismem vzniklou, která ovšem nepravdivě vykládala, kterak naše poznání se řídí podle věcí, a zdravému rozumu se nezamlouvala, kdežto filosofie křesťanská rozumně a pravdivě vykládá, že naše poznání se řídí podle věcí.

A jakou theorii nám podává Kant podle své zásady, že věci se musí říditi podle našeho poznání? Kant stanoví nepřirozený, vybájený dualismus mezi zkušeností a poznáním rozumovým, který rozum od zkušenosti odlučuje, rozumu upírá vztah k objektivitě a zkušenosti povahu pravého poznání. Podle něho jsou všechny pojmy a zásady, ve kterých látka zkušenosti se chápe a ze kterých se tvoří soudy všeobecně nutné a ve formě vědy se sestavují, nezávislé na věcech a mají svým původem subjektivnou čin-

nost našeho rozumu; proto mají cenu toliko subjektivnou; proto jest všeliká metafysika, která jedná o skutečné jsoucnosti a bytnosti Boha, duše lidské a světa, nemožná.

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

Ostatně o Kantovi budeme ještě mluviti.

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

Než poněvadž máme dospěti k objektivné pravdě, jest zahodno vyložiti, co jest pravda.

2. Co jest pravda?

Pravda se přivlastňuje ode všech lidí nejen myšlenkám, ale také známkám, jimiž se vyjadřují myšlenky, a věcem, předmětům samým, o kterých jest myšlením známost zjednána. Proto rozeznáváme pravdu logickou, meta-

fysickou a morální. Pravda logická znamená, že myšlenka se srovnává s věcí myšlenou; pravda metafysická záleží v samé věcnosti předmětu, pokud jest věc schopna přivoditi pravdivou známost o sobě; máme-li však na zřeteli věci stvořené, jež potud bytují a schopny jsou přivoditi pravdivou známost o sobě, pokud odpovídají ideám nejvyššího tvůrce, záleží jejich pravda metafysická ve srovnalosti jejich s ideami Božími. Pravda morální záleží ve srovnalosti řeči anebo jiných známek s myslí. Poněvadž v pravdě morální jest řeč anebo jiná známka věcí, jež jest mimo mysl, jest pravda, obecně uvažovaná, srovnalost věci a mysli.

Tak soudí všichni lidé o pravdě.

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

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

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

Ve kterém činu mysli lidské jest pravda logická?

Plně a dokonale jest pravda logická v soudu, činu poznání pomyslného, ve kterém určujeme vztah jednoho pojmu ke druhému a o věci něco vypovídáme na mysli. Neboť podmět soudu jest pojem věcný, ve kterém chápeme předmět, pokud jest o sobě a nezávislý na našem myšlení; přísudek jest pojem ve smysle užším logický, ve kterém si předmět představujeme, pokud jest v mysli naší. Setkávají se tedy a srovnávají se v soudu věc a mysl, je tedy pravda logická plně a dokonale v soudu. Avšak má-li býti pravda logická v soudu, musí býti také v pojmu, činu poznání pomyslného, ve kterém přímo podmět poznává předmět podle své bytnosti, poněvadž soud sestává ze dvou pojmů. Jest v pojmu pravda logická proto, že mysl pojmem počíná již ku předmětu se připodobňovati a že pravda spočívá na srovnalosti věci a mysli; jest však přece nedokonale a počátečně, poněvadž mysl rozvinutě v pojmu nepřivlastňuje předmětu znaky, ale toliko zavinutě, a poněvadž v pojmu mysl neporovnává představu s věcí představovanou. Pravda logická teprv tím se dokonává a do-

vršuje v soudu, že se pojem v užším smysle logický vztahuje k pojmu věcnému, v širším smysle logickému a pojem onen se vypovídá o pojmu tomto.

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

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

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

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

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

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

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

7. Ze závislosti pravdy všeliké na Bohu následuje, že pravda jest jedna.

8. Pravda mysli lidské a pravda věcí jest nepochopitelná bez pravdy mysli Boží, bez Boha.

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

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

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

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

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

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

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

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

jsou důkazu schopny a potřebny, ku př.: Svět jest od Boha stvořen.

O jsoucnosti těchto druhů pravd nelze pochybovati. Pouze o pravdách nadrozumových říkají mnozí, že nejsou a býti nemohou; než neprávem. Neboť rozum lidský nejsa původcem pravdy naprostým, není ani jejich měřítkem nejvyšším. Proč by tedy o bytostech člověka vyšších, zvláště o bytosti nejvyšší, Bohu, neplatily pravdy nadrozumové? Jaký by to byl Bůh, kdyby o něm platilo jediné, co rozum lidský přirozeně chápe, proto, že to chápe? Tu bychom Boha snížili na bytost, duchu lidskému rovnou, anebo bychom ducha lidského povýšili na bytost božskou. Filosofie musí připustiti možnost pravd nadrozumových.

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

Myšlením lidským, činností duše lidské rozumovou, stává se pravda objektivná, metafysická pravdou subjebtivnou, logickou pravdou od člověka poznanou, jemu známou, stává se majetkem mysli lidské. Ku poznání přistupuje vědění, kterým mysl lidská ví, že její pravdě logické odpovídá pravda metafysická; věděním poznání se dovršuje a zdokonaluje.

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

V následujících statích bude blíže vyšetřeno poznání a vědění lidské.

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

Příčiny nevědomosti lidské jsou tyto:

1. Povaha přirozenosti lidské. Člověk se rodí bez poznatků a vědomostí, kterých nabývá zvolna prací a námahou, užíváním smyslů a myšlením opatrným. Proto postrádá po jistou dobu poznatků a vědomostí. A když dospěje a mohutnosti poznávací řádně užívá, nedochází známosti a vědomosti mnohých věcí, buď že mohutnost jeho poznávací jest podle přirozenosti lidské konečně omezena, buď že se mu nedostává příslušné zkušenosti, od které vychází poznání jeho. Odtud však nevyplývá, že by lidské poznání a vědění bylo ničemné, nemůže-li obsáhnouti všecko. Částečné poznání a vědění není nepoznáním a nevěděním, není špatným poznáním a věděním, není nepravdivé; pojem pravdy nevyžaduje, aby byla dokonalá a úplná srovnalost mysli a věci, aby mysl poznala a vyčerpala

předmět podle jeho celé a veškeré poznatelnosti, jelikož rozeznáváme pravdu dokonalou, která přísluší Bohu, bytosti naprosto dokonalé a kterou Bůh sám jest, a pravdu nedokonalou, která přísluší člověku, bytosti ne naprosto, ale vztažně dokonalé. Kdo se domnívá, že došel poznání a vědění naprostého, jež jedinému Bohu náleží od věčnosti, že dospěl ku pravdě naprosto dokonalé, jako pantheista Hegel, pýchou bubří a bloudí.

Lidskou přirozenost konečnou, omezenou nelze nám odložiti, tak že sami nikdy náplň pravdy nepojmeme; ale zkušenost můžeme rozmnožiti, abychom poznání své zdokonalovali, méně nedokonalým činili. Také se mírní nedokonalost našeho poznání vírou katolickou a celá mizí nazíráním Boha, jež z milosti Bůh spravedlivým udílí po smrti.

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

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

Obě tyto překážky lze odstraniti přemáháním sebe.

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

Mnozí se štítí myšlení odtažitého, bez něhož nelze vniknouti do pravdy, přestávajíce na tom, co podávají smyslové.

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

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

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

Tyto překážky nesnadno jest odkliditi.

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

Tomuto všelidskému názoru o nepravdě a bludu odporují oni filosofové, kteří za cíl myšlení lidského nepo-

kládají dospěti ku pravdě objektivné. Nemohou říci, co jest pravda, co blud; jim jest všecko pravdivo a zároveň nepravdivo. Jenom filosofie křesťanská, která přísně rozeznává pravdu od nepravdy a rozhodně blud zamítá, jest jim nepravdou, bludem, který nutno vyhladiti.

Příčiny bludu jsou dílem vnitrné, dílem zevnější.

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

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

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

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

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

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

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

g) Někdy jest ústrojí ve stavu nepravidelném anebo jest nepravidelně dojato.

h) Někdy se nedostává smyslu cviku potřebného.

i) Příčinou bludu bývá fantasie těch, kteří přijímají jediné to za pravdu, co si mohou smyslně představiti, a kteří nerozeznávají představu smyslnou, výtvor fantasie, od představy nadsmyslné, výtvoru rozumu.

Těmto příčinám bludů může se mysl lidská vyhnouti rozumnou úvahou.

2. Přirozená nedokonalost rozumu záleží:

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

b) Rozum závisí na smyslech; proto máme o věcech smyslům přístupných pojmy vlastní, slovy ve smyslu vlastním pochopenými vyjádřené, o věcech nadsmyslných, pojmy

nevlastní, slovy ve smyslu nevlastním pochopenými vyjádřené. Duch, t. j. povětří, které vdýcháme a vydýcháme, jest pojem vlastní, duch, t. j. prvoť života právě lidského jest pojem nevlastní. K pojmům nevlastním snadno přistupuje blud.

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

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

e) Pravdy nepřímo zřejmé mohou poskytnouti příležitost k bludu. Při pravdě přímo zřejmé čili samozřejmé, na př. tři a dvě jsou pět, bije předmět vždycky a nevyhnutelně sám sebou takořka do rozumu tak mocně a jasně, že nelze rozumu jej neviděti aneb o něm pochybovati. Avšak pravdy nepřímo zřejmé, na př. duše lidská jest nesmrtelná, jsou složitější, tak že rozum aby chápal vztah jimi vyjádřený musí je rozložiti a jejich prvky k sobě vespolek sblížiti pomocí prostředníků společných. Jestliže rozum nekoná tuto úlohu, může padnouti do bludu.

f) Další příčinou bludu jest oslabení mohutnosti rozumové buď vrozené anebo nabyté, nedostatek předběžných vědomostí, kvapné a nepozorné uvažování.

Vyjmeme-li oslabení rozumu vrozené dědičné a nabyté nevyléčitelné, možno těmto příčinám bludů se vyhnouti šetřením logiky, psychologie s patřičnou životní správou.

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

Tuto příčinu bludů odstraniti lze šetřením mravnosti.

Příčinami bludů zevnějšími jsou:

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

Tyto příčiny mohou býti nejen poznány, ale také odstraněny.

Blud rozeznáváme dvojí: překonatelný a nepřekonatelný; onoho lze se vystříci vynaložením patřičné a povinné péče, tohoto nelze.

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

4. Co jest pochybování, mínění, jistota?

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

Pochybování.

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

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

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

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

Pochybování chorobné a nepravdivé vyskytuje se ve skepticismu, o němž bude řeč.

Mínění.

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

Závažnost důvodů, nás ku mínění nutkajících, se zove důvodnost čili pravděpodobnost čili věrojatnost, na které musíme někdy přestati jak v životě praktickém, tak i ve vědách, poněvadž nejsouce naprosto dokonalými, nemůžeme vždy dojíti jistoty. Důvodnost, která musí býti taková, aby oslabovala možnost věty protikladné, ač ji neničí, jest buď vnitrná, z povahy předmětu vycházející, anebo zevnější, na vážnosti svědků založená. Důvodnost pohybuje se v jakémsi rozsahu, jelikož může býti větší nebo menší, pokud

záleží ve větší nebo menší závažnosti důvodů. Avšak poměr menší důvodnosti jedné věty k větší důvodnosti věty protikladné nezáleží v tom, že by větší důvodnost ničila menší; neboť obě věty protikladné spočívají na důvodech, jež zasluhují, aby se jim přisvědčilo, ovšem v míře nerovné, a menší závažnost důvodů není nedostatkem závažnosti, jako menší světlo není temností. Kromě toho může býti mínění důvodnější nepravdivým, méně důvodné pravdivým. Posléze nesnadno jest často určitě říci, která ze dvou protikladných vět těší se z větší důvodnosti, poněvadž podle stavu myslí lidských a jiných okolností při užívání důvodů rozhodujících jednomu je totéž mínění důvodnějším, druhému méně důvodným. Mínění může se státi subjektivným přesvědčením myslícího, jež se liší od jistoty.

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

S míněním souvisí tušení, jež, ačkoli není soudem, přece jest jakousi náklonností k souzení. Pokud není soudem, liší se od mínění, jež vždy v sobě zavírá soud, byť i s obavou spojený; pokud znamená náklonnost ku souzení, jest jakýmsi počátkem mínění.

K mínění náleží také konjektura, v tom záležející, že z některých známek ne plně neklamných dospíváme k návrhu jak opraviti text některého autora.

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

Tvrditi, že filosof dospěti může toliko ku mínění, jest jakýsi skeptismus, o němž bude řeč.

Jistota.

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

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

Než poněvadž tento stav mysli lidské jest způsoben předmětem poznaným, přenášíme jistotu s mysli lidské na

předmět; proto můžeme přídružně jistotě rozuměti ve smysle objektivném, majíce na zřeteli způsobilost, skrze kterou předmět vymáhá na mysli lidské přisvědčení, prosté všeliké pochybnosti a obavy o pravdě protikladu.

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

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

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

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

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

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

Skepticismus.

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

kteří pochybují o vědecké čili filosofické jistotě našeho poznání, kroměvědeckou čili obecnou nezamítajíce. Jedni, na př. Pyrrho, zamítají s jistotou také pravděpodobnost, druzí (akademie střední) připouštějí pravděpodobnost. Jedni, na př. Protagoras, lnou k obecnému skepticismu naprostému, druzí, na př. Cartesius, k obecnému skepticismu podmíněnému čili methodickému.

Ku skeptikům náležejí ve starém věku sofisté a sice:

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

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

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

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

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

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

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

7. Bayle zžíravým a nestálým pochybovačstvím podrývá jistotu brzy rozumu proti víře, brzy víry proti rozumu.

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

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

10. Od Hume-ova skepticismu vyšel Kant a proměnil jej ve kriticismus, ve kterém vyšetřuje naši mohutnost poznávací a na výsledku svého zkoumání závislou činí odpověď, zdali věci samy o sobě poznáváme, kterýžto kriticismus jest Kantovi filosofií transcendentální, pokud zkoumá a za-

mítá možnost poznání transcendentálního, veškerý obor zkušenosti o zjevech překračujícího.

11. Herbart postavil svoji filosofii na základě naprostého skepticismu.

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

13. Hmotaři naší doby, ke kterým náležejí také positivisté, Comte-ovci, připouštějí jistotné poznání toliko pravd fysických, historických a mathematických, ale zamítají jistotné poznání pravd metafysických a náboženských.

Avšak skepticismus jest sám sobě odporný.

Neboť 1. sám sebe poráží.

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

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

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

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

e) Skeptik, zamítající jistotu vědeckou, připouští jistotu kroměvědeckou. Avšak tato nemá ceny, není-li onou podporována, řízena, opravována, utvrzována. Důsledně musí skeptik zamítnouti také jistotu kroměvědeckou a hlásati čirý nihilismus intellektualný, čili vlastně ponořiti se do něho.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Šťastná nedůslednost, neúplné opuštění filosofie křesťanské, jež jistotu zabezpečuje, a lnutí k víře katolické,

která spočívá na jistotném poznání, zachránilo nominalisty středního věku, nepravdivému směru filosofickému oddané, před skepticismem, hrobem všeliké vědy lidské, ba i společnosti lidské, kterého se děsí zdravý rozum lidský a který zavrhuje obecný lid rozhodně a který velice přispěl ku pohrdání filosofií.

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

7. Svou zžíravostí sarkastickou a nestálostí není Bayle hoden slouti filosofem.

8. Methodické pochybování vztahovati se může ku větám, jež možno dokázati a jež také důkazu potřebují; avšak Cartesius je vztáhl také k zásadám samozřejmým, jež ani nepotřebují důkazu aniž mohou býti úsudkem dokázány, a ku předmětům zevnější zkušenosti, jejichž jistota jest samozřejmá aniž vyplývati může jako závěr z návěstí. Tak odňal Cartesius filosofickému důkazu, kterým chce překonati všeliké pochybování, obojí prvoť jeho, zásady a zkušenost. Neprávem tvrdí obhájci Cartesia, že Cartesius následoval příkladu sv. Augustina a sv. Tomáše Akv. Neboť oba tito zakladatelé filosofie křesťanské zavrhovali skepticismus obecný, i naprostý i methodický; pochybovali jenom o jednotlivých větách dokázatelných a důkazu potřebných za tím účelem, aby je dokázali, nepochybujíce o tom, co nelze dokazovati jsouc samozřejmo a co důkazu nepotřebuje.

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

10. Kantův kriticismus učí, že člověk pouze o zjevech věcí smyslem poznaných, ne o věcech samých, věděti může a sice pouze to, co jim sám udílí, tiskna zkušenost smyslem zjednanou do prázdných forem, jež v něm před zkušeností, a priori, jsou pohotově, že metafysika o Bohu, duši lidské a světě jest nemožna, že transcendentální zdání

o objektivnosti Boha, duše a světa, sofistickými závěry čistého theoretického rozumu způsobené, jest přirozeno a nevyhnutelno, že lidská duše svobodná a nesmrtelná, jakož i Bůh, morální původce světa, jsou požadavky praktického rozumu, předměty morální víry, ne pravdami theoretického rozumu. Kantův kriticismus, temným slohem zastíraný, rozmanitými obraty řečnickými líčený, vědecky nedokázaný, spočívá na nepravdivých, od Kanta vymyšlených synthetických soudech a priori, jest pln odporů a nezamlouvá se rozumu obecnému, aniž životu obecnému. Pročež nelze Kantovi přisvědčiti.

11. Herbartova filosofie, na základě naprostého skepticismu postavená, jest nepravdiva. Neboť předně aprioricky si vede Herbart a nelogicky přebíhaje z nezávislosti bytce (des Realen) na naší myšlence k nezávislosti bytce objektivné, přivlastňuje bytci naprotý klad, všelikých vztahů a záporů prostý, naprostou jednoduchost; za druhé zkušenost zevnější a vnitrnou podle této zásady apriorické a nelogické shledává býti odporů plnou, ačkoli k oné zásadě přišel užitím zkušenosti, ovšem nesprávným; za třetí zkušenost s onou zásadou smiřuje návodem vztahů a nahodilých mínění, jež má platnost pouze ve vědách mathematických, čistě formálných a k pouhé prostornosti se odnášejících, a jenž předpokládá zkušenost; posléze na základě naprostého skepticismu nemůže býti žádná věda, ani filosofická postavena.

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

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

Ku skepticismu vedou Victor Cousin, Jouffroy, Saint-Simon, kteří učí, že pravda není objektivná, nezměnitelná, nutná, ale toliko výraz mínění lidského, jež co den se mění, že tedy nová mínění, jež po sobě následují, jsou vždy novými pravdami. Tento názor jest nepravdiv. Neboť mínění

sobě často přímo odporují, proto by pravdivy byly po sobě věty přímo sobě odporující, proto by rozdílu nebylo mezi pravdou a nepravdou.

Se skepticismem těsně souvisejí svazkem příčinným: mělkost duchová, povrchnost vědecká, netečnost ku pravdě, polovičatá vzdělanost, nadutost, přesycenost, otupělost, neznabožství, nemravnost.

Rozsah jistotného poznání pravdy objektivné.

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

Hmotaři omezují poznání lidské zjevy, smyslům přístupnými, a považují vše, co smysly naše přesahuje, za blud. Tak praví Feuerbach: Toliko předměty smyslové jsou v pravdě skutečny; pročež pravda, skutečnost a smyslnost jsou totožny. Büchner: Znatel přírody zná toliko tělesa a vlastnosti těles; vše ostatní jest přesažné a přesažnost považuje za blud ducha lidského. Vogt: Pomezím zkušenosti smyslové dáno jest také pomezí myslivosti. Molleschott: Dokázal jsem, že nic pochopiti nemůžeme, leč poměry těles ku smyslům. Czolbe: Samo sebou zřejmo jest, že sobě odporuje, kdo žádaje sobě představovati jasně a pojmem dostihnouti souvislost věcí klade, co jest nadsmyslné, co jest nejasné.

Tato řeč hmotařů není vědecká, není rozumná. Neboť smyslové poskytují nám jednotlivé děje nahodilé, žádné vědomosti obecně platné a nutné; pročež hmotaři jsou-li důsledni, tvrditi musí, že lidská věda se skládá z neuspořádaného množství jednotlivostí a nahodilostí svazku postrádajících, že tedy není pravda obecné platnosti a že také jejich soustava hmotařská není pravdou, nýbrž nahodilým a libovolným výtvorem jednotlivého hmotaře, není vědou objektivnou, nýbrž subjektivným mudrováním, sofistikou. A není-li pravda, není též věda, která o pravdách obecných a nutných jedná; není vědou ani mathematika, o které vůbec známo jest, že se obírá pomysly abstraktnými a methodou vývodnou, že na zásadách, obecných pravdách, poučky své zakládá. A zajisté přírodní věda zavrhuje-li poznání rozumové, přesažné, sama sobě hrob kope a vědou býti přestává. Neboť zásadami a podmínkami každé vědy jsou obecné a nutné ideje: byt a určitost, jednota, řád, účel, prostředek, příčina a účinek, zákony logické, ideje zákona a zákonitosti atd., kteréžto ani smyslem pojaty ani smyslem znázorněny býti nemohou. Ideu pravdy, zákon dostatečného důvodu fysickou měrou nelze měřiti, jelikož fysická míra onou ideou, oním zákonem se měří a podmíněna jest. Tak

praví sv. Augustin: Někteří se domnívají, že nelze jinou příčinu našeho myšlení klásti mimo dojmy smyslové, jako bychom nemyslili veliké množství těch věcí, které nemají obrazů smyslových, na př. ideu pravdy. Jestliže však oni lidé o pravdě nic nemyslí, proč se hádají? Pakli o ní přemítají, ať mi řeknou, jaký jest její obraz smyslový? A jakou barvu má moudrost? Zdaž nemyslíme o spravedlnosti ji nevidouce, nečichajíce, nehmatajíce? Jest tedy něco, co duch sám sebou poznává, nikoli smyslem. Představy jednoty nabýváme rozumem, nikoli smyslem; neboť co smyslem vjímáme, není jednoduché, nýbrž mnohonásobné.

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

Avšak nepřihlížejíce k nepravdě pantheismu, nemůžeme progressismu přisvědčiti.

Neboť 1. člověk nemůže nikdy svým rozumem dospěti k majetku všeliké pravdy naprosto dokonalému. Může sice rozum lidský všecky pravdy, jsou-li jemu řádně předloženy, nějakým způsobem postupně poznati. Ale nemůže nikdy všecky pravdy chápati pojednou, zároveň a vyrovnaně.

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

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

Progressismu odporuje učení křesťanské, z něhož víme, že z milosti dovoluje Bůh zemřelým spravedlivým světlem slávy jej a v něm veškerou pravdu nazírati; kteréžto světlo slávy přistupuje k světlu rozumu a světlu víry. Učení křesťanské nic společného nemá s pantheistickým progressismem.

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

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

Takto poznavše v prvém oddělení cíl lidského myšlení, vyšetřme ve druhém oddělení možnost dosažení cíle a odpovězme na otázku 5., 6., 7., 8. a 9.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

O možnosti dosažení cíle.

5. Kterak věci jsou poznatelny.

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

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

Podle této zásady souditi nám jest o dílech, jež nemají člověka svým původcem, o věcech přírodních, jež

samy sebou nevznikly, nýbrž původ svůj míti musí, jak náš rozum zdravý hlásá, od bytosti rozumné, a jež poznáváme.

Poznatelnost tedy věcí přírodních, jež shledáváme býti učiněnými působením bytosti rozumné, záleží v tom, že vydávají svědectví o myšlenkách, ideách, jež měla bytost rozumná, podle nichž byly od ní učiněny, jež byly jim takořka vtisknuty, jež jsou v nich mohoucně, ač ne skutečně, jež z nich takořka vyzírají, aby kdo věci rozumem, rozumu původcovu podobným pozoruje je z věci takořka vybral a v mysli své skutečnými učinil.

Poznatelnost se zove zřejmost.

O zřejmosti.

Zřejmost, nejprve a hlavně věci poznatelné příslušná, záleží v tom, že objektivná pravda věci, ke které se vztahuje jistota našeho poznání, jest zjevna, patrna, viditelna mysli poznávající. Objektivná pravda týká se buď skutečnosti věci anebo nutnosti; v prvém případě přísluší věci zřejmost zevnější, jež působí, že mysl své poznání vyjadřuje ze zkušenosti o věci větou assertorickou; v druhém případě přísluší věci zřejmost vnitrná, jež působí, že mysl své poznání vyjádřuje z důvodu věcného větou apodiktickou. Se skutečností nemusí býti poznána nutnost; nutnost však v sobě drží skutečnost. Zřejmost zevnější jest přímá, je-li skutečnost věci předmětem mé vlastní zkušenosti; jest nepřímá, je-li předmětem cizí zkušenosti, řádným svědectvím zaručené a vírou buď přirozenou anebo nadpřirozenou přijaté. Vnitrná zřejmost jest přímá, náleží-li zásadám samozřejmým, důkazu neschopným a nepotřebným; jest nepřímá, náleží-li pravdě, úsudkem poznané.

Přídružně a následně vypovídá se zřejmost subjektivná o myšlence, kterou jsme učinili o věci objektivně zřejmé.

Zřejmost objektivná jest kriterium, sudidlo pravdy, nikoli, jak se domníval Cartesius, zřejmost subjektivná, myšlenka zřejmá a jasná.

Zřejmost objektivná jest vždycky spojena s jistotou subjektivnou; proto rozeznáváme, jako jistotu, tak i zřejmost metafysickou, fysickou a morální.

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

Dílo, do kterého člověk, jeho tvůrce, myšlenky své vložil tak, že jsou v něm mohoucně, ač ne skutečně, působí

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

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

Musí tedy platiti také o dílech přírodních, jež podobně na nás působí a podobně od nás jsou přijímána, poznávána, jako díla lidská.

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

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

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

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

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

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

*) Předmět smyslu zevnějšího se zove smyslovec, který jest vlastní, na př. barva pro zrak, společný, na př. velikost pro zrak a hmat. Smysl nechápe smyslovec in abstracto, nýbrž in concreto, smyslovec případný: něco zabarveného.

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

Že to jsou mohutnosti poznávací a že jich není více, dokazuje psychologie.

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

Spolehlivost mohutností poznávacích obecně uvážena.

Při poznávání předmětů přírodních přisuzuje se obecně ode všech lidí mohutnostem poznávacím, řádně fungujícím, jeden celek uspořádaný tvořícím, jsou-li vzaty pospolu, spolehlivost a to právem. Neboť mezi člověkem a přírodou, jež nám předměty poznatelné poskytuje, jest skrze tělo lidské úzká souvislost, tak že člověk na přírodu a příroda na člověka skrze poznání působí způsobem harmonickým. Tuto souvislost nelze si jinak vysvětliti, leč spolehlivostí mohutností poznávacích.

Jedna mohutnost poznávací, nadsmyslná, přísluší sice duši lidské o sobě, avšak ostatní, smyslné, s nadsmyslnou souvislé, příslušejí téže duši lidské, pokud jest spojena s tělem, skrze které souvisí duše s přírodou.

Spolehlivost smyslů zevnějších.

Spolehlivost smyslů zevnějších zamítá falešný idealismus, subjektivistický, jenž našim smyslným pocitům přivlastňuje toliko ráz subjektivný, nikoli také vztah ku předmětu. K němu lnou na př. Pyrrho, Malebranche, Berkeley, Hume. Abychom jej vyvrátili, zkoumejme 1. naši přirozenost, 2. ústroje smyslové, čidla, 3. předměty smyslů, smyslovce, 4. pocity, 5. způsob, jakým přísluší smyslovému poznání pravda, 6. námitky.

1. Diogenes Laërtius vypravuje o Pyrrhonu, jenž zamítal spolehlivost smyslů: Pyrrho, když byl jedenkráte útokem psa divokého poděšen, odpověděl svému příteli, jenž pravil, že se nemá lekati, jelikož neexistuje podle něho ten pes: Nelze nadobro se sebe odložiti člověka; člověk musí, jak jenom může nejprve věcmi bojovati proti věcem, anebo není-li to možno, aspoň rozumem. Nelze tedy zamítati pravdivost smyslů, leč bychom dříve rozumem setřásli se sebe přirozenost naši; což jest nemožno a velmi pošetilo; neboť rozum jest nám dán, ne abychom filosofováním se sebe setřásli svou přirozenost, nýbrž abychom ji následo-

vali a zdokonalili; nic však nemůže býti pravdivo, co samé přirozenosti rozumné se protiví.

2. Že máme smysly, jež se prokazují výtečným, překrásným ústrojím, čidly, zevně patrnými, nelze zapírati. Než k čemu slouží toto ústrojí zevnější, leč ku přijímání dojmů, od zevnějších předmětů přicházejících? K čemu slouží oko, leč aby vidělo krásu těles, mimo nás jsoucích? atd. Odejmeš-li ústrojům přirozený vztah ku zevnějším předmětům smyslovým, nazvati musíš přirozenou úpravu ústrojů zbytečnou a směšnou.

3. Smysl zevnější, není-li překážky ani v ústrojí, čidle ani v prostředí, nemůže se mýliti chápaje předmět smyslný čili smyslovec sobě příslušný a vlastní, ku př. smysl zrakový barvu. Neboť v přírodě panuje zákon, že každá věc, nedoznává-li překážky, prokazuje činnost, která její přirozenosti přísluší, která popudu zevně přicházejícímu jest přiměřena. Nemůže tedy smysl zevnější se odchýliti od činnosti sobě samému přirozeně vytčené, předmětem, sobě vlastním způsobené a činnost jinou prokázati. Smysl přijímá popud zevnější, sobě vlastní, způsobem pravidelným a odpovídá přirozeně účinkem příslušným, pravidelným. Jenom tehdy by odpověď jeho nebyla příslušnou, pravidelnou, kdyby bylo překážky buď v ústrojí, v nepravidelném, nepatřičném stavu se vyskytujícím anebo v prostředí mezi čidlem a předmětem; tuto však překážku může člověk svým rozumem poznati jako překážku, jako něco nepříslušného, nepravidelného. Proto není-li překážky, může člověk poznatek, smyslem zevnějším způsobený, maje rozum s důvěrou přijmouti.

Také patřičná vzdálenost předmětu od čidla a patřičná míra podráždění čidla předmětem jest podmínkou spolehlivosti smyslů zevnějších, smyslovec sobě příslušný a vlastní chápajících. Při nedostatečné anebo přílišné vzdálenosti, jakož i při nedostatečném anebo přílišném podráždění není ovšem smysl, jehož činnost jest ovšem na obě strany omezena, spolehliv; avšak člověk má rozum, kterým může i vzdálenost předmětu i míru podráždění posuzovati a tedy spolehlivostí se zabezpečiti.

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

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

4. Suďme o pravdivosti pocitů ze dvou skutečností. *a*) Skutečno jest, že zevnějším pocitem sobě představuji předměty smyslové jako mimo mne jsoucí, jako zevnější. Než odkud toto představování? Jinak to vysvětliti nelze, leč tím, že buď zevnější předměty působí na smysly a v nich prokazují o sobě ono představování, anebo příčinou toho představování jest smysl sám, přirozenost podmětu pociťujícího. Není nic třetího. Avšak druhý člen není pravdiv, jelikož jím nelze vysvětliti, kterak se mi předmět pocitu tak živě představuje jako mimo mne jsoucí a skutečný. Proto jest pravdiv člen první. *b*) Skutečno jest, že vím, že sám sebou nejsem determinován, abych spíše toto pociťoval, než ono; kdykoli však skutečně pocituji, smysl můj jest determinován, aby toto pociťoval, ne ono. Odkud tato determinace? Od smyslu nepochází, jelikož smysl jest sám sebou nedeterminován; musí tedy pocházeti od předmětu, mimo smysly jsoucího, smyslům zevnějšího.

5. Smyslům nepřísluší pravda plně a dokonale, jelikož pocit, předmětem a smyslem způsobený, pokud jest rázu objektivného, se zove představou předmětu smyslnou a jelikož plně a dokonale pravda se poznává soudem, jenž sestává ze dvou představ nadsmyslných, pojmů a jest učiněn rozumem. Přece však nějakým způsobem jim pravda přísluší, pokud poznávají a pokud v nich jest jakási stopa soudu. To platí o smyslech o sobě uvážených. Avšak v nás jest spojen smysl s rozumem a k němu se odnáší. Proto jest smysl jaksi uprostřed mezi předmětem zevnějším a rozumem. S předmětem porovnán jest smysl jakýsi rozum, s rozumem porovnána jakási věc dvojího rázu, subjektivného a objektivného, jelikož zprávu dává o podmětu v pocitu dojatém a o předmětu v pocitu představovaném. Tuto věc poznává rozum jako pravdivou. Když ji rozum poznává jako mající ráz objektivný, může mu věc poskytnouti příležitost ke klamu, sama nejsouc příčinou jeho, avšak tohoto klamu může se rozum uvarovati, uvažuje-li patřičně.

6. Proti spolehlivosti smyslů zevnějších namítá se:

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

Námitka tato jest nepravdiva. Neboť smyslové neoznamují, že pocit barvy, chuti, zápachu jest v tělesech, ale že jest předmět pocitu, předmět, jenž v nás pocit probouzí. Mluvíme-li o barvě, chuti, zápachu a jiných vlastnostech těles, rozeznávati sluší dvě věci, jež k sobě vespolek se odnášejí, ale mezi sebou se různí. Jednou věcí jest pocit barvy, chuti, zápachu sám, druhou určitá vlastnost předmětu, která v nás pocit probouzí. První věc jest v pociťujícím, druhá v tělesech. Kdo by byl tak pošetilým, aby jednu věc s druhou mísil, aby se domníval, že v ohni jest pocit tepla, který jest v nás? Sladká jest ovšem nejprve chuť podmětu pociťujícího, ale sladký jest také cukr, který tuto chuť působí; mezi chutí sladkou a cukrem sladkým rozeznává každý člověk.

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

Námitka tato jest nepravdiva. Neboť kdybychom mohouce si představiti v nějakém podmětu jednu vlastnost bez jiné, měli právo popírati, že by této jiné vlastnosti nebylo, mnohé poznatky by se objevily ničemnými, jež jsou jistotny. Zda nemůžeme si mysliti prostor neomezitelným? Můžeme, ale pak musíme říci, soudíme-li podle odpůrce, jenž námitku učinil, že tvar, jenž záleží v mezích rozloženosti, jest něčím pouze zdánlivým, že je toliko v pociťujícím. Důsledkem toho jest naprosté pochybovačství. Kromě toho můžeme si představiti něco rozloženého bez barvy proto, že rozloženost chápeme nejen zrakem, jehož smyslovcem vlastním jest barva, ale také hmatem, jehož smyslovcem vlastním jest hutnost; co přísluší oběma smyslům jako smyslovec společný, to můžeme si představiti bez smyslovce vlastního.

c) Chápajíce smyslovec společný a případný dvěma smysly, opravujeme jeden smysl se klamající druhým. Avšak nevěříme-li prvnímu, nemůžeme věřiti ani druhému. Tedy z klamu nevybředneme.

Avšak neopravuje druhý smysl klam prvního, nýbrž rozum, který zprávy o činnosti obou smyslů uvažuje a porovnává a pak o smyslovci společném a případném soudí. Jemu přísluší zkoumati, jakými zákony jest řízena činnost každého smyslu, který smysl jest v určitém případě schopnějším, aby o věci sporné dosvědčil, kterak svědectví jednoho smyslu by se dalo opraviti svědectvím druhého.

Tu však možno namítnouti: Činnost rozumová jest podmíněna činností smyslů; tato však jest sporná; tedy činnost rozumová nemůže rozhodovati o činnosti smyslů.

Na to lze odpověděti takto: Není veškerá činnost smyslů spornou; ku příkladu hmat dostatečně vycvičený mě o velikosti předmětu může poučiti bezpečně a jistotně, jakož i zdali nějaký předmět jest malovaný či skutečný, zdali hůl ve vodě jest zlomená či nic; taktéž zrak mne poučiti může bezpečně a jistotně, zdali za zrcadlem jest předmět či nic, zdali ručička na hodinkách se pohybuje či nic a jak rychle atd. Na základě činnosti smyslů bezpečné a jistotné může se vyvinouti činnost rozumová, aby pak souditi mohla o sporné činnosti smyslů.

d) Má-li pocit také ráz objektivný, způsobený tělesem zevnějším, musí těleso zevnější na ducha účinkovati; avšak toto účinkování jest nemožno. Tedy nemá pocit ráz objektivný, způsobený tělesem zevnějším.

Avšak při pocitu neúčinkuje těleso zevnější na ducha, pokud jest sám o sobě, nýbrž pokud jest spojen s tělem v jednoho činitele a duší se zove. Smysl jest mohutností duše, s tělem spojené v jednoho činitele.

e) Kdo sní anebo blázní, vidí a pociťuje věci jako by mimo sebe jsoucí, ač nikterak nejsou. Tedy i my bdíce a jsouce zdrávi na duchu musíme pochybovati o skutečnosti předmětů zevnějších.

Avšak mezi sněním a blázněním a mezi bděním a zdravím duševním jest rozdíl takový, který nedovoluje souditi ze snění na bdění a z bláznění na zdraví duševní.

Spolehlivost smyslů vnitrných.

O spolehlivosti smyslů vnitrných: smyslu povšechného, obrazivosti, mohutnosti oceňovací, paměti, nelze pochybovati, poněvadž k pocitu samému, od smyslů zevnějších způsobenému, jenž je k činnosti pobádá, se odnášejí, pokud pocit ten lne k pociťujícímu, podmětu smyslů i zevnějších i vnitrných. Proto mohly by se odchýliti od činnosti sobě samým vytčené, jež pocitem samým způsobena jest, a klamati, kdyby se odchýlily od svého podmětu; to však jest

nemožno. Tedy nemohou klamati. Pocit, který pobádá k činnosti vnitrné, jest skutečný; ten, který tento pocit má, který jest zároveň podmětem smyslů zevnějších a vnitrných, jest skutečný; proto musí i pocit, kterým odpovídají smyslové vnitrní na pobádání, býti skutečný a musí odpovídati tomuto pobádání. Byla by nesrovnalost mezi pobádáním a odpověděním jenom tehdy, když by porušeno bylo nervstvo, ústrojí smyslů vnitrných; neboť prostředí nesrovnatelnost působiti nemůže, poněvadž není žádného mezi pocitem pobádajícím a smyslem vnitrným. Porušení však nervstva může býti poznáno a tak omyl, který vzniká tímto porušením, může se objeviti pouze u nemocného, jenž se liší od zdravého, a musí býti pokládán za nepravidelnost, výjimku.

I. O spolehlivosti smyslu povšechného nelze pochybovati; neboť předmětem má stav vnitrný, stav duše, s tělem spojené. O tomto stavu dává smysl povšechný zprávu, která odpovídá tomu stavu; taková jest mu vytčena úloha od přirozenosti, od které se nemůže odchýliti. Nemůže tedy, jak patrno, zprávu dáti o stavu, kterého není, ani zprávu, která by odpovídala jinému stavu. Klam nastati nemůže prostředím, poněvadž není žádného, poněvadž předmět se také dotýká smyslu, od kterého jest pociťován. Jenom tehdy klam nastává, když ústroj, sídlo smyslu povšechného, trpí chorobou; avšak výjimka není pravidlem, a my mluvíme o pravidle; výjimka se určitě rozeznává od pravidla, proto také rozeznáváme určitě svědectví smyslu zdravého od svědectví smyslu chorobného.

II. Obrazivost někdy, po případě náchylna jest klamu ve snu a chorobě, kdy obrazy obnovené zdají se býti původními, t. j. od předmětů skutečných ve smyslu zevnějším způsobenými; avšak když bdíme anebo nejsme stíženi chorobou, která ruší pravidelnou činnost ústroje, sídla obrazivosti, koná bezpečně a jistotně obrazivost úlohu, která jí přísluší. Rozeznáváme však určitě bdění od snu, zdraví od choroby, tedy také činnost obrazivosti řádnou od mimořádné, pravidelnou od nepravidelné, chorobné, výminečné.

III. Že bezpečně a určitě, že pravdivě a neklamně působí ve zvířeti, pokud jest v poměrech přirozených, smysl oceňovací, poznáváme ze zkušenosti, pozorujíce ku př. včelu, ana med sbírá, ryby, any o to pečují, aby zplodily potomstvo, ptáka, an s jedovatým hadem zápasí, lišku, ana vyhledává potravy a na svou oběť se vrhá. Způsob, jakým zvířata žijí vedena smyslem oceňovacím, rozum náš schvaluje; ano mnohým věcem jsme se naučili od zvířat. Ovšem smysl oceňovací nepůsobí měrou vrchovatou, tak

aby ku př. žádná moucha nebyla chycena od pavouka, žádná ovce zadávena od vlka; neboť také pavouk a vlk mají žíti a jsou opatřeni smyslem oceňovacím, kterým jsou vedeni, aby se živili mouchami, ovcemi; smysl oceňovací má na zřeteli u větší míře druh než jedince. A z toho soudíme: má-li zvíře smysl oceňovací bezpečný a jistotný, tedy spolehlivý, má jej také člověk; tu však nesmíme zapomenouti, že u člověka jest smysl oceňovací modifikován rozumem a umělostí.

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

Ze spolehlivosti smyslů zevnějších a vnitrných následuje objektivnost smyslného poznání a jsoucnost těles.

Objektivnost smyslného poznání.

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

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

Co víme ze zkušenosti, dokázati lze z dozvědu, a priori: přírodní děje míří k něčemu určitému, pravidelnému to výsledku. Tento pravidelný výsledek jest nepopíratelné

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

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

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

Jsoucnost těles.

O jsoucnosti těles jest zvláště záhodno promluviti, poněvadž idealismus tělesům upírá jsoucnosti skutečné a jim přivlastňuje jsoucnost pouze idealnou. Idealismus obecný, jemuž přáli staří skeptikové a v nové době Berkeley, uznává skutečnost duše myslící, avšak idealismus transcendentální, od Kanta vymyšlený a od Fichte-a dovršený, počítá také podmět myslící mezi zjevy a jalová zdání. Podle Kanta veškeré poznání naše sestává ze dvou stránek, látky a formy čili údoby; onu poskytuje zkušenost, kterou zevnější předměty v našich čidlech působí, tuto naše mysl, která zkušenost vtiskuje do prázdných forem, sobě a priori vetkvělých; nepoznáváme věci, jakými jsou o sobě, ale

toliko jejich zjevy a ty, pokud je tiskneme do těch forem; o duši myslící neví rozum theoretický, ani zdali jest, ani co jest. Kantův idealismus byl od Fichte-a důsledně dovršen, jenž pravil: Bytuje toliko podmět myslící odtažitý, čisté úsobí (Ich), jež sebe a všecky jiné věci, od sebe různé, jako nějakou hříčku idealní tvoří. Proti idealismu obojímu dokazujeme:

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

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

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

4. Poněvadž tři důvody předešlé nestačí, musí stačiti ten, který jediný zbývá, skutečná jsoucnost těles mimo nás, kteří si je představujeme. Skutečná tělesa svými zjevy působí na naše čidla, ve kterých sídlí smyslové, kteří sku-

tečné dojmy těles skutečných přijímají a svou činností představy tvoří, těm dojmům odpovídající; tělesa pak jsou skutečně takovými, aby smyslové svou činností o nich mohli učiniti představy. Posléze tělesa jsou představována jako skutečná, přítomná, mimo nás bytující, bezprostředně, tak že v představách samých není obsaženo, ani kterak tělesa na nás působí, ani co se v nás děje: teprv činností rozumovou poznáváme, kterak představa těles vzniká, jakou činností těles a jakou smyslů. Proto neprávem vyžadují pro smyslné poznání těles idealisté most, který by spojoval podmět poznávající a předmět poznaný.

Smysly tedy chápeme tělesa v představách smyslných, avšak ne jejich bytnosti, nýbrž jejich zjevy. Bytnosti těles chápeme umem v pojmech, představách nadsmyslných, což v následující stati vyložíme.

Kromě smyslů, nám se zvířaty společných, máme jsouce živočichy rozumnými, také rozum, kterým se od zvířat lišíme specificky. Rozum, pokud tvoří pojmy, prvním soudům předchozí, a soudy samozřejmé, důkazu nepotřebné a neschopné, zove se umem, pokud tvoří úsudky, rozumem ve smysle užším.

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

Spolehlivost umu, pojmy tvořícího.

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

Tuto úlohu koná um, poznávací mohutnost duše právě lidské, na ústroji tělovém nezávislá, nadsmyslná, ne soudem logickým, který jest podmíněn dvěma pojmy, nýbrž abstrakcí, odtažením, kterým um odmýšlí od zjevů a jimi proniká k tomu, co se za nimi skrývá, k myšlence, bytnosti idealné, kterou tvůrce maje na mysli, vložil mohoucně do tělesa, aby ji um lidský přivedl ve skutečnost, kon. Tuto bytnost poznává um lidský, a sice obecně, poněvadž ji poznává na základě zjevů, ne jedinečně, jak ji má na mysli tvůrce tělesa; tato obecná představa nadsmyslná, která se nazývá

pojmem a ve které um poznává přímo bytnost tělesa samu, stává se jedinečnou, když k ní přistupují představy o zjevech, určitému jedinci příslušných, obecné a pojmové, ne více smyslné, jaké předcházely umové abstrakci.

Um tvoře takto pojmy, soudu předchozí, jest spolehliv.

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

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

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

Činnost smyslná vraceti se počíná k sobě, jelikož smysl vnitrný chápe pocity smyslů zevnějších, jakož i stavy těla, s kterým duše spojena jest. Avšak tento návrat není úplný, poněvadž smysl vnitrný vrátiti se nemůže ku svému činu vlastnímu, jsa závislým na tělovém ústrojí rozloženém. Zpětné činnosti úplné (obrazně řečeno; zpětné proti činnosti přímé, kterou se poznává předmět, mimo mysl bytující jako takový) schopen jest um, mohutnost nadústrojná, nadsmyslná, na těle nezávislá. Tak se stává, že duše lidská nejen chápe, že pociťuje brzy zevně, brzy vnitřně, ale také že tvoří pojmy, myslí; tato zpětná činnost umu se zove sebevědomím, kterým duše lidská ví o své myšlence, kterým duše lidská svou myšlenku činí předmětem svého poznání a kterým sebe nalézá ve své myšlence jako původkyni její.

Než um zpětnou činností netoliko působí, že duše sebe nalézá ve své myšlence, sebe poznává konkretně, srostitě, pokud má určitou myšlenku, ale také činí předmět přímo nepoznaný předmětem svého opětného poznání, aby byl poznán v soudu, aby byl pravdivým shledán. Pojem podmětem a předmětem vzniklý, v sobě chová nejen vztah ku podmětu pojímajícímu, duši, ale také vztah ku předmětu pojatému, věci mimo duši bytující, kterou činí duše předmětem své činnosti zpětné. Zpětnost k duši se vztahující se zove psychologickou, k předmětu se vztahující ontologickou. Tato zpětná činnost umu jest spolehliva, jelikož um nalézá, co jest v pojmu samém, dvojí vztah, který činí předmětem svého poznání, a jelikož k tomu jest přirozeně určen, aby poznával, co nalezá. Sám sebou nebloudí; o příčinách bludu byla již řeč.

Uvažujme zvláště zpětnost psychologickou, spolehlivost sebevědomí.

Spolehlivost sebevědomí.

O spolehlivosti sebevědomí nemůžeme pochybovati, 1. nechceme-li sami sobě odporovati. Neboť pochybnost o spolehlivosti sebevědomí spočívá na spolehlivosti sebevědomí, poněvadž kdo pochybuje, buď jest si vědom, že pochybuje, anebo není. Je-li si vědom, již vyznává, že jest sebevědomí spolehlivo, poněvadž spoléhaje na sebevědomí tvrdí, že jest spolehlivost sebevědomí pochybna; pakli si není vědom, neprávě tvrdí, že pochybuje. 2. Kdyby bylo sebevědomí nespolehlivo, mohlo by se mýliti; omyl tento vzniknouti by mohl zjinačením předmětu, anebo zjinačením mohutnosti, anebo překážkou prostředí. Avšak v obsahu sebevědomí není předmětem nic jiného, než sám děj vnitrný; pročež každé zjinačení tohoto děje by bylo zjinačením předmětu sebevědomí. Předmět pak sebevědomí nemůže určovati mohutnost, leč pokud jest takovým, jakým jest: avšak sebevědomím jest děj vnitrný chápán, pokud jest takovým, jakým jest. Proto nemůže omyl vycházeti od předmětu. Než ani zjinačením mohutnosti sebevědomí nemůže vzniknouti omyl sebevědomí, poněvadž zjinačení mohutnosti vzniknouti může zjinačením ústrojí, mohutnost však sebevědomí, um, jest neústrojná. Posléze omyl sebevědomí nemůže vzniknouti zjinačením prostředí, poněvadž při sebevědomí není žádného jiného prostředí, jelikož předmět určuje sám sebou mohutnost, s kterou úzce souvisí pro totožnost, kterou má s podmětem.

Namítá se proti spolehlivosti sebevědomí

1. Spolehlivost sebevědomí nebyla dokázána, nýbrž totiko vysvětlena. Proto nemůže býti nepochybna.

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

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

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

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

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

Spolehlivost umu soudy samozřejmé tvořícího.

Je-li um spolehliv tvoře soudy samořejmé?

Poněvadž jest um mohutnost poznávací, vzniká zpětnou činností jeho též pojem, jenž představuje předmět přímo poznaný, pokud jest v naší mysli, a logickým se zove; tento pojem porovnává um s pojmem, přímo utvořeným,

věcným, jenž představuje předmět, pokud jest mimo mysl naši, a onen o tomto v soudu buď vypovídá anebo zapírá.

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

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

Proti spolehlivosti umu se namítá:

1. Někteří filosové zamítli první zásady samozřejmé, jako Heraklit a Hegel zásadu o protikladu: Totéž nemůže v téže příčině zároveň býti a nebýti, a Beguelin zásadu příčinnosti: Není účinu bez příčiny. Tito filosofové bloudili umem. Mohou tedy soudy umu býti nepravdivy.

Tato námitka nevyvrací spolehlivost umu. Neboť řekne-li někdo něco slovem, ještě nemusíme odtud souditi, že to míní upřímně, že jest sám o tom pevně přesvědčen. Mnozí mají ten nezpůsob, že svévolně, z jakési okázalosti odporují tomu, co jest na jisto postaveno. Takoví dokazují, že nemilují pravdu, že jest jim lhostejno, je-li to neb ono pravdivo nebo nepravdivo, toužíce po slávě, jako Herostratus; nejsou hodni názvu filosofa.

2. Spolehlivost umu nemůže býti dokázána; neboť spolehlivost umu nemůže býti jinak dokázána než spolehlivostí umu, kterýžto důkaz jest chybný a zove se petitio principii.

Tato námitka jest lichá. Neboť spolehlivost umu není ani potřebna ani schopna důkazu, jako jest na př. důkazu

potřebna a schopna věta: Bůh jest, duše lidská jest nesmrtelná; neboť jest samozřejmá a vyžaduje toliko, aby úvahou zpětnou, reflexivnou byla vysvětlena.

3. Jedině Bůh jest neomylný. Tedy umu lidskému nepřísluší neomylnost.

Tato námitka jest neplatna. Neboť Bůh jest ovšem neomylný naprosto, nekonečně, nezávisle, sám sebou, jelikož jest bytost naprostá, nekonečná, nezávislá, sám od sebe a skrze sebe jsoucí. Taková neomylnost nepřísluší člověku, bytosti stvořené. Avšak umem podobá se člověk Bohu. Proto jemu přísluší neomylnost vztažná, konečná, skrze kterou by jeho poznání podobalo se vědění Božímu.

Spolehlivost rozumu.

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

Rozum, přisvědčuje-li pravdivým důvodům, nemůže nepřisvědčiti závěru, který z nich vyplývá. Neboť jednal by proti své přirozenosti, která žádá přisvědčiti pravdě zřejmé, kdyby nepřisvědčil závěru, jehož pravda zřejmá vysvítá ze zřejmé pravdy důvodů. Kromě toho přisvědčuje-li rozum důvodům, zavinutě přisvědčuje také závěru; pročež chápe-li ji rozvinutě závěr z důvodů nutně vyplývající, nemůže jej odmítnouti, nechce-li sám sobě odporovati.

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

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

Proti spolehlivosti rozumu se namítá:

1. Jak dějiny vzdělanosti učí, odporoval rozum každé pravdě a hájil každý blud. Proto není spolehliv.

Tato námitka jest lichá. Neboť není pravda, že rozum podle své přirozené povahy, naprosto odporuje pravdě a hájí blud. Tak činí po případě, jestliže ho člověk zle užívá nešetře zákonů logických.

2. Říká se, že ze zásad jistotných a zřejmých vyplývají důsledky pravdivé. Avšak není zásady tak jistotné, aby z ní nevycházely důsledky opačné. Proto není rozum spolehliv.

Tato námitka jest lichá. Neboť z pravdivé zásady může plynouti jenom důsledek pravdivý, šetří-li se zákonu logického. Proto vychází-li ze zásady pravdivé důsledek nepravdivý, jest příčinou nešetření zákonů logických. Tu se rozumu zle užívá.

3. Měníme se ve svých soudech, považujíce nyní za pravdu, co jsme dříve pokládali za nepravdu, a naopak. Proto není rozum spolehliv.

Tato námitka jest lichá. Neboť mysl naše se nemění ve věcech jistotných, nýbrž ve věcech ku pravdě podobných. A mění-li se ve věcech jistotných, děje se tak nešetřením zákonů logických.

4. Spolehlivost rozumu dokazujeme. Avšak tvoření a přijetí důkazu předpokládá důvěru ve spolehlivost rozumu. Proto spolehlivost se dokazuje spolehlivostí. Takové však dokazování jest chybné a zove se circulus vitiosus. Proto jest rozum nespolehliv.

Avšak my nedokazujeme spolehlivost spolehlivostí. Neboť spolehlivost stavíme na pravdivé zásadě samozřejmé, důkazu nepotřebné a neschopné, že z pravdy vyplývá opět pravda důsledkem zákonů logických šetřícím.

Spolehlivost víry.

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

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

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

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

Za těchto podmínek jest víra v autoritu lidskou spolehliva.

Víra v autoritu Božskou spočívá na důkazech dílem filosofických, dílem historických, že Bůh jest, že jest víry naší hoden, že se může člověku nadpřirozeně zjeviti a že se v jistém případě skutečně zjevil. Taková víra nadpřirozená jest spolehlivá. Kdo takto věří, nesmí pravdy od Boha zjevené a samy v sobě nadpřirozené učiniti předmětem rozumu ze zřejmosti vnitrné posuzujícího a takto nad nimi rozhodujícího; tu stačí úplně a musí stačiti znáti je ze zřejmosti zevnější, která poskytuje plnou jistotu; autorita Božská jest nejvyšší. Morálka filosofická o tom blíže jedná. Také v úvodu do filosofie byla o tom řeč.

Spolehlivost obecného souhlasu.

Za pravdivé se pokládají věty, o kterých veškeré lidstvo vždycky a všude svorně souhlasí, na př.: Bůh jest, rodiče mají dítky ctíti, zrada jest potupna. Zdali a pokud jest obecný souhlas spolehliv?

Zmíněných vět a podobných pramenem není studium ani zpětná úvaha ani zkušenost, jelikož to nejsou prostředky všem společné, nýbrž jest jím lidská přirozenost rozumná,

jež všem jednotlivým jest společna. Musíme tedy tvoření a přijímání takových vět vysvětliti přirozenou a vrozenou náklonností rozumu, která při jisté příležitosti přechází v čin. Tato náklonnost může býti porovnána, ale nikoli totožněna s instinktem, jenž jest povahy smyslné. Taková náklonnost musí příslušeti rozumu lidskému vůbec, aby mohl člověk v každém čase a všude vésti život lidský, anebo aby jej mohl začíti. Vlastnosti soudů, z takové náklonnosti vyplývajících, jsou: trvalost, obecnost, společnost. Spolehlivost obecného souhlasu, na takové náklonnosti založeného, musí býti omezena těmi soudy, kterých jest nevyhnutelně potřebí ku vedení anebo aspoň začití života rozumového, které nevyžadují jiných pramenů, ani studia ani zpětné úvahy ani zkušenosti. Také se odnáší pravda takových soudů k podstatnému jejich obsahu, nikoli ku zvláštnímu jeho tvaru. Na př. všichni lidé souhlasí říkajíce: Bůh jest. Tento soud znamená: Jest božství: jím není již řečeno: Jest jeden Bůh.

Obecný souhlas, takto vysvětlený a omezený, jest spolehliv. Neboť ona náklonnost, kterou předpokládá, jest přirozená a vrozená, všem lidem, jako rozumným, jednotlivým nutně společna, jest založena ve vnitrné přirozenosti samé a pochází tedy od původce přirozenosti, Boha, který nás nemůže vésti k nepravdě. Kromě toho jsou takové základem další činnosti rozumové, která směřuje ku poznání pravdy. Posléze netěšily by se z obecného souhlasu, kdyby byly pochybny.

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

Abychom zvěděli, proč pravdivým a jistotným poznáváme, co jsme věcmi a mohutnostmi svými poznávacími poznali ze zkušenosti, vědy, víry a obecného souhlasu, sluší se rozeznávati důvod formálný, jenž jistotě udílí formu, jenž stanoví, proč jsem jist, pohnutku, a důvod látkový, jenž jistotě udílí obsah, jenž stanoví, čím jsem jist, pravítko, normu.

Názory bludné.

O pohnutce a pravítku jistoty jsou bludny názory tyto:

1. Sensismus jiného důvodu nepřipouští kromě zkušenosti, řka: To jediné jest pravdivo a jisto, co a pokud jest smysly chápáno. 2. Idealismus pantheistický učí rozumu, předměty a pravdu tvořícímu, tvrdě, že cokoli se myslí,

musí býti pravdivo a jisto proto, že se to myslí. 3. Ontologismus má nejvyšším sudidlem pravdy a jistoty shodu myšlenky se vzornými ideami Božími. 4. Cartesius pokládá nejvyšším důvodem pravdy a jistoty jasné a zřetelné poznání, Kant subjektivnou nutnost našeho myšlení, Reid smysl obecný čili přirozený instinkt rozumový, Jacobi cit pravdy. 5. Traditionalisté pohnutkou jistoty mají nadpřirozené zjevení Boží, pravítkem souhlas pokolení lidského.

Tyto názory jsou bludny, poněvadž neučí sudidlu (criterium), jež hledáme pro své pravdivé a jistotné poznání, sudidlu prvnímu, jež jiným není podmíněno, obecnému, jemuž podrobeny jsou všecky myšlenky naše, přirozeným světlem rozumu našeho chápané, bezprostřednímu, jež přímo nám se naskytuje, poněvadž neučí sudidlu, jež není ani čiře subjektivné ani čiře objektivné a jež jsouc jednak subjektivné, jinak objektivné jediné nám dostačí proto, poněvadž v našem pravdivém a jistotném poznání se setkává naše subjektivnost s objektivností věcí.

Slyšme, kterak odmítnouti lze názory jednotlivé:

1. Nechápeme toliko smysly, ale také myslíme vědou a vírou; není tedy zkušenost smyslná sudidlem obecným. Smyslné chápání není ani pravdivo ani nepravdivo ve smysle vlastním, ale pouze ve smysle nevlastním, pokud napodobuje soud, pokud smysl nechápe barvu, nýbrž něco určitě a právě zde a nyní zabarveného; není tedy zkušenost smyslná vlastním sudidlem. Zjevy smyslem chápané se mění, jsouce případky podstaty; není tedy zkušenost smyslná sudidlem trvajícím, k podstatě se vztahujícím.

2. Idealismus pantheistický totožní jsoucnost idealní, jež přísluší našim myšlenkám, se jsoucností věcnou, jež přísluší věcem samým, pokud jsou o sobě; poněvadž tato totožnost jest nepravdiva, jest nepravdivo i sudidlo, na této totožnosti založené.

3. Shodu svých myšlenek se vzornými ideami Božími nechápeme bezprostředně, nýbrž uzavíráme, když jsme byli již nabyli jistoty o svých myšlenkách.

4. Cartesiovo sudidlo, jasné a zřetelné poznání, jest čiře subjektivné, poněvadž se opírá o úsudek. Cogito, ergo sum, a nepravdivé, poněvadž úsudek tento jest nepravdivým základem Cartesiovy filosofie; jest od Cartesia doplňováno sudidlem objektivným, pravdivostí Boží, o které však Cartesius jistotně ví opět sudidlem čiře subjektivným, jasným a zřetelným poznáním; také nás učí zkušenost, že vždy pravdivo není, co chápu jasně a zřetelně.

Kantova nutnost myšlení subjektivná jest sudidlo čiře subjektivné a proto nedostatečné, na formách a priori mysli

naší vetkvělých, nepravdivých založené, a pravdě objektivné nesvědčící, skepticismem provázené; aniž lidé tohoto sudidla užívají, poněvadž nějaké větě nepřisvědčují proto, že *ne*mohou *ne*přisvědčiti jsouce ze svého nitra nucení, ale proto, že poznávají, že věc sama o sobě takovou jest.

Podle Tom. Reida, náčelníka filosof. školy skotské v 18. stol., jest v naší přirozenosti instinkt, obecný smysl, common sense, jenž jest základem a regulatorem všelikého poznání rozumového; instinktivně musíme jistým pravdám o zevnějšku, našem duchu a Bohu, pravdám nám vetkvělým, přisvědčiti neznajíce důvodů, na kterých tyto pravdy spočívají: rozum jest toliko služebníkem tohoto instinktu maje sobě uloženo z těch pravd činiti důsledky. Avšak jakkoli jest obecný souhlas, na zdravém rozumu lidském spočívající, v jistém smysle a v jistých mezích oprávněn, jak jsme dokázali, přece nelze Reidovi přisvědčiti, poněvadž obor smyslu obecného příliš rozšiřuje, poněvadž jej pokládá za slepý přírodní instinkt, za mysl, jemuž podřizuje rozum, ve vědě bádající, a jenž nepřipouští znalost vnitrných důvodů pravdy.

Podle Jakobi-ho, protivníka Kantova v 18. a 19. stol., vede nás věda, jež spočívá na dialektice umu, k atheismu a nihilismu; proto voliti musíme hlediště rozumu, jenž se v nás hlásí citem; jako pociťujeme věci smyslné, tak cítíme věci nadsmyslné. Tento pocit nedá se umem překonati a jest bezprostředný, tak že jest důkazu nepotřebný a neschopný. Na tomto citu spočívá víra, jež nám poskytuje naprostou jistotu. Avšak Jakobi-mu nelze přisvědčiti. Neboť učí naprostému, nevyrovnatelnému odporu mezi vědou umovou a vírou rozumovou; mluví o citu pravdy, kdežto cit jsa podmíněn poznáním, nemůže nám zabezpečiti poznání, za které přece pokládati musíme víru; cit jsa mnohdy nejistým a nestálým, byl by sudidlem nejistým a nestálým; posléze udílí víře význam, jakého nemá.

5. Traditionalistů zjevení Boží nadpřirozené jest podmíněno zjevením Božím přirozeným, o němž míti musíme pravdivé a jistotné poznání vědecké, máme-li vírou přijmouti zjevení Boží nadpřirozené; obecný souhlas pokolení lidského musí dříve býti dokázán, má-li býti sudidlem, nemůže býti sudidlem všeliké pravdy a jistoty a nemůže býti sudidlem subjektivně objektivným.

Názor pravý.

Sudidlo pravdy a jistoty našeho poznání přirozeného první, obecné, bezprostřední, pokud jest rázu objektivného, zove se důvodem formálným, pohnutkou, kterou jest zřej-

most objektivná; pokud jest rázu subjektivného, zove se důvodem látkovým, normou, pravítkem, kterým jsou zásady rozumové první.

Zřejmost věci jest poznatelnost, kterou jest věc schopna, aby nás přiměla ku poznání pravdivému a jistotnému. Tato poznatelnost byla vyložena a dokázána v § 5. Zřejmost takto pochopená jest objektivná, zřejmost ve smyslu vlastním. Jí odpovídá zřejmost ve smyslu nevlastním, obdobném, která přísluší myšlence pravdivé a jistotné a která jest způsobena zřejmostí objektivnou; je to zřejmost subjektivná. Poněvadž jistota jest účinkem zřejmosti objektivné, musí býti tato tolikerou, kolikerou jest jistota; proto mluvíme o zřejmosti vědecké a kroměvědecké, přirozené a nadpřirozené, přímé a nepřímé, vnitrné a zevnější, metafysické, fysické a morální. Jistotě nutné odpovídá zřejmost oné věci, která poznána jsouc neukládá žádných povinností mravních: dvakrát dvě jsou čtyři, Caesar byl od spiklenců zabit; jistotě svobodné odpovídá zřejmost oné věci, která poznána jsouc ukládá povinnosti mravní, tak že kdo svobodnou vůlí nepřijímá těchto povinností, neuznává pravdy, která se těší ze zřejmosti objektivné, anebo o ní pochybuje: Jest Bůh, jest duše nesmrtelná, Kristus Pán vpravdě zemřel na kříži.

Jistota pravdivého poznání našeho vzniká zřejmostí objektivnou. Neboť 1. jistota záleží v pevném přesvědčení, z něhož vyloučena jest všeliká pochybnost rozumná. Nemůžeme však se zbaviti všeliké pochybnosti rozumné, neobjevuje-li se nám pravda dostatečnou jasností; a kdykoli objevuje se pravda dostatečnou jasností, musíme anebo aspoň můžeme pevně přisvědčiti. Než v dostatečně jasném objevení se pravdy záleží zřejmost objektivná. Tedy zřejmost objektivná jest pohnutkou jistoty. 2 Každá mohutnost spočívá v dosažení předmětu sobě vlastního, k němuž přirozeně směřuje. Avšak mysl přirozeně a nutně směřuje ku pravdě, k jejíž dosažení jest určena. Pravý tedy odpočinek čili jistota nemůže vzniknouti, leč pravdou, která se mysli objevuje, t. j. která jest zřejmě pochopena. Tak se stává, že lidé jsouce otázáni, proč jsou něčím jisti, neodpovídají, leč že jim jest věc zřejmá, jasná, patrná, zjevná. Poslední příčinou objektivné zřejmosti věci jest Bůh.

Důvodem jistoty látkovým, pravítkem, normou jsou 4 zásady rozumové, logické, jež jsou první, nejvyšší, obecné, důkazu nepotřebné a neschopné, samozřejmé, formálné:
1. O každém bytci mysli to, čím jest. (Zásada totožnosti.)
2. O žádném bytci nemysli to, čím není. (Zásada protikladu.)
3. O každém bytci mysli, že skutečně buď bytuje anebo

nebytuje, že jistou bytnost určitou buď má anebo nemá; nic třetího není možno. (Zásada o vyloučeném třetím.) 4. O žádném bytci nemysli bez dostatečného důvodu, že skutečně jest, že jistou určitou bytnost má. (Zásada o dostatečném důvodu.) Poslední příčinou 4 zásad rozumových jest Bůh.

Nejvyšší zásady rozumové jsou přímo a naprosto jistotny a nutně pravdivy. Neboť 1. poznání a jistota jejich nevzniká zkušeností ani nutností subjektivnou a slepou ani poznáním pravdivosti Boží, nýbrž pouhým rozebráním a porovnáním pojmů, ze kterých se skládají. 2. Blouditi můžeme o pojmech toliko těch, jež sestávají z různých znaků; neboť o pojmu jednoduchém buď nemáme žádné vědomosti anebo máme pravdivou. Avšak 4 zásady jmenované sestávají z pojmů jednoduchých. Tedy nemůže um o nich blouditi.

Kant namítá: Nečerpají všecky první zásady svou nutnost a jistotu z rozboru pojmů. Neboť soud rozborný jest onen, ve kterém přísudek takový se přivlastňuje podmětu, jaký z pojmu podmětu se čerpá. Avšak jsou mnohé zásady nutné, ve kterých nevychází přísudek z pojmu podmětu, nýbrž ze zkušenosti. Nedrží zajisté v sobě podmět 5 a 7 přísudek 12, a pojem účinku nedrží v sobě pojem příčiny, jelikož poznání příčin čerpáme ze zkušenosti, údobu však t. j. nutnost a všeobecnost od umu čili forem umu vštěpených a priori; nazývají se tedy právem zásadami synthetickými a priori.

Tato námitka jest neplatna, jelikož Kant špatně rozumí soudu analytickému. Soud analytický, rozborný nezáleží v tom, aby přísudek byl poznán z podmětu, ale v tom, abychom totožnost anebo netotožnost dvou pojmů, odkudkoli vzatých, poznali pouze jejich rozborem, nepřihlížejíce ke zkušenosti. Pročež nezávisí jistota prvních zásad na zkušenosti, bychom i ze zkušenosti čerpali známost pojmů, ze kterých sestávají, aniž jest nutno s Kantem klásti formy umu a priori vštěpené.

Předmětem prvních zásad rozumových jest bytec věcný.

Jelikož první zásady rozumové jsou soudy rozborné, jejichž pravda jest na zkušenosti nezávislá, zdá se, že se nevztahují ku předmětům věcným, že tedy nemají ceny objektivné. Avšak tento závěr jest nepravdiv. Že mají první zásady rozumové předmětem bytec věcný, dokázati lze takto;

a) Jest dokázáno, že první zásady rozumové jsou naprosto pravdivy; než pravda vyžaduje, aby byla shoda mezi myslí a věcí. Pročež se vztahují k bytci věcnému.

b) Tentýž jest předmět zásad, jaký pojmů obecných, poněvadž zásada vyjadřuje soudem rozvinutě a dokonale pravdu, která jest v pojmech zavinutě a nedokonale. Avšak předmětem pojmů jsou bytnosti idealné, které ač jako idealné nebytují samy o sobě, nejsou věcmi o sobě, přece jsouce příčinami vzornými věcí skutečně bytujících k věcem skutečným se vztahují a lnou k bytosti skutečně bytující, která je má v mysli a podlé ních věci skutečné učinila. Proto první zásady rozumové nejsou toliko prvotěmi našeho poznání, ale také prvotěmi jsoucnosti skutečné; ku př. zásada příčinnosti, zvláštní druh zásady o dostatečném důvodu, nevyžaduje toliko, abychom nemyslili žádný účinek bez příčiny, ale také, aby nebyl žádný účinek bez příčiny.

Prvním zásadám rozumovým, logickým odpovídají zásady ontologické, metafysické: 1. Každý bytec je tím, co přináleží k jeho bytnosti. (Zásada totožnosti.) 2. Žádný bytec není tím, co nepřináleží k jeho bytnosti. (Zásada protikladu.) 3. Každý bytec skutečně buď bytuje anebo nebytuje. Každý bytec buď má nějakou určitou bytnost anebo jí nemá. Nic třetího není možno. (Zásada o vyloučeném třetím.) 4. Každý bytec má pro svou jsoucnost skutečnou, jakož i pro svou bytnost určitou důvod dostatečný. (Zásada o dostatečném důvodu.) Poslední příčinou 4 zásad ontologických jest Bůh.

Srovnalost mezi zásadami ontologickými a logickými na těchto důvodech spočívá: *a*) Kdyby zásadám logickým neodpovídaly ontologické, jak bychom podle oněch působiti mohli na přírodu? Kdyby zásadám ontologickým neodpovídaly logické, jak bychom si mohli přírodu mysliti? *b*) Tato vzájemnost obojích zákonů důvod svůj nejbližší má ve člověku, jehož mysl se řídí zásadami logickými a jehož tělo řízeno jest ontologickými. Jako duše spojena je s tělem harmonicky, tak musí obojí zásady mezi sebou se srovnávati. *c*) Nejvyšší a poslední důvod této shody spočívá v Bohu, Jenž podle Svých myšlenek bytosti stvořil, Své myšlenky jim takřka vštípil, tak že o těch myšlenkách svědectví dávají, Jenž dal člověku rozum, kterým by se Bohu podobal a kterým by ty myšlenky z bytosti takřka vybíral.

První zásady rozumové jsou důvodem jistoty, která se vztahuje ke zkušenosti, rozumové činnosti vědecké, víře a souhlasu obecnému. Neboť jimi posuzujeme, zdali správně užíváme zkušenosti, činnosti vědecké, víry a souhlasu obecného, ze kterých jako z pramenů čerpáme své poznatky.

9. Která prvoť třetí spojuje dvě prvotě poznání lidského, věc a mysl?

Poznání lidské jest podmíněno dvěma prvotěmi: předmětem poznaným a podmětem poznávajícím. Co podmět poznávající má o předmětu poznati, musí býti v předmětu obsaženo mohoucně; tuto mohoucnost, poznatelnost, převádí podmět poznávající ve skutečnost, poznání, skrze své mohutnosti poznávací. Avšak poznatelnost nemá předmět sám od sebe, má ji od svého původce, jenž předmět podle svých myšlenek tak učinil, aby předmět o nich svědectví dával; mohutnosti poznávací nemá člověk poznávající sám od sebe, má je od svého původce, jenž člověka, bytost rozumnou, učinil sobě podobným, aby přijímaje od předmětu vlivy, myšlenky do předmětu takřka vložené, v předmětu mohoucně obsažené, svou činností poznávací z něho vybíral a je po svém původci, jenž jest spolu původcem předmětu, na mysli měl. Přistupuje tedy k dvěma prvotím, věci a mysli, nejbližším a pravým příčinám poznání lidského, příčinám druhotním, třetí prvoť, Bůh, poslední a pravá příčina poznání lidského, příčina prvá, která stojí nad oběma druhotními, bez které by nebyl předmět poznatelným a podmět poznávajícím. Příčinou pravdy a jistoty nejbližší jest srovnalost mysli naší s věcí, poslední však srovnalost věci s myšlenkou Boží a podobnost rozumu našeho k rozumu Božímu.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

Skutečné dosažení cíle.

10. Kterak se třemi prvotěmi uskutečňuje jistotné poznání pravdy věcné?

Nepravdivé názory.

Jsou tři prvotě, na kterých spočívá jistotné poznání pravdy věcné: předmět poznaný, podmět poznávající a Bůh, původce poznatelnosti předmětu a poznávací mohutnosti podmětu. Dříve, než rozvineme z těchto tří prvotí způsob, kterým se uskutečňuje jistotné poznání pravdy věcné, slyšme bludné názory, ve kterých jedni odvozují poznatky lidské pouze od předmětu, druzí pouze od podmětu a třetí pouze od Boha.

A.

Poznatky lidské odvozuje pouze od předmětu empirismus, sensismus, materialismus, herbartismus, positivismus.

a) Empirismus.

Empirismus pokládá jediným pramenem poznávacím empirii, zkušenost, uče, že veškeré poznatky čerpáme ze zkušenosti, pozorujíce zjevy, že rozum toliko vyšetřuje, co nám zkušenost podává, pokud se vyšetřování díti může pozorováním, že činnost rozumu není sama o sobě žádným pramenem poznání. Právem sice žádá, aby věda vyšla od zkušenosti, ale chybuje, an zapovídá rozumu přecházeti od zkušenosti ku předmětům nadsmyslným. Empirismus jeví se v empirismu starším, Locke-ově, v sensismu, materialismu, herbartismu,, positivismu. Promluvme nejprve o starším, Locke-ově.

Locke neuznávaje vrozených idejí Cartesiových, tvrdí, že zkušenost jest jediným zdrojem našeho poznání, že všecky naše ideje pocházejí ze zkušenosti. Zkušenost jest dvojí: zevnější a vnitrná, sensace a reflexe; zkušenost zevnější předmětem má věci smyslem pochopitelné, vnitrná vlastní úsobí (ego). Onou poznáváme smyslné vlastnosti zevnějších věcí, naše smysly dojímajících, touto poznáváme své vlastní vnitrné činnosti a stavy: pociťování, myšlení, pochybování, věření, usuzování, poznávání, chtění. Nejprve ze zkušenosti čerpáme ideje jednoduché, výměru neschopné, jsouce trpnými, jelikož vznikají výhradně samými předměty zkušenosti. Z idejí jednoduchých tvoří podmět poznávající umem ideje složené, sestávající z jednoduchých, výměru schopné. Ideje složené jsou dílem způsoby, dílem podstaty, dílem vztahy. Způsoby nevyjadřují nic o sobě jsoucího, nýbrž toliko vlastnosti něčeho jiného. Znamená-li však um, že více jednoduchých idejí vždy pospolu se objevují, podkládá jim podmět, podstatu. Co však jest podstata o sobě, je nám neznámo. Odnášíme-li jednu věc k druhé, vzniká idea vztahu. Od idejí složených postupuje um k ideám všeobecným, které tvoří takto: Poněvadž množství našich idejí jest takové, že nemůžeme jednu každou označiti jménem vlastním, odlučujeme více idejí sobě podobných ode všech vlastností případných, slučujeme je a označujeme je všeobecným jménem, jež platí pro každou z těch idejí podobných. Takové jsou ideje všeobecné, jichž srovnalost anebo nesrovnalost dále uvažujeme umem. Poznání jest buď pravdivo anebo nepravdivo. Pravdu rozeznáváme slovní a

věcnou. Pravda slovní přísluší poznání našemu, spojíme-li slova podle srovnalosti anebo nesrovnalosti idejí slovy označených, nepřihlížejíce k tomu, zdali našim ideám odpovídají věci ve skutečnosti čili nic. Věcná pravda přísluší poznání našemu, víme-li také, že našim ideám odpovídá skutečnost. Poznání z idejí jednoduchých jest vždycky věcné, věcně pravdivé, poněvadž ideje jednoduché v nás vznikají věcmi samými a proto jsouce účinky věcí svým příčinám, věcem odpovídati musí. Poznání z idejí složených jest v celku také věcně pravdivo; avšak poznání z ideje podstaty jest jenom tehdy věcně pravdivo, sestává-li idea podstaty z takových idejí, o kterých jsme shledali, že skutečně se vždycky vyskytují spolu spojeny. Poznání z idejí všeobecných nemá žádné pravdy věcné, poněvadž tyto ideje, zahrnujíce v sobě množství věcí pro jejich podobnost a vyjádřeny jsouce společným slovem, jsou toliko subjektivnými plody našeho myšlení a postrádají všeliké věcnosti objektivné. Proto ani všeobecné zásady umové nemají platnosti objektivné, jsouce toliko subjektivnými plody našeho myšlení a jsou bez prospěchu pro naše poznání; pořádají toliko učební methodu a při disputaci umlčují odpůrce neústupného, odporuje-li všeobecné zásadě umové, o jejíž všeobecnosti lidé se jedenkráte shodli. Přece však pokládá Locke poznání Boha důkazové za možné a přijímá důkaz kosmologický. Duše lidská jest mu podstata nehmotná, duchová; než nutně to nelze uzavírati, poněvadž možno si mysliti, že Bůh také hmotě uděliti může sílu myslivou.

Avšak Locke-ův empirismus musí býti zamítnut. Neboť 1. není-li kromě sensace a reflexe k sensaci žádného pramene jiného pro naše poznání, postrádají všeliké platnosti ideje, jichžto předmětů nejsme sensací zkušeni. Avšak tyto ideje jsou základem, na němž spočívá řád náboženský. mravní, aesthetický, společenský. Locke tedy boří tento čtverý řád, bez něhož není života pravě lidského. 2. Reflexí (zpětností) Locke-ovou nepovznáší se poznání lidské na vyšší stupeň, než na jakém jest poznání smyslné. Neboť reflexe jest návrat k tomu, co bylo přímo poznáno. Jestliže tedy přímo nic jiného se nepoznává, než zjevy, vlastnosti těles smyslné, nevystoupí ani reflexe výše. Reflexí k sensaci nevysvětlí se myšlení, jež podstatně se liší od smyslného poznání, zvířeti výhradně náležejícího. 3. Locke-ova sensace a reflexe k sensaci nepřipouštějí nic, leč co smysly chápou. Avšak smyslové nechápou nic, leč co jest jedinečné, podmíněné a měnitelné; bytnosti však věcí pomyslné a pravda, předmět a posledník všeliké vědy, jsou obecny, nutny a nezměnitelny. Boří tedy Locke všelikou vědu,

pravdu. 4. Locke upírá nejvyšším zásadám umovým věcnosti objektivné a pokládá je za čistě subjektivné plody našeho myšlení, jejichž obecnost a platnost podmíněna jest společným dohodnutím se lidí. Tak podkopává Locke všelikou vědu. Neboť věda užívá důkazů, které bez objektivné platnosti zásad oněch, na kterých spočívají, nemají platnosti objektivné. 5. Locke-ovy ideje všeobecné nepovznášejí se nad povšechné představy smyslné, plody fantasie, mohutnosti smyslné; vznik jejich jest čiře nominalistický. 6. Mohutnosti poznávací odpovídá mohutnost snaživá; činnosti obou těchto mohutností odpovídá bytnost a přirozenost. Nepřesahuje-li tedy poznání lidské obor smyslnosti, nepřesahuje jej ani vůle ani bytnost ani přirozenost; pročež není podstatného rozdílu mezi člověkem a zvířetem, jež obor smyslnosti nepřesahuje. 7. Locke sám sobě odporuje; neboť své názory dokazuje, ač zásadám logickým, o které se opírá, zvláště o zásadu příčinnosti, objektivné platnosti upírá. 8. Locke připouští důkaz o jsoucnosti Boží a duši lidskou činí předmětem poznání přirozeného. Kdyby byl ve svých názorech důsledným, musil by zamítnouti věcnou jsoucnost jak Boha, tak duše lidské. 9. Důsledně vede Locke-ův empirismus k úplnému pochybování o věcech, předmětech naší zkušenosti zevnější, o jejich podstatnosti. A také přiměl skutečně Hume-a ku skepticismu všeobecnému, naprostému.

b) Sensismus.

Locke-ovu reflexi k sensaci zamítá sensismus a pokládá sensaci t. j. činnost smyslů za jediný pramen našich poznatků, představ smyslných i nadsmyslných, soudů, úsudků, důkazů, sebevědomí. Mineme-li mlčením Empedokla, Demokrita, Epikura, kteří se domnívali, že od těles vycházejí hmotné obrazy, jež do našich smyslů a skrze ně k umu vnikají a že takto vzniká všeliké poznání naše, postoupil Condillac od empirismu Locke-ova k sensismu. Condillac kárá Locke-a, že vedle sensace klade ještě reflexi, kterou lze ze sensace odvoditi, považuje za jediný pramen našeho poznání sensaci, při které si vede podmět poznávající trpně, jakož i při veškerém postupu poznávacím, jenž se děje různou transformací, proměnou pocitů smyslových. Sensismus nebránil Condillac-ovi filosoficky dokazovati nehmotnost a duchovost duše lidské a vykládati nynější závislost duše lidské na smyslech a její útrpnost následkem hříchu dědičného. Condillac-a nedůsledného překonali jiní sensisté, kteří postupujíce k čirému mate-

rialismu učí, že všecky své poznatky máme od zkušenosti smyslné, že nemůžeme nic jiného poznati, leč co nám zkušenost smyslná poskytuje, že není nic nadsmyslného, že abstrakcí anebo bludem anebo chorobou mozkovou vzniká pojem Boha nadsvětového a duše od těla různé.

Avšak sensismus musí býti zamítnut. Neboť 1. není pravda, že smyslná zkušenost jest jediným pramenem poznání našeho. Jisto jest, že poznáváme netoliko, co jest jedinečno a případno, ale také co jest všeobecno a nutno; v našem poznání jsou prvotě, jež mají ráz všeobecnosti a nutnosti. Sami sensisté, dokazujíce své názory, musí se o ně opírati. Poněvadž smyslem chápeme jedinečné a případné, musíme míti pro všeobecnost a nutnost ještě jiný pramen vyšší, než jest zkušenost smyslná. Dále uvažujme soud: tento kámen je tvrdý; netoliko pociťujeme něco tvrdého, netoliko znamenáme jeden pocit, druhému podobný, ale jsme si také vědomi mnohé činnosti. Znamenáme, že chápeme podmět, jenž jest podkladem vlastnosti smyslné, že podnikáme rozbor, porovnání a soubor mezi podmětem a přísudkem a posléze pronášíme soud: tento kámen jest tvrdý. Stává-li se tak při soudu jedinečném, jehož předmět jsme skutečně pocítili smyslně, tím spíše jest potřebí činnosti, která se různí od smyslné, když pronášíme soud všeobecný, když o předmětu odtažitém anebo nehmotném, kterého znamenati nemůže nikterak smysl, něco vypovídáme. Posléze odporuje sensismus zásadě příčinnosti, klade-li proměnu pocitu bez příčiny proměny. Odporuje zásadě protikladu, poněvadž mluví o proměně pocitu v ideu, která má znaky znakům pocitu protivné.

2. Není pravda, že není nic nadsmyslného aniž býti může. Jisto jest, že lidé měli a mají pojmy o věcech nadsmyslných, spravedlnosti, ctnosti, Bohu, duši atd.; veškeré pokolení lidské bylo a jest v držení jejich. Že tato država jest ničemná, sensismus nedokazuje; přestává na tom, že nadsmyslné pokládá za pouhou abstrakci anebo za poblouznění ducha lidského anebo za výmysl chorobného mozku, neuváděje přesných důkazů. A tak odporuje sensismus skutečnosti a přesvědčení veškerého pokolení lidského.

3. Podle sensismu není v poznání lidském nic všeobecného, nic nutného, není žádné vědy. Avšak sensisté sami hledají všeobecné a nutné, tvoří pojmy všeobecné, vysvětlují přírodní zjevy jedinečné zákony všeobecnými a nutnými. Tedy sami sobě odporují. Dále pokládajíce smyslné uznamenání za jediný pramen a co se dá fysikálně měřiti, za jediný předmět poznání lidského mluví o atomech,

posledních základech těles, jež pro svou malinkost nemohou býti nikterak uznamenány ani přirozeně ani uměle, jimž přivlastňují určité síly. Tu sami sobě sensisté odporují; neboť atomy, ač jsou smyslům nepřístupny, přece jsou sensistům skutečny.

c) Materialismus.

Důsledkem sensismu jest materialismus, který uznávaje toliko tělesa a vlastnosti jejich zamítá poznání nadsmyslné a tedy také mohutnost poznávací nadsmyslnou a poznání smyslné vykládá pohybem hmotným. K. Vogtovi jest myšlenka výměskem mozku, jenž se rovná výměsku žluče z jater, výměsku moče z ledvin. Moleschott považuje myšlenku za fosforescenci mozku. Czolbe vysvětluje pocity duševní fysickými pohyby, sebevědomí kruhovým pohybem v mozku. Podle Büchnera zná přírodozpytec toliko tělesa a jejich vlastnosti; vše ostatní nazývá přesažným, transcendentním a tuto přesažnost nazývá poblouzněním ducha lidského; všecko se odnáší ku hmotě a síle; Boha není; a kdyby byl, byla by to síla bez hmoty, což jest nemožno, poněvadž musí každá síla nezbytně lnouti ke hmotě; hmota jest, jako síla jí vetkvělá, věčná a nesmrtelná, jest nekonečná jak svou velikostí, tak i svou malinkostí, není omezena prostorem a časem, jest matkou všeho, co jest, vše rodící a vše opět do sebe přijímající. Pohyb hmoty děje se bez účelu a účelosměrnosti zákony nutnými a sestavuje hmotu v různé tvary. Není duše, od těla různá; co se zove duchem, je toliko soubor různých sil jednotný. Táže síla, která žaludkem tráví, myslí mozkem; myšlenka jest účinkem společné činnosti mnohých hmot silami a vlastnostmi opatřených, tak že jest mozek jakýsi myslivý stroj, podobný stroji parnímu.

Avšak materialismus musí býti zamítnut. Neboť nepřihlížíme-li k tomu, co jest mu společno s empirismem a sensismem a co již při empirismu a sensismu bylo vyvráceno, užívá pojmů, jichž předměty nejsou smyslům přístupny, ku př. síly, věčnosti, pojmů, jež buď zamítá, ku př. Boha, účelu, anebo přijímá, ač jich neznamená smyslem, ku př. času, zákona. Tu jest nedůsledný. Zvláště však vyvrátiti sluší, že myšlení děje se pohybem hmotným, samými zákony mechanickými, kterým podroben jest pohyb hmotný. První zákon zní: Nemůže žádné tělo samo sebou pohybovati. Ač jedna část tělesa pohybuje druhou, přece jedna a táže molekula nemůže sebe pohybovati. Avšak mysl myslí sebe a svou myšlenku. Tedy nemůže myšlení býti

účinkem pohybu hmotného. Druhý zákon zní: Není pohyb bez hybatele. Tohoto zákona nešetří materialisté; neboť podle nich nevychází myšlení od duše, podmětu myslícího, ale od zevnějšku, předmětu hýbajícího, jako vůbec veškeré pohyby hmotné. Avšak mnohé pojmy se vztahují ku předmětům, jež podle materialistů nejsou ničím anebo aspoň nejsou hmotny a proto hýbati nemohou. Proto jest pohyb bez hybatele. Třetí zákon zní: Týž bod nemůže býti zároveň dojímán pohyby protivnými, poněvadž se vespolek ruší. Avšak mysl mívá zároveň myšlenky různé, ano i protivné, ku př. když soudí: Totéž nemůže zároveň býti a nebýti, býti nemůže zároveň býti nebýti. Podmět a přísudek jsou v tomto soudu vespolně protivny, než mysl obojí chápe zároveň, ana tvrdí jejich protivu. Nemůže tedy býti myšlenka účinkem pohybu hmotného.

d) Herbartismus.

Zřejmě sice Herbart neučí materialismu, ano svým realismem odporovati chce nejen idealismu, ale i materialismu; než takové zásady předkládá, jež nezbytně vedou k materialismu: člověka nazývá souborem bytců (reálů) naprostých a nedělitelných, o kterých nám není povědomo nic a ze kterých jeden bytec střední jest duše, podává výměr všech bytců tentýž, i duše i těch, o kterých se domnívati můžeme, že z nich hmota se skládá, vznik a působnost pojmů vykládá mechanicky. S tímto materialismem spojuje Herbart pantheismus, jelikož každý bytec nazývá naprostým, metafysicky jednoduchým, a dualismus, jelikož podle něho přísluší duši čilost duchová, hmotě však, tělu, život a jelikož vzájemné působení těla i duše není skutečno. Uvažme materialistickou stránku jeho nauky poznávací, podmíněnou empirismem a sensismem.

Naše vědění o reálu, bytci, jež sestává z pojmů, jedinou zkušeností poskytnutých, které zpracovati jest jedinou úlohou filosofie, má základem jedině možným pocit smyslný. Avšak pocit neposkytuje našemu vědění obsah, nýbrž toliko látku; neboť pocity jsou toliko našimi stavy, ve kterých nelze hledati nějakou podobnost, nějaký obraz, nějaké poznání toho, co jest. Proto jelikož kromě pocitů nám nic není dáno, nemůžeme nic věděti o bytnosti věci o sobě, ani o tom, co se skutečně děje. Vědění naše jest omezeno formou toho, co jest, poměry, kterými se mají věci ve spolek a které řádně určiti přináleží našemu vědění theoretickému; vlastnosti, přívlastky věcí jsou nám neznámy. Pojmy všeobecné jsou toliko zkráceniny představ jednot-

livých, jsou potud platny, pokud se vyskytují v představách těchto vyjadřujíce to, co jest jim společno, v čem jsou ve spolek si podobny. Věda spekulativná, pro kterou nemá, co jest všeobecné, žádné ceny, má sobě uloženo, nedostatky představ původních odhaliti a odkliditi, až ony poměry neznámých vlastností věci se objeví, které musíme předpokládati, abychom dané formy zkušenosti mysliti mohli bez odporu.

Tuto úlohu vědy spekulativné aby Herbart vykonal, počíná logickým objasněním pojmu bytí (des Seins). Opíraje se o zkušenost zevnější a vnitrnou shledává bytec (das Reale) nezávislým na naší myšlence; tuto pravdivou nezávislost subjektivnou mění skokem logicky chybným v nezávislost objektivnou, nezávislost bytce v sobě samém, a přivlastňuje mu naprostý klad, všeho vztahu a záporu prostý, naprostou jednoduchost. Přihlížeje k tomuto výměru bytce ze zkušenosti zevnější a vnitrné chybně utvořenému shledává býti zkušenost zevnější a vnitrnou odporů plnou a pochybuje o ní naprosto. Zkušenost odporů plnou smiřuje s pojmem bytce nepravdivým a naprosté pochybnosti o ní se zbavuje návodem vztahů a nahodilých mínění, jenž má platnost pouze ve vědách mathematických, čistě formálných a k pouhé prostornosti se odnášejících a jenž předpokládá zkušenost. Ze zkušenosti nevycházeje zkušenost neprávě rozbořil a opět vystavil návodem mathematickým zkušenost předpokládajícím, filosofii nepříslušným.

Ale nejen v empirismu, také v sensismu, z empirismu nutně vyplývajícím Herbart tone. Duše nemajíc mohutnosti poznávací sama sebe zachovává proti podráždění čidel, dojmu smyslnému, proti rušení, jež by pouze mohlo přicházeti od jiných bytců, poněvadž jeden bytec na druhý nemůže působiti skutečně: v tomto zachování sebe, ovšem pouze možném, v pravdě neskuťečném, záleží veškerá činnost duševní; toto zachování sebe jest představa a sice smyslná. Ustálením obsahu, ze znaků sestávajícího, jež příslušejí obecné představě smyslné, obrysu, odtahováním Locke-ovým z podobných představ srostitých utvořenému, ustálením, jež děje se soudem, vzniká pojem podle Herbarta, proti němuž tvrditi jest, že se liší představa nadsmyslná, pojem, od obecné představy smyslné, také zvířatům příslušící, obrysu, specificky, ne stupňem vývoje, že odtahování Locke-ovo, jež činí v logice správně pojmy méně obecné obecnějšími, nečiní představu smyslnou pojmem, představou nadsmyslnou, a že rozeznávati sluší pojmy soudům předchozí od pojmů, jež jsou výsledkem soudů a úsudků. A tak veškeré myšlení naše, spočívajíc na pojmech,

jest podle Herbarta rázu smyslného. Podle Herbarta představy se zabavují a vybavují mezi sebou samy, jako síly fysické; tím vznikají rozmanité stavy jejich, city a snahy. Zákony o vybavování představ podrobeny jsou nutnosti a mathematicky se dají určiti. A tak vládnou fysika a mathematika, jež jednají o neživém světě hmotném a jeho formách, životem duševním. Odtud patrno, že se sensismem Herbartovým spojen jest materialismus a mechanismus v nauce o poznání lidském.

e) Positivismus.

Positivismus, v 19. století od francouzského filosofa Aug. Comte-a založený, omezuje jako empirismus poznání lidské zkušeností; než kdežto sensismus výslovně zamítá, co by bylo nadsmyslné a přesažné, tvrdí positivismus, že nadsmyslné a přesažné jest pro nás naprosto nepoznatelno a nepoznatelným navždy zůstane. Positivismus uznává toliko, co jest ve zkušenosti dáno, co jest positivné, a vše ostatní nazývá smyšleným, fictum, fictio.

Podle positivismu má poznání naše svým předmětem toliko zjevy v přírodě a dějinách, děje zkušebné, pro které hledá rozum methodou induktivnou zákon obecný, nikoli také příčiny. Co přesahuje zkušenost, nelze ani zamítati, ani tvrditi, poněvadž zamítání a tvrzení jest podmíněno známostí toho, co se zamítá nebo tvrdí. Než poněvadž poznání nejen člověka jednotlivého, ale i celého člověčenstva zvolna dospívá k dokonalosti, nelnulo lidstvo již na počátku k dokonalému názoru, positivismu, ale po stupních k němu dospělo zákonem vývoje. . Rozeznávati sluší tři hlavní stupně: na prvním vykládá lidstvo zjevy činností nadpřirozených působitelů osobních, nejprve fetyšů, pak několika Bohů, posléze jednoho Boha (theologická methoda, theologismus); na druhém stupni překonány byly fikce náboženské a zjevy vykládány byly působiteli, ve předmětech se jevících skrytými: bytnostmi, přirozenostmi, silami, pak bytností, přirozeností, silou, fikcemi uskutečněné abstrakce (metafysická methoda, metafysicismus); na třetím stupni překonává lidstvo v positivismu fikce stupně prvního a druhého. Theologismus a metafysicismus byly podle zákona vývoje nutny jako stupně, jež připravovaly dokonalé poznání, positivismus; nyní ustoupily a mají toliko cenu historickou; fikce ustoupily pravdě, positivismu. Ignoramus et ignorabimus (Neznáme a nebudeme znáti), co přesahuje naše smysly.

Avšak positivismus musí býti zamítnut nejen z těch důvodů, které jsme uvedli proti empirismu a sensismu,

ale také a obzvláště z těch, které proti němu samému jsou namířeny:

1. Positivismus učí toliko pozorovati zjevy a děje, zkušenosti se naskytující a zkoumati jejich zákony, a zapovídá vyšetřovati jejich příčiny učinlivé a účelné, o kterých prý nemůžeme věděti ničeho. Takový zákaz jest proti rozumu lidskému, jemuž jest přirozeno badati po příčinách.

2. Positivismus hlásá, že rozum ničeho neví o tom, co jest naprosté, co jest přesažné. Ale jak mohou mluviti positivisté o naprostém a přesažném, nevědí-li nic o tom? Říkají-li, že nic nevíme o naprostém a přesažném, dokazují, že o tom vědí, že mají o tom pojem, že jim jest o tom známo, co rozuměti jest naprostým a přesažným. A věděli věru lidé ode dávna o naprostém a přesažném, jak dokazují soustavy náboženské a filosofické, ze kterých pokolení lidské se těší od nejstarších dob až po dnes.

3. Neprávem nazývají positivisté pojem Boha, vyskytující se po všecky doby jak u jednotlivců, tak u celých národů, fikcí. Neboť fikce jest plodem fantasie. Avšak pojem Boha jest plodem, ne fantasie, ale důkazu rozumového, jenž ze zkušenosti podle zásad logických uzavírá jsoucnost a bytnost Boží. Podobně není pojem duše lidské plodem fantasie, fikcí, ale jest plodem důkazu vědecky provedeného. A kterak by mohla fantasie, mohutnost smyslná, utvořiti obraz něčeho, co přesahuje smysly?

4. Zákon, kterým positivisté vykládají vývoj poznání lidského, jest nepravdivý. Neboť jak dějiny dokazují, nebyl fetyšismus prvním stupněm náboženství, polytheismus druhým a monotheismus třetím, nýbrž původní náboženství bylo monotheistické, pokažením tohoto vznikl fetyšismus a polytheismus. Dále nepočalo lidstvo filosofovati, metafysiku pěstovati, když a poněvadž se přesvědčilo, že náboženské názory jsou fikce. Neboť člověk jest od přirozenosti nadán k filosofování, t. j. ku hledání řady příčin, která končiti musí příčinou poslední, Bohem, tak že v prvních počátcích svého trvání nebylo lidstvo nefilosofujícím, byť i nemělo na samém počátku svém soustavy filosofické; náboženství nadpřirozené, jakým bylo náboženství od počátku, souvisí, je-li pravé, s přirozeným, filosofickým poznáním Boha, jež jest cílem a posledníkem metafysiky, pravidel logických důsledně šetřící; první historické památky o snahách metafysických lnou k náboženským tradicím, jež jsou v písmech posvátných, na př. indických; teprve později nastal spor mezi náboženstvím lidovým a metafysikou, kterýžto spor není možný, je-li náboženství pravé a je-li filosofie pravá; theologismus nezanikl filosofismem čili me-

tafysicismem, ale obě methody jdou podle sebe i podnes. Aniž počínají teprv positivismem lidé zkoumati zjevy a děje zkušebné a hledati zákony jejich, když a poněvadž se nabažili fikcí náboženských a metafysických, které prý člověka, po pravdě bažícího nemohou uspokojiti; filosof Aristoteles, který v mnohé příčině mluví pravdivě o Bohu, který založil pravou metafysiku, byl výborným přírodozpytcem; blahoslavený Albert Veliký byl výborným theologem, metafysikem a přírodozpytcem; Leibnitz zůstavil spisy theologické, metafysické, přírodozpytné, mathematické, filologické, historické; za našich časů mnozí theologové katoličtí jsou též metafysiky a znateli věd přírodních a historických nalézajíce soulad mezi všemi těmito vědami. Pravá filosofie, zvláště metafysika, byla a jest podkladem náboženství nadpřirozeného pravého, katolického, vychází od zkušenosti, jak přírodní, tak historické a dospívá ku přirozenému poznání Boha. Neznají tedy positivisté vývoje vzdělanosti lidské, neznají theologismu a metafysicismu, neznají poměru věd zkušebních k metafysice.

5. Neprávem pokládá positivismus fikce, bludy za přímý a podstatný stupeň, který vede ku poznání pravdivému. Blud může toliko nepřímo a po případě přispívati ku poznání pravdy; člověk bludem bývá pobádán, aby cesty, jež k bludu vede, se varoval a do pravdy hlouběji vnikal. Než říci nelze, že by člověk musil podle své přirozenosti prodělati všecky stupně nepravdivých fikcí, aby dospěl v positivismu ku pravdivému poznání, poněvadž od přirozenosti má člověk rozum, jenž směřuje ku poznání pravdy podle zákonů logických sobě udělených; proto není fikce, blud přímou cestou ku pravdě, nutnou přípravou ku poznání pravdivému.

6. Nutným důsledkem positivismu jest atheismus a materialismus, jež hubí kosmologii, psychologii a morálku. Positivismus nahrazuje náboženství modlářskou úctou, veleduchům, lidem mrtvým, z nichž podle positivismu po smrti nezbývá nic, prokazovanou. Také tělesům nebeským, která z počátku sebe byla vědoma a úmyslně přihlížejíce k budoucímu lidstvu nabyla nynějšího tvaru, povinni jsme vzdávati úctu, poněvadž i ona, pokud jim možno, jsou služebníky a dobrodinci lidstva.

B.

Poznatky lidské odvozuje pouze od podmětu poznávajícího falešný idealismus, jenž se jeví ve theorii o ideách vrozených, kriticismu Kantově, akosmismu, apriorním intellektualismu, panthelismu a nativismu.

a) Theorie o ideách vrozených.

Plato tvrdí, že bytnosti věcí nebytují ve věcech samých, nýbrž samy o sobě jako ideje; věci jsou tím, čím jsou, proto, že na těchto ideách mají účastenství, že v nich se ideje odrážejí. Proto nepoznává člověk bytnosti věcí z věcí samých, t. j. ze zjevu, kterým jsou věci smyslnému poznání přístupny. Aby tedy Plato vysvětlil, kterak bytnosti věcí poznáváme, tvrdí, že duši přísluší původně jakási známost idejí, že jsou jí jaksi vrozeny. Duše prý původně žila bez těla, těšíc se z přímého poznání idejí; než dopustivši se viny, byla prý ponořena do těla, čímž pozbyla oné známosti idejí. Zbyla jí však mohutnost upamatovati se na to, co dříve znala; kterážto upomínka v ní se probouzí, když se jí objeví v předmětech smyslných obraz z oněch idejí, byť i temný.

Avšak neplatna jest Platonova theorie. Neboť naše poznání rozumové není vzpomínkou toho, co jsme dříve znali. Když rozumem poznáváme, nejsme si nikterak toho vědomi, že opět přivádíme na paměť, co jsme dříve znali, ano znamenáme, že jsme teprv svou činností nabyli známosti, které jsme dříve neměli. Důvodem své theorie nemůže Plato považovati heuristickou methodu učební; neboť při této methodě nenalézá žák pravdu v sobě samém, ale pokračujícím uzavíráním, a otázky učitelovy mají jej pobízeti a naváděti, aby v uzavírání pokračoval, jež končí závěrem hledaným, pravdou teprv nyní poznanou. Dále kterak mohla duše zapomenouti, když byla do těla ponořena, na to, co jsouc bez těla poznala? Posléze theorie Platonova o ideách, jež o sobě samých bytují, a o předtělesnosti duše lidské (praeexistenci), jest čirou domněnkou, nikterak nedokázanou.

Cartesius míní toto: Poněvadž smyslové nám toliko oznamují, v jakém poměru jsou tělesa k tělu našemu, nemůžeme skrze smyslové poznání dospěti k rozumovému poznání těles; musí tedy toto býti vyloženo vrozenými ideami; k nim náleží přede vším idea Boha, kterou Bůh duši lidské vštípil, když ji stvořil, jako pečeť mistr svému dílu vtiská. K ideji Boha přistupuje idea našeho úsobí (ego) a k této všecky ideje, jejichž obsahem jest všeobecné, nutné a nezměnitelné, jako idea bytí, pravdy, podstaty, rozprostrannosti, všech věčných forem, jež jsou povahy zcela určité, neměnitelné a od nás samých nemohou býti nalezeny. Nevykládá Cartesius tuto vrozenost idejí důsledně. Zprvu jsou mu ideje vrozené jakýmisi bytci, které od Boha vycházejí a od Něho duši naší jsou vtisknuty. Po-

zději záležela mu vrozenost idejí v tom, že duše od přirozenosti jest nejen schopna, ale i hotova ideje ze sebe samé vytvořiti. Ideami vrozenými, jež vyjadřují pravdu objektivnou, jest podmíněno veškeré naše poznání pomyslné. Neboť Bůh učinil vše, co jest a vložil do našich duší ideje, jež tomu, co jest, odpovídají, tak že poznáváme-li ideje, poznáváme v nich a skrze ně také pravdu jim odpovídající. Abychom se stali idejí vědomi, k tomu nám slouží za příležitost smyslná zkušenost, která v nás příslušné ideje vrozené probouzí.

Avšak Cartesiovi nelze přisvědčiti. Neboť *a*) není pravda, že smyslná zkušenost nám toliko oznamuje, v jakém poměru jsou tělesa k tělu našemu. Smyslnou zkušeností poznáváme zjevy těles, kterými se projevují jejich bytnosti; proto nám poskytují smyslové, z čeho bychom mohutností nadsmyslnou poznati mohli bytnosti těles. *b*) Jsou-li ideje vrozené bytci, které od Boha vycházejí a od Něho duši naší jsou vtisknuty, kterak si máme tyto bytce mysliti? Cartesius nám je nevysvětluje. Mohly by se považovati toliko za jakési pomyslné obrazy věcí. Avšak kterak mohou býti tyto obrazy vrozeny, když záležejí v připodobnění se podmětu poznávajícího ku předmětu poznanému, jež vyžaduje obapolnou činnost podmětu a předmětu? Pakli vrozenost idejí záleží v tom, že duše od přirozenosti jest nejen schopna, ale i hotova ideje ze sebe samé vytvořiti, a pakli těleso poskytuje toliko příležitost, aby duše ideje sama ze sebe vytvořila: není věc poznaná podmínkou k utvoření ideje a naše myšlení není vztažné, nýbrž naprosté, nepodmíněné, tak že mysliti a býti je totéž. Kterýžto důsledek se zove naprostý idealismus. A také se odvolávají přátelé naprostého idealismu, o němž brzy uslyšíme, ke Cartesiovi, nazývajíce jej svým předchůdcem. *c*) Naše poznání pomyslné nemůže ani býti vysvětleno Cartesiovými ideami vrozenými. Neboť Cartesius praví, že ideje vrozené odpovídají pravdě objektivné, tak že stávajíce se vědomými idejí v nich a skrze ně poznáváme pravdu objektivnou. Než odkud ví, že naše ideje odpovídají pravdě objektivné? Vědecky to nemůže dokázati. Každý důkaz jeho se zakládá na ideách vrozených, má tedy platnost subjektivnou; kterak se věci mají objektivně, zdali jest nějaká pravda objektivná, Cartesius nám říci nemůže. Odvolává-li se Cartesius ku zařízení Božímu a praví-li, že Bůh jest původcem pravdy objektivné a že nám vštěpil ideje této pravdě odpovídající, zapomíná, že ideu Boží nazývá také ideou vrozenou a že tedy nelze objektivně dokázati jsoucnost Boží. Musíme tedy podle Cartesia o

pravdě objektivné naprosto pochybovati. Koncem tedy theorie Cartesiovy jest naprostý skepticismus.

Leibnitz učí: Vrozeny jsou nejen ideje, jež mají obsahem, co jest nadsmyslno, ale také smyslné ideje, poněvadž smyslné představy nepřicházejí zevně do naší duše. Je tedy duši od počátku vrozena idea všehomíru a všeliké poznání naše jest volným vyvinováním, uvědomněním této ideje vrozené o všem míru. Vrozenost idejí záleží v tom, že duše jest od přirozenosti schopna a hotova ze sebe vytvořiti, ze sebe vyčerpati, jelikož jsou v ní od počátku praeformovány. Ideje jsou stále provázeny skutečným myšlením duše, i když nejsou uvědoměny. Myšlení idejí bez uvědomění zove se percepce, s uvědoměním appercepce. Aby percepce se stala appercepcí, k tomu jest potřebí zkušenosti smylné o všem míru, která však není pro naše poznání ani příčinou účinlivou ani příležitostí. Závislost appercepce na smyslné zkušenosti spočívá v harmonii předurčené (praestabilita), podle které musí sobě vespolek odpovídati smyslné pocity v těle a ideje, které z duše se vynořují ku vědomí; proto nemůže se vynořiti idea, není-li smyslného pocitu příslušného.

Avšak Leibnitzovi nelze přisvědčiti. Neboť nelze ani dokázati ani si opravdivě mysliti, že by nám vrozena byla idea všehomíra. Dále, odkud ví Leibnitz, že jsou nám ideje vrozeny jako percepce? Ze sebevědomí to nemůne dokázati, poněvadž percepce jsou bez uvědomění. Leibnitz se domnívá, že bychom nemohli se upamatovati na minulé, kdyby v nás nebylo ustavičně nesčíslné množství percepcí. Avšak minulé není v naší paměti skutečně, in actu, nýbrž držebně, in habitu; že bychom skutečně myslili, co jest v naší paměti dříve než si to uvědomíme, nelze dokázati. Ostatně pravdivý názor o paměti je tento: Smyslnou představu o tělese zevnějším, smyslem zevnějším a jedním smyslem vnitrným, totíž povšechným utvořenou, obnovuje druhý smysl vnitrný, obrazivost, ač není těleso přítomno; tuto představu smyslnou dříve utvořenou a obnovenou poznává třetí smysl vnitrný, paměť jako minulou a jako dříve od podmětu poznávajícího utvořenou. Na základě představ smyslných tvoří um abstrakcí představu o bytnosti tělesa, představu nadsmyslnou, pojem, čímž prokazuje činnost myslivou, na ústroji tělovém nezávislou; týž um obnovuje pojem dříve od sebe utvořený a poznává jej býti minulým a dříve od sebe utvořeným. Co činí obrazivost a paměť smyslná představami smyslnými, to činí um představami nadsmyslnými, od sebe utvořenými. Dříve než podmět poznávající obnoví představu a ji minulou a od sebe

utvořenou uzná, má ji v paměti, ne skutečně, in actu, ale držebně, in habitu, t. j. pokud ji může obnoviti a ji minulou a dříve utvořenou uznati. Při takovém pravdivém názoru o paměti není žádných percepcí, t. j. idejí vrozených, stále skutečně myšlených, nevědomých, které klade Leibnitz. Posléze Leibnitzovou theorií nevysvětlí se poznání, poněvadž podle něho není podmět poznávající nikterak receptivným, přijímajícím, vjímajícím. Veškeré poznání všehomíra vyvinuje se v nás toliko ze vrozené ideje všehomíra tak, že na něm účastenství nemá předmětenstvo. Leibnitz sám praví, že své poznání všehomíra tvoříme sami ze sebe toliko, jako by nic nebylo kromě duše a Boha. Ovšem měl by říci: jako by nic nebylo kromě duše, poněvadž jest mu idea Boží také vrozena. Avšak poznání, jež se děje bez receptivnosti, není lidské, ale Božské, poněvadž jediný Bůh poznává všecko sám skrze Sebe a ze Sebe, nejsa ku Svému poznání zevně určen.

b) O kriticismu Kantově.

Jako empirikové, tvrdí Kant, že co přesahuje smysly, není předmětem poznání lidského. Než kdežto empirismus uznává věcnost zevnějšího předmětenstva a vyšetřuje ony zákony, jež předmětenstvem vládnou, domnívá se Kant, že poznání naše veškeré, jež se odnáší toliko k zevnější zkušenosti, jediné v tom záleží, že formy v naší mysli bytující, čiře subjektivné obracíme k látce nám zkušeností podávané, o sobě neznámé. Poněvadž svou theorii o poznání vypisuje v kritice theoretického, čistého rozumu, ke které připojil kritiku rozumu praktického a kritiku mohutnosti soudní, zove se jeho theorie kriticismem.

V kritice čistého rozumu rozeznává Kant: 1. soudy apriorní a aposteriorní, z nichž ony pocházejí z rozumu a jsou rázu obecného a nutného, tyto pocházejí ze zkušenosti a jsou rázu částečného a případného; 2. soudy analytické čili rozborné a synthetické čili souborné, z nichž ony mají přísudkem, co jest obsaženo v pojmu podmětovém, tyto, co jest mimo podmět, ač s ním jest ve spojení. Všecky soudy analytické jsou apriorní, soudy synthetické jsou dílem aposteriorní, dílem apriorní. Synthetické soudy apriorní, na jejichžto jsoucnosti spočívá veškerá theorie Kantova, a za které pokládá věty mathematické z největší části, nejobecnější věty věd přírodních a věty metafysické, záležejí v tom, že člověk k látce svého poznání, kterou přijímá ze zkušenosti skrze svou receptivnost, přičiňuje jisté formy poznávací, jež on sám skrze svou spontaneitu tvoří nezávise na zkušenosti a onu látku do těchto forem vtiskuje.

Tyto formy, jimiž podmíněna jest možnost nejen zkušenosti, ale i předmětů zkušenosti, jsou: 1. nazíravé: prostor, forma smyslu zevnějšího, a čas, forma smyslu vnitrného. Apriorností prostoru podmíněny jsou soudy geometrické, apriorností času arithmetické; věci o sobě čili předměty přesažné nejsou ani v prostoru ani v čase (noumena); vedle sebe a po sobě býti přísluší zjevům, pokud je podmět poznávající nazírá. Avšak názory nejsou ještě pravým poznáním, ale toliko nutnou podmínkou jeho. 2. Teprve když um přivede názory k jednotě pojmu, vzniká pravé poznání. Přivádí však um názory k jednotě pojmu soudě; soud však spočívá na pravidlech, podle kterých názory se vtiskují do umových pojmů, kategorií. Jsou čtyři kategorie hlavní, jimž jsou přidružné kategorie podřízeny; ličnosti jedinost, množství a obecnost; jakosti věcnost, zápor a omezenost; vztahu podstatnost, příčinnost a vzájemnost; způsobě možnost, skutečnost a nutnost. Apriorností kategorií, jež rozborem soudu Kant vyzkoumal, podmíněna jest platnost soudů nejobecnějších, které jsou podkladem všelikého poznání zkušebného. Věci samy o sobě čili předměty přesažné, jež přesahují obor našeho poznání, zkušeností smyslnou omezeného, nejsou podstatami aniž podléhají poměru příčinnosti aniž vůbec kategoriím jsou podrobeny; kategoriím jsou podrobeny toliko zjevy, pokud jsou v našem vědomí. Kategorie jsou našemu umu vtomny, jako jsou prostor a a čas vtomny naší mohutnosti nazíravé, a priori, t. j. před zkušeností, dříve než zkušenost smyslná nám poskytuje látky pro naše poznání, jsou prázdné formy, do kterých má býti látka vtisknuta soudem, aby názory se staly pojmem. 3. Pojmů, umem utvořených, se zmocňuje rozum, jenž od umového poznání, na konečném a podmíněném lpícího, vystupuje k nepodmíněnému úsudkem kategorickým, hypothetickým a disjunktivným, aby rozmanité pojmy přivedl k vyšší jednotě vědecké. Kategorický úsudek, spočívaje na kategorii podstatnosti a lnutí vede k ideji duše; hypothetický úsudek, spočívaje na kategorii příčinnosti a závislosti, vede k ideji světa; disjunktivný úsudek, spočívaje na kategorii společnosti a vzájemnosti, vede k ideji Boha. Tyto tři ideje odnášejíce se ku předmětům, jež přesahují všechnu možnou zkušenost, nemají platnosti theoretické a jsou toliko prvotěmi regulativnými, nikoli konstitutivnými; jenom zdánlivě a bludně lze jim přivlastňovati jsoucnost skutečnou; jsou o sobě prázdny a bez obsahu; jsou a priori v nás před zkušeností jako pouhé formy, do nichž by rozum vpravil pojmy, od umu utvořené, a jim zjednal vyšší jednoty vědecké.

Výsledek theorie Kantovy je tento:

Naše poznání pomyslné nejen počíná zkušeností smyslnou, ale je také omezeno tím, co podává zkušenost, zjevy zevnějšími, o nichž poznáváme jediné to, co jim sami ze sebe udílíme; ani um ani rozum obor tento nemůže přesáhnouti. Bytnosti věcí samy jsou nám zcela neznámy. Theoreticky, čistým rozumem poznati Boha, duši, jednotu světa, jest nám nemožno.

Toliko k vůli mravnosti věřiti jest nám rozumem praktickým, že jest vůle svobodná, duše lidská nesmrtelná, že jest Bůh; čímž obor našeho vědění theoretického není rozšířen.

Kantova theorie o poznání lidském musí býti zamítnuta.

Neboť: 1. Kant svou theorii nedokazuje, ale důvody nahrazuje temným slohem, který sami Kantovci vytýkají a kárají, rozmanitými obraty řečnickými, kterými totéž vykládaje svou domněnku snaží se dokazovati, libovůlí bezohlednou, kterou své výmysly vlastní vysvětluje. Své myšlenky nové nedokazuje, ale s takovou jistotou přednáší, jako by zásadami byly nevyvratnými, tak že tím více on zasluhuje, aby pro dogmatism filosofický byl pokárán, čím směleji účelem své kritiky nazývá zahanbení dogmatismu toho.

2. Kant soudu analytickému rozumí ve smyslu příliš slovním a proto příliš úzkém. Pravíme-li, že v podmětě soudu analytického jest obsažen přísudek, nemyslíme, že rozborem podmětu možno zjednati pojem přísudku, není-li nám jinak znám, ale že oním rozborem důvod nalézáme, proč podmětu přísudek se přivlastňuje, že pouhým uvažováním a porovnáváním podmětu a přísudku přesvědčení nabýváme o vztahu soudem vyjádřeném, podmět a přísudek spojujícím. Není aspoň nic jiného potřebí, chceme-li o nějaké větě tvrditi, že sama sebou vysvítá, že jest bezprostředně zřejmá, že jest principem.

3. Kantův soud synthetický a priori není soudem, jakému rozumějí všichni lidé, není činem poznání pomyslného, ve kterém přímo a bezprostředně určujeme vztah jednoho pojmu ke druhému a o věci samé něco vypovídáme. Má-li soud vzniknouti, musíme míti dva pojmy a sice jeden, kterým si představujeme věc, jakou jest o sobě a druhý, kterým si představujeme tutéž věc, jakou jest v naší mysli; avšak Kant vtiskuje názory smyslné do forem, a priori před zkušeností v mysli naší jsoucích, které nazývá umovými základními pojmy, čímž prý vzniká soud synthetický a priori, a takovým prý soudem teprve vznikají pojmy, ve kterých prý jsou názory přivedeny k jednotě. V soudu, od

lidí vůbec tvořeném, vztahují se dva pojmy k sobě vespolek a na základě buď logické úvahy anebo zkušenosti se spojují aneb se od sebe odlučují; v Kantově soudu synthetickém a priori tak se neděje. Proto nutno říci, že Kantův soud synthetický a priori není žádným soudem.

4. Nesprávně dělí Kant soudy na apriorní a aposteriorní, pak na analytické a synthetické a priori a a posteriori. Neboť táži-li se, který důvod mne k tomu vede, abych v soudě přímo zřejmém přísudek přivlastnil podmětu, shledávám dva důvody: buď pouhou úvahu logickou, pouhé porovnání přísudku s podmětem, buď zkušenost svou vlastní, která jest dvojí: buď zevnější, jejíž předměty jsou mimo mne, podmět myslící, buď vnitrná, jejíž předměty jsou ve mně, podmětu myslícím. Soudy spočívající na pouhé úvaze logické zovou se apriorní, poněvadž vyplývají z bytnosti věci, která jest dříve než zkušenost, anebo nutné, poněvadž nutně jsou vyžadovány bytností věci, bez které věc nemůže býti, aneb obecné, ve všech případech platící, aneb analytické, poněvadž, chceme-li se přesvědčiti o jejich pravdě, postačí soud rozebrati, znaky podmětu a přísudku uvážiti a porovnati, anebo absolutné, na zkušenosti nezávislé, anebo čistě umové. Soudy spočívající na mé vlastní zkušenosti zovou se aposteriorní, poněvadž se čerpají ze zkušenosti, která jest později než bytnost věci, anebo případné, poněvadž bytností věci nejsou vyžadovány nutně, majíce obsahem zjev, anebo zvláštní, v jednotlivých případech platící, anebo synthetické, poněvadž přistoupiti musí důvod mimo bytnost věci ležící, aby o podmětu platil přísudek, anebo zkušenosti podmíněné, anebo zkušebné.

5. Žádný ze soudů od Kanta uvedených a synthetickými a priori nazvaných není synthetickým a priori. Buď jsou to soudy samozřejmé analytické čili a priori, anebo závěry, vycházející z úsudků. *a*) Věta mathematická: $5 + 7 = 12$ jest analytická či a priori; neboť kdo má pojem 12 a ví, co znamená 5 a 7, přisvědčiti musí, že 5 a 7 se rovná 12. *b*) Věta geometrická: čára přímá mezi dvěma body jest nejkratší, jest analytická či a priori. Neboť byť i v pojmu čáry přímé formálně obsažen nebyl pojem cesty nejkratší, musíme, poněvadž ona věta superlativem přísudku žádá, bychom porovnávali rozmanité čáry, z pojmu čáry přímé a nepřímé přímo a bezprostředně pochopiti, že čára přímá jest kratší než všecky jednotlivé čáry křivé. *c*) Věta od Kanta z fysiky vzatá: vše, co se stává, má svou příčinu, jest analytická či a priori. Neboť každý, jenž ví, co znamená státi se a příčina, musí při-

svědčiti, že vše, co se stává, příčinou jest podmíněno, jako co jest činěno, tím, co činí, co jest působeno, tím, co působí. *d*) Věta: přes všecky 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 vyplývaje, spočívá na zkušenosti a methodě analytické, není tedy soudem samozřejmým ani analytickým ani synthetickým. *f*) Metafysická věta: svět musí míti počátek, jest závěr z úsudku vyplývající, žádný samozřejmý soud ani analytický ani synthetický. *g*) Věta metafysická: jest duše nesmrtelná, jest závěr, který spočívá na zkušenosti, analytickou methodou a syllogismem promyšlené, není tedy žádným samozřejmým soudem ani analytickým ani synthetickým.

6. Neprávě klade Kant čisté formy poznávací. Neboť *a*) nemá žádné příčiny, aby je kladl, poněvadž způsob, jakým ode dávna poznání lidské se vysvětlovalo, který od Kanta jest nazýván dětinským a zavrhován, těší se z platnosti vědecké. Mohutnost poznávací, skrze kterou ve věcech poznáváme to, co jim náleží nezávisíc na jejich zjevu případném, na jejich jedinečnosti, působením věci vně se nalézající tak jest určena, že činnost prokazujíc stává se živým obrazem a výrazem poznaného předmětu skutečného. Jako lidská mohutnost poznávací sama v sobě tak jest upravena, aby bytnost věcí přijímala způsobem idealným a té bytnosti se přizpůsobila týmže způsobem, tak opět bytost zevnější proto mohutnosti poznávací se naskytuje, aby myslícímu se objevila. Zda tedy potřebí nám jest přijmouti formy Kantovy? Když Kant vymyslil formy subjektivné, 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 vnitrné; z čehož soudil: poněvadž přesažnými nemohou býti, musí býti vnitrnými. Kant zapomněl na třetí člen rozdělovací: kategorie mohou míti význam jak přesažný, tak vnitrný. A zajisté tohoto významu dvojího se jim dostává; neboť jsou formami, podle kterých mají věci samy své bytování, a pak formami pomyslnými, které příslušejí myšlenkám. Zdaž tedy jest Kantovi volno klásti čisté formy poznávací, které člověk nejsa závislým na žádné zkušenosti sám vytváří, k chaotické látce zkušenosti přičiňuje a ji do nich tiskne? *b*) Domněnka Kantova nikterak srovnána býti nemůže se skutečností po-

zorovanou. 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 mohutností poznávací se naskytuje, nahlížíme. *c*) Kant skutečnost vykládati chce domněnkou, která mnohem spíše výkladu potřebuje, než skutečnost vykládaná. Neboť co jsou ony pojmy prázdné, pojmy čisté, které z nitra duše se nořice k nespořádané látce zkušenosti přistupují, ji pěstují a jí dodávají rázu obecnosti a nutnosti? Odkud jim přísluší právo, aby vjemy činily obecně platnými? Jaký důvod spočívati může v podmětě, že když ohmatávám teplý kámen sluncem ozářený, základný pojem příčiny se vynoří a můj vjem mění se ve větu obecně kladnou? Že když vidím strom, umová forma podstaty z nitra duše vystoupí, do vjemu se tiskne a působí, abych strom podstatou si myslil nemaje žádné pohnutky objektivné? *d*) Kant míní, že formy poznávací jsou samy o sobě prázdny, bez obsahu, že čisté pojmy umové obsahu nabývají vztahujíce se k látce zkušeností podávané, že ideje rozumové zůstávají vždy prázdny, bez obsahu. Připustíme-li to, nemyslíme nic myslíce kategorii anebo ideu samu o sobě; neboť naše myšlenka nemá obsahu. Než nelze věru připustiti, že si nemyslíme nic myslíce si pojem podstaty, příčinnosti, jednoty, možnosti atd. Také ideje o Bohu, duši, jednotě světa, těší se z obsahu, když je o sobě myslíme. Kterak je tedy může Kant nazývati prázdnými, obsahu nemajícími? *e*) Kterak se mají k mysli naší? Nemohou se míti k ní jako případky k podstatě. Neshledáváme je ve svém sebevědomí, nýbrž jich se stáváme vědomi abstrakcí anebo úsudkem. Nemohou býti naší mysli vtomny jako zákony. Neboť jsou-li to zákony, jsou spolu dány v mysli a s myslí. Kterak se to stalo? Na tuto otázku nám Kant odpovídá: Jsou jedenkráte zde; my nevíme, kterak a proč. Pak ale spočívá naše myšlení na nutnosti instinktivné, kterou vysvětliti nelze. Tedy nám Kant vysvětluje něco neznámého něčím temným, nevysvětlitelným. *f*) Má-li vzniknouti chaotická látka zkušenosti, musí zevnějšek působiti podle objektivného zákona příčinnosti na naše čidla a smysly; podle téhož zákona objektivného musí tato látka působiti na formy nazíravé, abychom si představovali zkušenost v prostoru a čase; musí názory podle téhož zákona objektivného působiti na kategorie, abychom názory spojili v jednotu pojmu; musí pojmy působiti podle téhož zákona příčinnosti objektivného na ideje, abychom pojmy spojili ve vyšší jednotu vědeckou. Avšak

Kant prohlásil příčinnost za čistě subjektivnou formu. Proto sám sobě odporuje.

7. Podle Kantovy theorie poznávací je naše poznání pomyslné, přesahuje-li zkušenost, zjev věci, zcela bez předmětu; nepoznáváme nic skutečného; naše myšlení jest hra čistě subjektivní, kterou mysl naše sama sebou provozuje. Taková theorie poznání naše nevysvětluje, nýbrž naprosto zamítá; neboť poznání, ve kterém nepoznávám nic, není žádné poznání. Ano i poznání zjevu theorií Kantovou se podkopává. Kant praví ovšem, že musí býti věc sama o sobě, poněvadž kdyby nebyla, nemohla by zkušeností, zjevem působiti na naši mohutnost pocitnou. Tu tedy Kant klade objektivný princip příčinnosti. Avšak příčinnost jest mu kategorií čistě subjektivnou, která neplatí o zevnějšku. Proto nemůžeme ani věděti, že by nějaké věci bylo, která by byla o sobě, že by zjevu odpovídalo něco mimo nás. Musíme tedy o zjevech aspoň pochybovati, ne-li je zapírati naprosto. Konec tedy theorie Kantovy jest skepticismus anebo nihilismus. Proto nás nemůže theorie Kantova nikterak uspokojiti.

8. Kant se domnívá, že zjev bytnost věci neodkrývá, ale zakrývá, že naše mysl jest úplně neschopna odhaliti závoj, který věc samu o sobě zahaluje. Avšak mýlí se. Neboť zjev, pokud jest zjevem, zjevuje něco; ve zjevu musí se něco zjeviti, má-li býti zjev zjevem. A proto jest možno ze zjevu poznati to, co se zjevem zjevuje. Neprávě tedy rozumí Kant poměru zjevu ke věci.

9. Kant se domnívá, že ideje duše, jednoty světa a Boha uzavíráme úsudkem, že zároveň tyto ideje jsou základem úsudku a jeho regulativnými principy. Tu neprávě rozumí úsudku; neboť úsudkem pokračujeme od jedné pravdy již poznané k nové pravdě, kterou jsme posud neznali. Avšak podle Kanta nedospíváme úsudkem ku poznání pravdy nové; co podle něho uzavíráme, jest již podkladem našeho uzavírání.

10. Kant sám sebe poráží. Neboť přiznává, že by člověk podle výsledku rozumování čistého, theoretického nemohl býti živ jako bytost mravní, proto k vůli mravnosti klade rozumem praktickým jako požadavky, které třeba jest morálně věřiti, svobodu a nesmrtelnost duše lidské a jsoucnost Boží, které však nikterak se nestávají předmětem rozumu theoretického. Zdaž jest možnou v jednotném životě lidském taková protiva mezi rozumem theoretickým a praktickým, mezi poznáním theoretickým a praktickým? Víra morální, jakou Kant klade, není žádnou vírou, žádným

poznáním. Zda takovým způsobem zabezpečil Kant mravný život lidský?

Dualismus dvou stránek od Kanta nesouvisle vedle sebe postavených a nesrovnale vespolek spojených, stránky idealistické a realistické, přiměl mnohé filosofy, aby se pokusili dvojím směrem, buď idealistickým, anebo realistickým sestaviti povšechný názor filosofický důsledný, jednotný, v sobě srovnalý: směrem čiře idealistickým bral se Fichte, realistickým Herbart. O Herbartovi bylo již jednáno. K Fichteovu idealismu subjektivnému přistoupil Schellingův idealismus objektivný a Hegelův absolutný. Z ostatních stoupenců Kantových buďtež pojednáni Schopenhauer a Hartman, kteří vytvořili panthelismus. Že i materialismus se hlásí ke Kantovi, jako svému otci, v 19. století, budiž toliko zmíněno; o směru materialistickém bylo již pojednáno. Sem vřaditi sluší fysiologický nativismus, jenž lne k Locke-ovi a Kantovi. Jest věru Kant původcem nejrůznějších směrů filosofických, jež mezi sebou si odporují. Ačkoli tedy Kantova theorie v německé filosofii způsobila velikých zmatků, přece hlásají mnozí, že se musí filosofie opět vrátiti ke Kantovi. Odtud vysvítá, jak důležito jest znáti Kanta.

Dříve však, než promluvíme o idealismu Fichte-ově, Schellingově a Hegelově, poslyšme o idealistickém akosmismu, jenž předcházel a k němuž přilnul také Fichte.

c) Idealistický akosmismus.

Že nejsou tělesa, věcné a hmotné podstaty, mimo nás, že jsou toliko ideje o nich v nás, že jsoucnost těles věcná je toliko zdánlivá, tvrdí novoplatonismus, Berkeley a Fichte.

Novoplatonismus, idealistická theorie emanační, tvrdí toto: Těleso sestává ze samých jakostí o sobě nadsmyslných, čiře pomyslných: velikosti, rozloženosti, hutnosti, tvaru, tvrdosti atd. Odmyslíme-li všecky tyto jakosti od tělesa, nezbývá nic, co bychom nazvali tělesem; těleso tedy jako těleso zmizelo. Odtud jde, že co zoveme tělesem, jest spojení jistých jakostí o sobě čiře pomyslných. Tímto spojením vzniká zdání tělesnosti, které mizí, jakmile myšlením odlučujeme jakosti, jednu od druhé. Proto nejsou tělesa ve smyslu zkušenosti; co jest, je toliko pomyslné.

Avšak dokázali jsme proti všelikému akosmismu, že důvodem našeho vědění o tělesech nemůže nebýti skutečná jsoucnost těles mimo naši mysl. Proti novoplatonismu budiž podotknuto: Není pravda, že odmyslíme-li všecky jakosti, kterými těleso našim smyslům se jeví, těleso jako

těleso mizí, tak že nezbývá nic. Neboť odmyslíme-li od tělesa všechny jeho jakosti, zbývá nám, co jest podkladem jejich, podstata tělesa. Jakosti jsouce jakostmi, nemohou bytovati samy o sobě, musí lnouti ku podmětu, aby byly skutečnými. A tento podmět zbývá, odstraníme-li myšlením odtahujícím od něho všecky jakosti. Také toho není pamětliv novoplatonismus, že odtahování jest činnost myslivá, která neruší jsoucnosti tělesa.

Berkeley odporuje Lockeovi, jenž jakosti toliko odvozené, ku př. barvu, pokládá za subjektivné, a učí, že také jakosti těles původní, ku př. pohyb, tvar, jsou subjektivné. Celá tedy představa tělesa sestává ze samých idejí subjektivných, tak že odmyslíme-li je, nic nezbývá, co bychom nazvali tělesem. Co tedy poznáváme myslíce si těleso, tím jsou toliko naše ideje. Avšak my sami nejsme původci jejich. Původcem jejich jest duch, od nás různý, duch Boží, Bůh, jenž všechny ideje v sobě drží, jenž nám je svou vůlí sděluje jako příčina účinlivá.

Avšak akosmismus Berkeley-ův nutno zamítnouti. Kromě toho, co bylo řečeno proti novoplatonismu a co platí též o Berkeley-ovi, podotknouti sluší, že Berkeley nemůže svůj názor ničím jiným dokázati, leč klamem, ku smyslnému poznání někdy přistupujícím. Ale tento klam nám nedovoluje zamítati objektivnou věcnost jakostí těles, nýbrž toliko říci, že smyslové nejsou naprosto neomylni, že jsou spolehlivi za jistých podmínek, které filosofie blíže stanoví.

Fichte učí toto: Pociťujíce barvu, rozloženost atd., neznamenáme jejich podmět, nýbrž toliko vlastnosti tyto, pokud jsou určitými stavy našeho úsobí (Ich). Od těchto vlastností soudíme závěrem, že jest podmět, síla, která jest jejich podkladem, my sami vnášejíce tento podmět, tuto sílu do svých názorů. Celý postup jest čiře subjektivný, jelikož nepřesahujeme své úsobí, své myšlení, jelikož vědomost o předmětu jest jediná vědomost o tom, že jej klademe. Předmět nebytuje mimo úsobí, ale v něm.

Avšak proti Fichte-ovi sluší podotknouti: *a*) V představě smyslné nepoznáváme smyslné jakosti těles odtažitě; ale srostitě, t. j. spolu s tělem, jemuž příslušejí, ne barvu, ale něco zabarveného atd. Proto nepotřebujeme úsudku, který ani se neděje, jak jsme si vědomi, abychom od jakostí přišli k jejich podmětu, tělesu. *b*) A byť i úsudku bylo potřebí a úsudek byl skutečný, nepodkládáme my sami úsudkem jakostem podmětu, neklademe my sami podmět jejich. Neboť jak logika formální učí, jest úsudek onen čin poznání pomyslného, ve kterém vztah jednoho pojmu ke druhému nepřímo se zřejmostí prostřední určujeme,

na mysli něco vypovídajíce o věci samé. Tedy usuzujíce, poznáváme, ale neklademe. A nejsme si toho věru vědomi, že my sami podmět jakostí klademe.

Pověvadž idealismus akosmistický se nedá srovnati se životem praktickým, pomáhají si idealisté, následujíce skeptiků, vírou ve skutečnou jsoucnost tělesa, rozhodnutím naší vůle. Avšak bylo již v této logice dokázáno, že jsoucnost těles nemůže míti důvodem čin naší vůle.

d) Apriorní intellektualismus.

Apriorní intellektualismus nejen zamítá věcnou jsoucnost těles a vše tělesné mění v idealné, pomyslné, ale upírá také všemu objektivné jsoucnosti, která by byla mimo naši mysl a na ní by nezávisela. Mysliti a býti jest naprosto totéž. S myšlením se totožní všecko bytí, jak tělesné tak duševní, jak stvořené tak božské. Pokud věcně rozeznáváme myšlení a bytí jedno od druhého, nedospěli jsme ku pravému poznání; teprv když jsme se stali vědomi naprosté totožnosti obou, nabyli jsme pravého poznání.

Avšak názor tento nelze přijmouti. Neboť je-li v nás mysliti a býti totožno, není myšlení naše vztažné, nýbrž naprosté. Avšak naprosté myšlení jest schopno celý svět ze sebe vykouzlit a priori a jej zároveň chápati vnitrně pravdivým a nutným, tak že jest soustava takových myšlenek zároveň soustavou věcné jsoucnosti. Takovým myšlením naprostým není nikterak myšlení naše. Tedy apriorní intelektualismus není pravdiv.

Než vyšetřme tři tvary apriorního intellektualismu: Fichte-ův idealismus subjektivný, Schellingův subjektivně objektivný, Hegelův logický.

Fichte vyšed od Kanta, postoupil důsledně dále. Jestliže nic více nepoznáváme, než zjevy chaoticky nám zkušeností smyslnou podávané, které upravujeme podle forem svých, nám před zkušeností vtomných, vetkvělých, neprávě podkládá Kant těmto zjevům věc o sobě, o které nic nemůžeme věděti. Jedinou věcí o sobě jest naše úsobí (Ich); všecky naše představy jsou subjektivné plody našeho úsobí, kterým ve skutečnosti neodpovídá žádná věc o sobě, od našeho úsobí různá. Je toliko úsobí, mimo úsobí není nic. Úsobí jest zároveň naprosté, nekonečné. Než úsobí jest úsobím jenom potud, pokud jest sebe vědomo, a sebe vědomo jest, ano sebe klade jako úsobí vědomé. Proto jest úsobí spolu činícím a plodem své činnosti. Avšak od úsobí nelze odmysliti neúsobí, jež nezbytně se staví proti nám, jehož nemůžeme se zbaviti. Proto nemůže úsobí sebe

klásti, aby v sobě nekladlo proti sobě neúsobí. Odtud vysvítá, že úsobí, hledíc sebe klásti podle své celé nekonečnosti, v sobě shledává hrazdu, která úsobí brání sebe klásti naprosto a nekonečně a kterou jest neúsobí (Nichtich). Tuto hrazdu nutno požadovati, ač ji dokázati nelze. Úsobí jsouc hrazdou k sobě přivedeno nazpět, stává se sebe vědomým, stává se skutečným, poznává o sobě, že jest úsobím hrazdou omezeným. Ale také neúsobí jest omezeným; neboť jest jenom něčím v úsobí, co nevyplňuje celé úsobí nekonečné, od čehož úsobí jako úsobí sebevědomé se odloučilo. Úsobí, pokud sebe klade jako určené a omezené neúsobím, jest myslícím, jest intelligencí, jsouc na neúsobí závislé. Usobí pokud klade neúsobí, jako úsobím určené a omezené, jest chtící, jest vůlí, nejsou na neúsobí závislé, působíc spíše na ně.

Schelling vychází od naprosté totožnosti úsobí a neúsobí, ideálného a realného, ducha a přírody, od naprosté nerozlišenosti obou těchto protiv, která jest mu božstvím. Ku poznání tohoto božství nelze dospěti rozumováním, nýbrž bezprostředním, pomyslným nazíráním. Než jsouc touto naprostou nerozlišeností není božství nikdy skutečno, jelikož jest nerozlišenost toliko nejvyšší podmínkou všeho skutečného, jest možností, která skutečnosti předchází. Má-li skutečnost nastati, musí naprostá nerozlišenost vyjíti z možnosti, musí sebe klásti jako skutečné bytí. Proto přechází naprostá nerozlišenost ve skutečnost rozlišováním protiv, rozkládajíc svou jednotu v nekonečném množství kladů tak, aby rozlišujíc se nepozbyla své jednoty. Toto rozlišování jest věcné, jako věcnou jest nerozlišenost. Hlavními protivami, ve které se nerozlišenost rozlišuje nepozbývajíc své jednoty, jsou příroda a duch. Naprosté činí zprvu svou vlastní bytnost formou, přírodou, čímž přechází subjektivita v objektivitu; každá bytost přírodní jednotlivá jest jenom momentem proměny bytnosti ve formu. Naprosté však přivádí tuto formu opět do své bytnosti, aby objektivita se stala subjektivitou; čímž vzniká duch. Oba tyto děje se mezi sebou různí toliko pojmem; věcně je to týž děj, děj věcného seberozlišování naprosté nerozlišenosti. Ve světě přírodním a světě duchovém, různých potencích jednoho naprostého, jest celá totožnost naprostá; v onom převládá forma věcnosti, v tomto forma ideálnosti. V přírodě se zahaluje naprosté něčím jiným, než čím ono samo jest jako naprosté, konečným, jedinečným; ve světě duchovém odkládá naprosté tento závoj a jeví se ideálným, ve kterém konečně se rozplývá v nekonečném, jedinečné v bytnosti. Příroda je tedy viditelný duch, duch jest neviditelná příroda.

Hegel ruší obě protivy, které v myšlení stojí proti sobě, úsobí a neúsobí, ducha a přírodu, v logickém pojmu. Myšlenka čiře abstraktní, pojem logický jest jednotou myšlení a bytí, ideálného a věcného, ducha a přírody, jest absolutné, božské. Právě skutečné není jedinečné, pokud jest jedinečné, ale obecné, jež samo v sobě klade rozdíly, v nich jsouc skutečným. Obecnému přísluší činnost myslivá, kterou v sobě klade rozdíly nepozbývajíc obecnosti své. Proto jest býti a mysliti totéž naprosto. Avšak obecné může býti myšleno jediné v pojmu. Je tedy naprostá totožnost bytí a myšlení skutečná toliko v logickém pojmu a jako logický pojem, jenž jest všeobecná podstata všem zjevům sloužící za podklad. Abychom tedy všecko skutečné poznali v bytnosti, musíme vyjíti od logického pojmu a z něho vesmír a priori sestrojiti. Za tím účelem rozlišuje sebe pojem sám v sobě protikladem. Jsa skutečným jenom v myšlení a jako myšlení klade tímto myšlením určitost zvláštní v sobě, čímž sebe zamítá ve své obecnosti. Než zamítaje sebe obecný pojem tímto kladem ve své obecnosti zůstává přece tím, čím jest; a tak zároveň onu zvláštní určitost zamítá a podržuje ji jako zamítnutou v sobě. Tak jest onou určitostí obohacen. Toto sebevyvinování logického pojmu ve vesmír postupuje třemi dobami. Nejprve jest pojem o sobě; pak jest mimo sebe a posléze vrací se do sebe a jest v sobě. V první době jest pojem Bohem, v druhé přírodou, ve třetí duchem. Pojem doby prvé jest předmětem logiky, druhé doby předmětem přírodní filosofie, třetí předmětem filosofie ducha. Vývoj třetí doby děje se ve člověku. Duch lidský jest logická idea, jež dospěla k sebevědomí. A poněvaž logická idea jest Bůh, jest vědomí, které má člověk o Bohu, vědomí, které má Bůh o sobě v duchu lidském, ve kterém jediném Bůh dospívá k sebevědomí svému.

Avšak idealismus Fichte-ův, Schellingův a Hegelův nutno zamítnouti. Neboť *a*) podle nich jest býti a mysliti totéž. Než bytí a myšlení je totožno jediné v naprostém. Proto má myšlení lidské podle nich ráz naprostého. Avšak myšlení lidské není naprosté, jelikož nepoznává všecko, co jest, jelikož to, co poznává, nepoznává úplně, jelikož člověk, když myslí, může se mýliti a také někdy se mýlí.

Hegel tuto námitku vyvrací řka, že nedostatek vědění a blud pochází od myšlení subjektivného, ne od objektivného. Než mezi subjektivným a objektivným myšlením není podle Hegela rozdílu věcného, poněvadž objektivné myšlení se děje v našem subjektivném. Proto nevyvrací Hegel onu námitku.

b) Idealismus tvrdí, že naše myšlení vycházejíc od nejvyšší prvotě, kterou jest buď čisté úsobí anebo naprostá nerozlišenost ideálného a věcného anebo logický pojem, celou soustavu skutečnosti dovede a priori sestrojiti a že klad myšlenky při tomto sestrojování jest kladem věci. Odtud následuje, že naše myšlení není nikterak přijímavé, receptivné, ale naprosto plodivé, produktivné. Avšak naše sebevědomí dokazuje, že myslíce jsme nejen činni, ale také závislí na předmětu poznaném, který jest nám bez našeho přičinění dán a kterým obsah myšlení našeho jest podmíněn a určen.

c) Idealismus Fichte-ův, Schellingův a Hegelův zamítá nejvyšší zásadu logickou, zásadu protikladu, na které spočívá veškeré naše vědomí. Ano protiklad slouží jim ku sestrojení soustavy filosofické.

d) Idealismus má podkladem svým čistou odtažitost, která sama o sobě není nic věcného nic skutečného, která však sama sebe klade a stává se skutečností. Tedy co není skutečné, jest prvotí toho, co jest skutečno. To však tvrditi zakazuje zásada příčinnosti.

e) Panthelismus.

Panthelismus má principem čirou, naprostou vůli, ze které a priori odvozuje vesmír a vykládá; chtění a bytí jest totožno, vesmír jest soustavou vůle.

Hlavní rysy panthelismu Schopenhauerova jsou tyto:

Jako není podmětu bez předmětu, tak není předmětu bez podmětu. Nemá tedy svět, jsa předmětem, jsoucnosti sám o sobě, ale jest skrze podmět a pro podmět. T. j. svět jest má představa, jest toliko pro mou představu a v ní toliko jest skutečný jako předmět. Je-li však předmětenstvo pouze mou představou, nemůže záležeti bytnost světa v představě samé; musí býti jiný důvod, z něhož by svět jako představa vyplýval, Tu nestačí klásti věc o sobě zcela neznámou, která o důvodu a bytnosti světa nám nic nepraví. Svět objektivný, pokud jest mou představou, je toliko zevnějšek, kterému odpovídá nitro, bytnost světa, něco velice známého, vůle, jednotná pravůle. Svět tedy jest sobeobjektivováním jednotné pravůle, která sama o sobě není nic skutečného; uskutečňuje se však ve světě, ve kterém se objektivuje. Všecky tedy věci světové jsou toliko rozmanité objektivace jedné pravůle, která v sobě chová ideje všech věcí nazírajíc je bez vědomí a uskutečňujíc je při svém objektivování sebe v předmětech světových. Poznání náleží k vyšším objektivacím vůle. Původně jest poznání vůli podrobeno a slouží jí za prostředek k zacho-

vání jedince a druhu. Než ve člověku může poznání vůli vypověděti služby a o sobě samo býti. Tedy zasvitne ve člověku idea, věcná forma předmětu jednotlivého, bezprostřední objektivace vůle.

Od Hartmanna jest panthelismus jinak upraven:

Atomy přírodní jsou pouhé síly bez věcného podkladu, které tvoří spolu jednu sílu, pravůli. Pravůle jest naprosto nepovědomá, v sobě chovajíc představy všech věcí, jež v sobě nazírá bez vědomí. Pravůle jest čirá mohoucnost, nic věcného, nic skutečného. Než jsouc vůlí hledí se uskutečniti a sice ve světě, který z ní vychází. Pravůle jest sama o sobě vůlí prázdnou, věčnou touhou po vyplnění: naprostou trýzní bez rozkoše, bez přestávky. Aby této trýzni unikla, vrhá se pravůle na představy, které nazírá v sobě bez vědomí, a vyhání je ze sebe ve skutečnost, aby byly světem. Tak se stává vůle prázdná vůlí skutečnou, nepřestávajíc býti jediným, jednotným bytím, jež ve všech věcech světových se zjevuje mnohonásobně a rozmanitě. Posledním cílem vývoje světového jest pravůlí domoci se vědomí. Tohoto cíle dochází, kde vývoj hmoty pokročil ku vytvoření mozku, na stupni nejvyšším ve člověku, ve kterém vědomí pokročilo ku sebevědomí. V mozku vznikají působením předmětů zevnějších představy, jež nejsou na vůli závislé, jež proti vůli vystupují jako samostatné mocnosti, aby ji sobě podrobily. Toho se hrozíc, vůle stává se vědomou. Vědomí jest tedy ustrnutí vůle nad jsoucností představy, kterou vůle nechtěla, nad jsoucností, která se jí stala odpornou.

Avšak panthelismu nelze přisvědčiti, ani Schopenhauerovu ani Hartmannovu. Neboť *a*) že by pravůle byla prvotí všeho, co jest, nedokazuje ani onen ani tento; je to jejich libovolná domněnka.

b) Nejsou atomy soustavné části těles. Neprávě pokládá Hartmann atomy za čiré síly, jež nemají podmětu; neprávě tyto síly spojuje v jednu sílu a nazývá ji pravůlí.

c) Oba tvrdíce, že pravůle v sobě chová ideje všech věcí nazírajíc je bez vědomí, odporují psychologickému výkladu o poznání a vůli. Aniž může vůle zvěděti o něčem jiném aneb o sobě.

d) Hartmannovo ustrnutí vůle jest odporů plno.

e) Oba tvrdíce, že pravůle jsouc původně pouhou možností, ničím skutečným, stává se sama sebou vším skutečným, ruší zásadu o dostatečném důvodu.

f) Hartmann pokládá veškerou činnost poznávací za funkci mozku, kterou poznáváme prý všeobecnou pravůli, sebevyvinování a sebeuskutečňování pravůle ve světě atd.

f) Nativismus.

Nativismus byl do fysiologie zaveden od J. Müllera a H. Helmholtze, kteří lnouce k Locke-ovi a Kantovi učí toto:

Smyslné vlastnosti, jež jednotlivým smyslům odpovídají, ku př. barva, zvuk, bytují toliko v našich představách, ne v tělesech, která fysickými ději působí na naše čidla, sídla smyslů našich. Ve smyslech našich spočívají specifické energie, kterými, když tělesa na naše čidla působí, vznikají představy o jakostech, každému smyslu zvláštní. Tyto energie pokládá Müller za jakési formy nám vrozené, Helmholtz za schopnosti nám vrozené, jež cvikem a zvykem se zdokonalují. Co tedy poznáváme, jsou toliko naše představy o jakostech, jež na tělesa přenášíme a neprávě se domníváme, že tělesům náležejí. Tělesa sama jsou nám neznáma; naše představy o jakostech jsou pro předměty a děje přírodní toliko symboly. Než nativismus fysiologie nové doby následuje nejen Locke-a, nýbrž také Kanta, jelikož nejen jakosti přídružné, ale také prvotní, ku příkladu rozloženost, prostornost, pokládá za čistě subjektivné, kterým ve skutečnosti formálně neodpovídá nic, jelikož také pro jakosti tyto klade specifickou energii nám vrozenou.

Avšak názor tento nutno zamítnouti. Právem sice pokládá nativismus tělesa za účinkující příčiny, jimiž vznikají naše představy o jakostech těles; právem vyšetřuje způsob, jakým tělesa fysicky působí na sensitivné ústrojí, aby v nás představy o jakostech vznikly. Avšak neprávem pokládá tělesa toliko za příčiny účinlivé tvrdě, že obsah našich představ o jakostech nikterak není podoben jakostem těles samých, že jsou naše představy plodem našeho smyslu čistě subjektivným, že pociťujíce tělesa pociťujeme sami sebe. Nepravda tohoto názoru vysvítá z těchto důvodů:

1. Jisto jest, že smyslové mají nějaký cíl sobě od přírody vytknutý. Tento cíl záleží v tom, abychom skrze ně poznali tělesa. Tělesa však poznati můžeme jenom tehdy, když poznáme vlastnosti, jim od přírody přináležející. Tyto však projevují se v jakostech, které smysly svými, od těles dojatými, poznáváme. Proto musí tyto jakosti býti obrazy vlastností, jež tělesům samým přináležejí, nejsou pouhými plody našich smyslů subjektivnými. A zajisté všichni lidé jsou přesvědčeni, že jakosti, kterými si tělesa představujeme činností svých smyslů, tělesům samým přináležejí, že v tělesech spočívá formálný důvod našich představ

o jakostech. Toto přesvědčení, jež přirozeným nazvati sluší, má filosof vyložiti, ale ne prostě zamítnouti, je z nepravdy čiré obviniti a objektivnost nahraditi čirým subjektivismem.

2. Bytnost těles poznati můžeme toliko z jejich zjevů. Zjevy však těles souvisejí se smyslnými jakostmi těles. Tedy nepřináležejí-li tyto jakosti tělesům formálně, jsou-li toliko v našich představách, nejeví se nám tělesa, není žádných zjevů těles. Není-li však zjevů, nemůžeme jimi vniknouti k bytnosti těles svým myšlením. Proto ničí nativismus veškeré poznání, jak smyslné, tak i nadsmyslné. Než nativismem hyne také vědomost naše o jsoucnosti těles skutečné, poněvadž jakosti také prvotní se pokládají za čisté subjektivné plody našich smyslů; pak věru ani nevíme, zač bychom považovali těleso, když mu nepřináležejí ani jakosti přídružné, ani prvotní. Nativismus tedy vede nejen ke skepticismu, ale také k idealismu, který tělesům přivlastňuje toliko jsoucnost ideálnou, ale ne skutečnou.

3. Nativismus ohání se slovy a větami, kterým nelze rozuměti, jež netoliko poznání naše nevysvětlují, ale je více ještě zatemňují. Neboť co si máme mysliti specifickými energiemi? Kterak máme rozuměti vrozenosti? Kterak se zdají tělesa rozloženými, když k nim obracíme subjektivnou formu rozloženosti? Kterak se stává, že jednomu tělesu všichni přivlastňují tutéž míru, tutéž formu rozloženosti, ač smysly různých lidí různě jsou dojaty?

Z nepravdy nativismu vyplyvá, že smyslné jakosti i přídružné i prvotní tělesům skutečně formálně přináležejí jako jejich jakosti, že naše smyslné poznání si nezahrává subjektivnými obrazy, ale že skrze smysly poznáváme něco věcného, skutečně daného. Ovšem musí naši smyslové býti zdrávi, a ve stavu pravidelném, jak vyžadují zákony fysiologické.

C.

Poznatků lidských vznik odvozuje pouze od Boha ontologismus, nepravdivý mysticismus a traditionalismus.

a) **Ontologismus.**

Ontologismus od Malebranche-a a Gioberti-ho vzdělaný hlásá tuto theorii poznávací:

Obecné pojmy naše nejsou toliko údobami, čili modifikacemi naší mysli, ale také objektivně něčím věcným, ano

i věčným, nutným, nestvořeným. Avšak mimo Boha není nic věčného, nutného, nestvořeného. Pročež předmětem našich pojmů obecných, zvláště pojmů bytce, pravdy, dobra, krásy, života, jest Bůh sám; a poněvadž tyto pojmy jsou první a bezprostředné, jest Bůh sám prvním a bezprostředním předmětem našeho poznání. Bůh tedy jest patřen již v životě pozemském. Než dvojí jest patření na Boha; jedním jest Bůh patřen podle své bytnosti a svých osob, druhým jako bytost naprostá a jako vzor bytosti stvořené. Ono patření jest nebeské, toto pozemské. Kromě toho patření pozemského, jež jest poznáním přímým, bytnosti duše naší vštěpeným, jež jest stále v konu a jest oním světlem rozumu samým, bez něhož nic od člověka není myšleno, kteréhožto patření pozemského však nejsme vědomi, je také poznání Boha zpětné, jehož docházíme, pozorujíce tvory; neboť jelikož tvorové jsou učiněni podle idejí prvotních, jež přímo vždycky v Bohu patříme, ač o nich nevíme, můžeme je také, pokud ze tvorů vyzařují, poznati a sice opětně, zpětně, tak že o nich víme, a v ideách poznáváme Boha.

Avšak poznávací theorie ontologistů jest nepravdivou.

Nepravdivá jest 1. jejich zásada: Obecné pojmy naše nejsou toliko údobami čili modifikacemi naší mysli, ale také něčím věcným, věčným, nutným, nestvořeným; proto jest Bůh sám prvním a bezprostředným předmětem našeho poznání, patření. Neboť tento závěr nevyplývá z důvodu položeného. Ovšem má-li býti naše poznání pravdivo, musí býti v předmětu samém obsažen základ, pro který věc od nás jest poznána tak a ne jinak; avšak není potřebí, aby byla formálně takovou, jakou jest od nás myšlena. Tento základ jest ve věci jako její bytnost idealná, která jest nutná, věčná, nezměnitelná. Tuto bytnost idealnou poznáváme rozumem přímo, proto není Bůh sám prvním a bezprostředným předmětem našeho poznání, patření.

Také sami sobě odporují ontologové. Přiznávají, že ideje Boží vyzírají ze tvorů a že z nich můžeme činem zpětným ty ideje poznati. Avšak tyto ideje tvorům vštěpené jsou něčím nutným, věčným, neměnitelným. Tedy také podle ontologismu jest ve tvorech něco nutného, a proto nemusíme útočiště bráti ku patření Boha. Jediné připouštíme ontologům, že nutnost a věčnost bytností idealních čili metafysických, v bytnostech fysických nejblíže založených, má v Bohu základ svůj poslední.

Nepravdiva jest 2. věta ontologů hlavní: Bůh jest od nás bezprostředně patřen. Neboť *a*) o pozemském patření Božím bezprostředním nic nám není známo. A zajisté by

toto patření nám nebylo neznámo, kdyby se nám dostávalo. Proto je kladou ontologové bez důvodu. *b*) Mnozí lidé mají o Bohu pojem nedokonalý, temný, ba i nepravdivý; pojmu o Bohu docházejí lidé zvolna usuzováním a zjevením Božím. Avšak co jest patřeno v sobě samém, poznává se hned a dokonale. *c*) Ku patření se vyžaduje přiměřenost mezi mohutností patřivou a předmětem patření. Avšak mezi přirozeným světlem rozumu lidského a bytostí nekonečnou není takové přiměřenosti, aby mohl býti Bůh od člověka přirozeně bezprostředně patřen. *d*) Ontologové nepravdivě rozeznávají patření pozemské od nebeského; neboť patření na Boha, bytost naprostou, jest spolupatření na bytnost Boží a tři osoby Boží, poněvadž jest Bůh bytost nejjednodušší. *e*) Učení ontologů odporuje učení křesťanskému, jež zná jediné patření na Boha a to nebeské, jež zavrhuje všeliké bezprostřední patření na Boha, přirozenými silami působené, jež patření na Boha nebeské pokládá za blaženost nadpřirozenou, za odměnu v nebesích.

Nepravdiv jest 3. důsledek ontologismu: To, co vyjadřují ideje obecné, zvláště však přesažná idea toho, co jest, jest Bůh sám; avšak ideje obecné vyjadřují také přirozenost tvorům společnou, jelikož idea ku př. života, krásy, pravdy bytce vypovídá se netoliko o Bohu, ale také o tvorech; proto jsou stvořitel a tvor v rodě totožni, bytost naprostá splývá s bytcem obecným. To však jest blud pantheistický, rozumu naprosto odporný.

b) Nepravdivý mysticismus.

Nemluvíme o mysticismu, jaký jest pojednáván v theologii křesťanské, jaký neodporuje filosofii křesťanské, na základě zkušenosti podle zákonů logických zbudované, jaký se srovnává s učením křesťanským, jakým se vyrozumívá vyšší stupeň nadpřirozeného života křesťanského, Bohu milého, jakási anticipace stavu nebeského, která se dá srovnati se životem pozemským. Míníme zde mysticismus do filosofie zavlečený, a ten jest nepravdivý.

Poznávací theorie mysticismu filosofického ještě méně s pravdou se shoduje, než ontologismus, poněvadž učí, že duch lidský od přirozenosti má tu sílu, aby se domohl skutečného kontemplativného nazírání Boha. Tohoto cíle nedojde prý duch lidský, pokud rozumem úsudky tvoří, jež se obmezují tím, co padá do smyslů, pokud se nevzdálí všeho smyslného, pokud nežije sám v sobě. V mystickém nazírání jsou všecky mohutnosti poznávací, jež se vztahují k věcem pozemským, nečinny, ano i sebevědomí mizí;

stav ducha lidského jest ekstase, vytržení. Jenom kontemplativným nazíráním Boha, jež jest člověku přirozené a k němuž jest od přirozenosti uschopněn, v ekstasi poznává člověk pravdu čistou. Tímto nazíráním spojuje se duch lidský s Bohem tak těsně, že oba jsou jedno, že není rozdílu mezi nazírajícím a nazíraným. Kdežto ontologismus vede k pantheismu, spočívá na něm mysticismus.

Mysticismu jest oddána indická filosofie, novoplatonismus, mistr Eckart ve 14. stol., jenž zemřel odvolav své bludy pantheistické a s církví katolickou, která odsuzuje mysticismus, do filosofie zavlečený, nepravdivý, se smířil, v novém věku Valentin Weigel a Jakob Böhme, kteří na základě lutherské dogmatiky vzdělali mysticismus tak, že překonali výstřednosti pohanského mysticismu, v našem věku Schelling, Bader, Krause.

Avšak poznávací theorie filosofie mystické není pravdiva. Neboť čím jest vyvrácen ontologismus, tím jest vyvrácen také mysticismus. Než mysticismus jest nepravdiv také z těchto příčin:

1. U člověka přirozeným bytí může toliko poznání ono, jež jest založeno v přirozenosti lidské a k němuž jsou všichni lidé stejně uschopněni. Takovým však není poznání ekstatické; takovým jest poznání, které se děje na základě zkušenosti podle zákonů logických, podle forem logických, pojmu, soudu a úsudku, mohutnostmi smyslnými a mohutností nadsmyslnou, pomyslnou.

2. Pro přirozené poznání lidské není ekstase dostatečným sudidlem, kterým bychom rozeznati mohli pravdu od nepravdy, jelikož ekstase vzniknouti může fantasií přepjatou. Jestliže ekstatické poznání jednoho člověka se různí od ekstatického poznání druhého člověka, kterak rozeznáme pravdivé od nepravdivého, kterak nás přesvědčí člověk ekstatický o pravdě svého nazírání?

c) Traditionalismus.

Poznávací theorie traditionalismu spočívá na třech zásadách: 1. Rozum jest mohutnost čiře trpná, nemoha myšlenky tvořiti, ale je odjinud přijímaje. 2. Posledním zdrojem myšlenek našich jest Bůh, Jenž je na počátku sám člověku udělil spolu s řečí a skrze řeč; zdrojem nejbližším rozum učitele, prostředkem jest slovo. Slovo má jakousi tajemnou moc probuditi myšlenky v mysli myslicího. Mezi traditionalisty se vyskytuje Bonald, Bonnety, Ventura.

První zásada jest nepravdiva. Jest sice rozum lidský mohoucný a přijímavý, tedy trpný, jelikož poznávaje při-

chází z mohoucnosti do konu a myšlenkou nějaké dokonalosti nabyl, které dříve neměl; ano každý rozum stvořený nemůže nebýti v tomto smysle trpným, jelikož jest konečným; jediný rozum Boží jest čirý kon. Než traditionalisté rozumějí trpné mohutnosti, jakoby rozum nemohl za přítomnosti předmětu sobě učiniti příslušné myšlenky; proto prý musí naší mysli býti zevně vtisknuty myšlenky od rozumu učitelova skrze slovo. Tento názor odporuje našemu sebevědomí a vede k sensismu, poněvadž slovo jest něco hmotného, co může opět jenom na hmotu působiti, ne však na ducha. Podle tohoto názoru je tedy duchovost naší duše v nebezpečí.

Druhá zásada jest nepravdiva. Neboť není aniž může býti zjevení pramenem všech myšlenek.

Zjevením nazýváme jako traditionalisté řeč Boží buď bezprostřední anebo prostřední, které jsme povinni vírou. Netážeme se tedy, zdali Bůh prvním rodičům na počátku bezprostředně vlil vědomost. To připouštíme. Avšak tážeme se, zdali prvním a jediným zdrojem všelikého poznání našeho jest řeč Boží, pro první rodiče bezprostřední, pro nás prostřední, tak že by prvním konem rozumu lidského bylo přisvědčení věrecké? Neprávě odpovídají traditionalisté: Ano.

Neboť *a*) víra jest přisvědčení pro vážnost svědkovu. Avšak takové přisvědčení jest nerozumné, nevím-li, že svědek bytuje a pravdu říči chce a může. Musí tedy předcházeti vědomost o jsoucnosti svědkově a o jeho pravdivosti. Kromě toho, čemu máme přisvědčiti vírou, musí býti od našich myšlenek přijato, kterými tedy jest víra podmíněna. *b*) Je-li zjevení jediným pramenem víry, nejsou pohané vinni modloslužbou, poněvadž ji přijali zjevením, tradicí od svých předků; aniž mohou vlastním rozumem bludu modloslužebného se zbaviti. *c*) Jest dvojí řád našeho poznání, přirozený a nadpřirozený; než traditionalisté kladou toliko jeden a ten nadpřirozený. Zjevení nadpřirozené jest pro náboženské pravdy rázu přirozeného nutno jediné nutností vztažnou, pokud jest rozum lidský méně dostatečný ku poznání jejich následkem viny lidské; podle traditionalistů však jest prostě nutno. Ano naprostou nutnost nadpřirozeného zjevení Božího vztahují traditionalisté také ku poznání všeliké pravdy metafysické. Všecky tyto tři názory traditionalistů: *a*, *b*, *c*, jsou nepravdivy.

Třetí zásada jest nepravdiva. Připouštíme, že řeč jest výborným prostředkem ku vzdělání rozumu lidského. Avšak není prostředkem jediným, aniž probouzí v nás první myšlenky. Neboť slovo podle své bytnosti fysické jsouc hmot-

ným toliko zvukem, nemůže v mysli naší způsobiti myšlenku; podle své stránky formálné předpokládá věc, kterou znamená, již jako známou. Vyučování, jež se děje řečí, nás pobádá, abychom myšlenky, jež slovy jsou označeny a jež v nás již byly, rozmanitě mezi sebou spojovali a nové jejich vztahy, nové pravdy poznávali.

Nejsou tedy pravdivy názory, jež poznání lidské odvozují toliko buď od předmětu poznaného, buď od podmětu poznávajícího, buď od Boha. Mýlí se proto, že nekladou všecky tři činitele a že působení jednoho činitele osamocené neprávě chápou. Pravdiv jest onen názor, který spojuje všecky činitele v jeden celek souladný a každému vykazuje činnost příslušnou.

Pravdivý názor.

Prvním činitelem jest Bůh, první příčina předmětu poznaného a podmětu poznávajícího. Že Bůh bytuje a jest původcem veškerého tvorstva, tvrdíme, opírajíce se v logice kritické ne o 9 důkazů, jež náležejí metafysice, logiku kritickou předpokládající, ale o přesvědčení pokolení lidského morálně všeobecné, jež se těší ze zřejmosti zevnější. Jakým způsobem Bůh veškeré tvorstvo stvořil, vysvítá pro nás v logice kritické z obdoby, kterou shledáváme ve způsobu, jakým člověk, zvláště umělec tvoří díla; důkladně vyšetřiti způsob, jakým Bůh veškeré tvorstvo stvořil, připadá na metafysiku. Je-li u člověka vytváření díla dokonalostí, musí příslušeti tato dokonalost také Bohu, první příčině člověka a jeho dokonalosti. Proto jsme oprávněni této obdoby užíti.

Každý člověk, tvoří-li dílo jako člověk, má o něm předchozí myšlenku, ideu, podle které se řídí, tvoře dílo a kterou takřka dílu vtiskuje, dílo čině poznatelným, tak že jiný člověk, an dílo pozoruje, byť i nebyl tak vzdělán, jako tvůrce díla, ideu tvůrcovu z díla čerpá, byť i ne tak dokonale, jak ji tvůrce měl ve své mysli, že dílo poznatelné sobě činí poznaným. Podobně souditi musíme o tvůrci světa, že podle svých myšlenek, idejí, učinil svět, že svět vydává svědectví o nich a tak jest poznatelným tomu, jenž má mysl, mysli tvůrcově podobnou, sobě od tvůrce svého udělenou, člověku, že člověk maje tělo duší oživené. působení tvorů tělesných životní činností svou přijímá, působení, jež jest přiměřeno jejich přirozenosti, kterou tvůrce jejich učinil podle svých idejí, že člověk podle tohoto působení svou myslí tvoří myšlenky, jež jsou opakováním a obrazem idejí Božích. Což aby se dělo, jest záhodno.

Neboť když Bůh svobodně svět stvořil, stvořil jej hlavně a především k vůli sobě; proto směřovati musí svět k Bohu, svému cíli nejvyššímu. K cíli pak tomuto přicházejí tvorové skrze člověka, jenž je poznává myšlenkami ideje Boží napodobujícími, jenž z těchto myšlenek soudí na Boha, původce světa, a tak tvory k Bohu, původci a cíli přivádí. Spolu dospívá člověk tímto poznáním tvorů k dokonalosti sobě vlastní a svému cíli.

Tímto poznáním se stává, že poznatelnosti předmětu poznaného či zřejmosti odpovídá jistota podmětu poznávajícího. Vtiskl zajisté Bůh jednaje dokonale a účelně své ideje takořka do svých děl způsobem k tomu dostatečným, aby byly poznány; podmětu pak poznávajícímu udělil mysl k tomu dostatečnou, aby poznatelnost proměnila ve skutečné poznání, poznatelnosti přiměřené, jistotné, činností svou příslušnou a patřičnou.

Druzí dva činitele: předmět poznaný a podmět poznávající. O nich budiž nyní zvláště jednáno.

1. Příčinou poznání jest i podmět i předmět. Neboť *a*) poznání jest čin vtomný, immanentní a životní, proto musí býti příčinou poznávající sám. Také smyslné poznání nezáleží v jediném fysickém dojmu, kterým dojat jest ústroj od předmětu, ale vyžaduje, aby smysl, mohutnost duše poznávací, byl k činnosti životní probuzen a určen, kterou by právě k tomuto a ne k onomu předmětu se přizpůsobil, jakož i aby smysl činnost tuto psychickou a ne fysickou prokázav se obrátil ku předmětu a jej do sebe vňal. Tím více jest poznání nadsmyslné podmíněno činností podmětu vlastní. Kdo by zamítal činnost poznávajícího, ten by pokládal poznání za pohyb čiře hmotný, jako materialista, anebo jako pantheista za čirý projev rozumu božského, jenž ve člověku myslí. *b*) Myšlenky naše nejsou umu vrozeny aniž um dovede sám ze sebe je vytvořiti, poněvadž sám o sobě jest lhostejný ku poznání toho neb onoho a proto odjinud určen býti musí, aby něco představoval. Toto určení může pocházeti jenom od předmětu. A věru, kdyby předměty samy nepřispívaly nějakým způsobem ku vzniku myšlenek, nemohli bychom chápati, proč ku poznání předmětů se vyžaduje jejich pozorování. Jako tedy věci jsou od přirozenosti schopny a nakloněny k tomu, aby jsoucnost svou věcnou množily a rozplozovaly: tak opět těší se od přirozenosti tomu, aby jsoucnost svou idealnou projevovaly, rozplozovaly a množily.

2. Ku poznání jest zapotřebí, aby podmět a předmět se nějak spojily. Neboť mají-li dvě prvotě společně přispívati ku vzniku jednoho účinku, musí se spojiti. Toto spo-

jení může býti několikeré: *a*) spojení děje se v bytnosti, tak že podmět poznávající a podmět poznaný jsou věcně tytéž, což u Boha shledáváme, Jehož předmětem vlastním jest Jeho bytnost. Anebo děje se v podobnosti, když poznávající a poznané jsou věcně různy; tu se spojuje podmět s umem toliko ideálně, podobností. *b*) Spojení obrazné se děje buď bezprostředně anebo prostředně, jestliže obraz pochází buď od předmětu samého (člověka sama poznávám, pokud sám o sobě bytuje), aneb od něčeho jiného, v čem a skrze co poznáváme předmět (člověka poznávám, pokud jest vymalován). *c*) Spojení bezprostřední děje se skrze pojmy buď kladné, kterými se kladou dokonalosti o předmětu, anebo záporné, kterými se odmítá nějaká dokonalost anebo nedokonalost. Ducha si představujeme bezprostředně skrze kladné pojmy bytosti, podstaty, života, jež jsme nabyli poznáním věcí hmotných, a skrze zápor nedokonalosti, rozloženosti v prostoru. Bylinu si představujeme kladně jako bytost, těleso, živoka a zapíráme dokonalost, smyslnost.

3. Čím těsnější jest spojení mezi poznávajícím a poznaným, tím dokonalejší jest poznání. Což samo sebou jest patrno. Proto *a*) poznání jest nejdokonalejší, při kterém se děje spojení v bytnosti. *b*) K němu přistupuje nejblíže poznání, jež se děje v podobnosti bezprostředně; skrze podobnost, obraz bezprostřední vstupuje předmět sám nějak do mysli a jest představován, jak jest o sobě. *c*) Při obrazném spojení bezprostředním rozeznáváme takto: Je-li prostředí, skrze které poznáváme, téhož druhu, jakého předmět, který poznáváme, poznávajíce prostředí poznáváme také přirozenost předmětu, a takové poznání jest dokonalé. Pakli jest prostředí jiné přirozenosti, než předmět, poznání jest nedokonalé; tato nedokonalost roste vzdáleností prostředí od předmětu. Nejméně dokonale poznáváme zvíře z jeho stínu anebo stopy, dokonaleji z jeho obrazu vymalovaného, dokonale z něho samého anebo z jiného zvířete téhož druhu. *d*) Pojmy záporné poznání nám zjednati nemohou dokonalé, poněvaž nevyjadřují, čím věc jest, nýbrž čím věc není. Ale spojeny jsouce s pojmy kladnými, přispívají nemálo ku poznání, buď že omezují: bylina jest podstata smyslů nemající, buď že rozšiřují: Bůh jest bytost nekonečná.

4. Poznání, při němž spojení podmětu a předmětu děje se v podobnosti, vyžaduje, aby předmětem se jevícím a činností podmětu poznávajícího, vlivem předmětu probuzenou, v podmětu se utvořila forma, čili údoba poznávací, ve které předmět se představuje svou podobou, obraz poznávací, ve kterém se poznává předmět sám. Mezi mo-

houcností poznání a skutečným poznáním samým jest obraz poznávací, kterým mohoucnost poznávací jest přivedena k tomu, aby skutečně poznala předmět. O jsoucnosti tohoto obrazu možno se přesvědčiti, porovnáme-li vědění držebné, jaké má ku př. učenec, jenž prozkoumav poměry kyslíku a vodíku zabývá se záležitostmi rodinnými, s věděním skutečným, které má lučebník, když od starostí rodinných opět se vrací ku své vědě. Vědění držebné jest zajisté něčím v mysli a různí se od skutečného vědění a od mohoucnosti vědění. Než přímo tento obraz poznávací nepoznáváme, nýbrž zpětně, když pozorujeme způsob, jakým v nás vzniká poznání skutečné; přímo poznáváme v obraze tom předmět sám. Neboť co poznáváme přímo, o tom jedná věda. Kdybychom tedy přímo poznávali obraz poznávací, jednala by věda o obrazech poznávacích, ne o věcech samých. Avšak věda jedná o věcech. Dále, kdybychom poznávali přímo obrazy, nebylo by pravdy, která záleží ve srovnalosti mezi podmětem poznávacím a předmětem poznaným; neboť předmětem by byl obraz, který jest v mysli, stav podmětu. Obraz poznávací jest případkem duše poznávající, jenž účastenství má na přirozenosti duševní, jelikož záleží v tom, že se poznávací mohutnost duše přizpůsobí ku předmětu, od něhož účin vychází. Obsah obrazu jest určen předmětem, jakost jeho podmětem. Proto právem se tvrdí: Poznané jest v poznávajícím po způsobu poznávajícího.

5. Poznání lidské počíná působností smyslů. Tato věta neznamená, že by rozum náš nic jiného nepoznal, než co bylo smyslem uznamenáno; spíše znamená, že první naše pojmy se odnášejí ku věcem smyslům přístupným. Aniž znamená, že obraz poznávací, který vzniká působením tělesa a smyslů a který slouží ku smyslnému představování tělesa, pokud se jeví, se stává obrazem poznávacím, který slouží k nadsmyslnému představování tělesa, pokud jest sám v sebě. Smysl té věty je tento: Prvním předmětem nadsmyslného, nového poznání jsou věci hmotné, jejichž představy smyslné jsou jakousi látkou, ke které se odnáší činnost umu a kterou smyslové umu připravují.

Věta svrchu položená jest pravdiva. Neboť 1. všechna jména, také ona, jimiž se označují věci povahy duchové, vyznamenávají původně něco hmotného. Avšak jména jsou známkami pojmů. 2. Co jest známější, jest dříve v mysli, poněvadž postupujeme od známého k neznámému. Avšak známější jsou pojmy, jež mají předmětem věci smyslům přístupné, než které mají předmětem věci duchové. 3. Nedostává-li se nějakého smyslu, nedostává se také poznatků

ke smyslu tomu se odnášejících; poruší-li se ústroj, kterého užívá fantasie, porušena je také činnost mohutnosti nadsmyslné; k myšlenkám všem, také zkušenost přesahujícím, druží se představa smyslná.

Než i a priori, z dozvědu pravda té věci vysvítá. Neboť: *a*) Činnost odpovídá prvoti činnosti. Jako tedy duch má činnost duchovou a zvíře smyslnou: tak opět člověk, jenž sestává z těla a duše, povahu duchovou mající, má činnost, která tomuto spojení odpovídá, která počíná od smyslů a od věcí smyslných postupuje k věcem nadsmyslným. *b*) Přirozenost jest k vůli činnosti. Proto přirozené spojení těla a duše ve člověku sloužiti musí činnosti lidské. Avšak činnost lidská jest rozumová, kterou se liší člověk od zvířete; jí nemůže tělo smyslné jinak sloužiti, leč když smyslové umu poskytují látku, k níž by se odnášela činnost umová. *c*) Zásada obecná zní: Nižší slouží vyššímu. Proto slouží ve člověku život vegetativný smyslnému, smyslný nadmyslnému, umovému.

6. Činnost nadsmyslně poznávací jest dvojí: umová, kterou jsou podmíněny pojmy, soudům předchozí, a soudy samozřejmé, a rozumová, kterou jsou podmíněny úsudky

Um tvoří pojmy abstrakcí.

Abstrakce jest ve smysle širším čin poznávajícího, kterým z více věcí spojených jedna bez druhé se chápe; ve smysle užším čin umu, kterým bytnost ideálná se odděluje od hmoty. Tuto, umu vlastní, zde míníme a rozeznáváme od abstrakce, kterou smysl chápe jednu vlastnost tělesa bez druhé, od abstrakce, kterou fantasie tvoří z více představ smyslných jednu obecnou bez znaků, kterými se mezi sebou různí, od abstrakce, kterou um z pojmů méně obecných tvoří obecnější.

Abstrakce, kterou um od hmoty odděluje bytnost idáelnou, jest nevyhnutelna k vysvětlení vzniku pojmu soudu předchozího. Neboť pojmy se čerpají z předmětů a jsou tvořeny od umu a předmětů. Proto musí předmět v sobě jaksi chovati pojem, poněvadž nikdo nedá, co nemá, a poněvadž um nemůže pojem z předmětu čerpati, není-li nějak v něm. Avšak pojem nebytuje v předmětu formálně, ale toliko virtuálně, pokud předmět představuje nějakou ideu vzornou, která jest jaksi do hmoty jeho vložena. Proto má-li um tuto ideu poznati v pojmu, musí ji od hmoty odděliti.

Abstrakce umu, pojmy prvotní tvořícího, děje se takto:

a) Představováním předmětu smyslným probouzí se také um k činnosti. Neboť smysl zevnější, fantasie, kterýžto smysl vnitrný představu smyslnou vybavuje, a um jsou

mohutnosti téže duše, které tak mezi sebou souvisejí, že čin jedné probouzí druhou k činnosti. *b*) Um se spojuje s představou smyslnou, fantasií obnovenou, a s předmětem, fantasií představovaným. Neboť fantasie a um jsou různé mohutnosti téže duše, podstaty jednoduché. Proto předmět, který jest skrze představu smyslnou v duši, pokud smyslně poznává, je také dostačně přítomen téže duši, pokud umem poznává, tak že se může skrze představu smyslnou spojiti s předmětem. *c*) Um chápe za přispění představy smyslné předmět ideálně. Neboť představou smyslnou určen k činnosti prokazuje se um činným, an od toho, co se jeví, obrací se k tomu, co jest, od zjevu předmětu k jeho bytnosti, která zjevu odpovídá, od hmoty k údobě, formě, od zevnějšku k nitru, od slupky k jádru; co jest v předmětě mohoucně pomyslno, činí um skutečně pomyslným, jako světlo činí předmět, jenž může býti ozářen, jenž v sobě chová zárodek ozáření, skutečně ozářeným. Bůh učinil věc hmotnou podle své myšlenky; bytnost věci, která jest v myšlence, tedy bytnost pomyslnou učinil skutečnou a spojil se hmotou, tak že bytnost skutečná svědectví dává o bytnosti pomyslné, která jí odpovídá a která jest ve věci hmotné mohoucně, zárodečně; člověk má od Boha um, který se podobá umu Božímu a který jest schopen bytnost pomyslnou, ve věci hmotné mohoucně obsaženou, odtáhnoti od hmoty a učiniti skutečně pomyslnou a odhaliti takořka bytnost, kterou věc skutečně má, ne však jako jedinečnou, nýbrž jako obecnou, jiným věcem téhož druhu společnou. Tato abstrakce jest první dobou činnosti nadsmyslně poznávací a přísluší umu, pokud jest činným. V druhé době připodobňuje se um, pokud jest trpným, k bytnosti předmětu pomyslné, tak že se stává podle své přirozenosti touto bytností; tato pomyslná údoba umu a prostředně duše, umem opatřené, jest poznávací obraz pomyslný vtištěný. Ve třetí době tvoří um, pokud jest trpným, obraceje se k bytnosti odtažené, skrze vtištěný obraz vytištěný, jenž vtištěnému odpovídá, pojem, jakési slovo vnitrné, pomyslné, ve kterém (ne skrze který) bytnost předmětu od duše přímo se poznává, tak že obraz vytištěný není prostředkem, o kterém by duše dříve věděti musila, aby teprv z něho souditi mohla na předmět. Obraz tento vytištěný jest činem umu, tedy také duše, činem vtomným a poznávacím, jest případkem duše nehmotným, na přirozenosti duše účastenství majícím. K utvoření pojmu přispívá představa smyslná, poskytujíc umu látku činnosti a jsouc jeho nástrojem.

Logika formálná vyšetřuje formy pojmů.

Pojmy takto přímým poznáním utvořené činí um předmětem svého poznání zpětného a shledává, že předmět má ve skutečnosti věcnou jsoucnost a bytnost, v mysli však jsoucnost a bytnost pomyslnou, ideálnou. Tak vzniká pojem věcný, ve kterém um představuje předmět, pokud jest o sobě, a pojem logický, ve kterém um představuje předmět, pokud jest v mysli. Pojem logický umem jest vztahován k pojmu věcnému a o něm buď kladen anebo zapírán. Tak vzniká soud samozřejmý, jehož látkou jsou pojmy.

Logika formálná vyšetřuje formy soudů.

Rozum, od umu toliko vztažně, virtuálně rozdílný, spojuje soudy v úsudek podle forem, jež vyšetřuje logika formálná, aby rozšířil obor poznání pomyslného, aby vypátral pravdy, jež nejsou člověku samozřejmé, aby člověku zjednal poznatků, jež přesahují zkušenost. Nejprve vychází rozum a posteriori, t. j. od zkušenosti, aby z následku usoudil důvod, z účinku příčinu; načež vrací se opět od důvodu k následku, od příčiny k účinku, aby vyšetřil, zdali prvá cesta byla pravá, aby z důvodu ještě lépe poznal následek, z příčiny účinek, kterážto cesta druhá, návrat, se zove apriorická.

K pomyslnému poznání, jehož vývoj byl právě naznačen, jest umu potřebí držebnosti prvotí (habitus principiorum) a sice držebnosti základních pojmů a zásad.

Pojmům složeným slouží za podklad pojmy jednoduché a všeobecné: bytost, přirozenost, jsoucnost, kon, mohoucnost, podstata, případek, příčina atd.; ony se zovou odvozené, tyto základné; v oněch myslíme předměty, ke kterým se vztahují, určitě, v těchto neurčitě. Poněvadž od neurčitých pojmů postupujeme k určitým, nemohli bychom tvořiti určitých, kdyby nepředcházely neurčité; tyto tedy musí býti dříve v našem umu. Což nám potvrzuje zkušenost, když pozorujeme dítě, ano si teprv tvoří první pojmy. Musí tedy um od přirozenosti býti schopen a nakloněn, jakmile počíná býti činným, pojmy základné od smyslných zjevů odmysliti a jimi předměty samy, jako věci samy o sobě mysliti, aby mohl postoupiti ku pojmům složeným, jimiž by předměty myslil určitě. Tato přirozená schopnost a náklonnost ke tvoření pojmů základných se zove držebností pojmů základných. Nejsou však pojmy základné v umu skutečně; um jest schopen a nakloněn jimi předměty vždycky skutečně mysliti, kdykoli jich potřebuje, aby utvořil o předmětech určité pojmy. Nemyslí však um pojmy základné jako odtažité a všeobecné, jakými samy o sobě jsou, ale jako neurčité, pokud se předpokládají k utvoření pojmů určitých. Aby je um myslil jako odtažité a obecné, musí rozložiti

pojmy určité v součastky, až dospěje k pojmům nejjednodušším, kterých se stává vědomým jako pojmů, jež samy o sobě jsou nejjednodušší a nejobecnější.

Od pojmů základných přejde um přirozeně a nutně k zásadám, poněvadž na oněch nemůže přestati, poněvadž poznání se uzavírá a dokonává v soudu. Aby souzení naše spočívalo na pevných základech, musí býti soudy, jež nelze dokazovati a jež jsou tak samozřejmy, že nepotřebují žádného důkazu. Takové soudy se zovou zásady, principia per se nota, samozřejmé. Jim za látku slouží pojmy základní, jejichž sestavením a porovnáním vznikají zásady samozřejmé; ku př. z pojmu příčiny a účinku vyplývá soud: každý účinek má svou příčinu. Zásadami samozřejmými jsou podmíněny všeliké důkazy, poněvadž jinak dokazování by nemělo konce a my bychom nikdy nebyli ukojeni; proto musí býti před dokazováním v našem umu zásady samozřejmé, což také dokazuje zkušenost. Odtud vysvítá, že musí um míti od přirozenosti schopnost a náklonnost, aby tvořil, jakmile začne mysliti, z pojmů základných zásady samozřejmé, že musí míti držebnost zásad dílem theoretických, dílem praktických. Umu nejsou zásady skutečně vtomny, ale toliko držebně, jelikož jest schopen a nakloněn jimi mysliti, kdykoli vyžaduje potřeba našeho poznání nadsmyslného; aniž záleží jejich držebnost v tom, aby je um myslil rozvinutě jako věty všeobecné; myslí je spíše zavinutě, jelikož jsou ve všech výkonech myslivých obsaženy jako pravidla. Cestou teprv zpětnou, když rozebereme své důkazy, stáváme se vědomými zásad jako vět obecných, všelikému důkazu za základ sloužících.

Spočívá tedy na držebnosti základných pojmů a zásad všeliké myšlení naše, jež se děje tvořením pojmů určitých, soudů samozřejmých a úsudků, jež netoliko se odnášejí ke zkušenosti, ale také ji přesahují.

Držebnost prvotí, umu našemu vrozená, jest přirozeným světlem rozumu lidského. Avšak poněvadž tyto prvotě jsouce věčny a nutny, mají svým posledním a nejvyšším důvodem rozum Boží čili Boha sama, jenž je ve světě od sebe stvořeném projevil, tak že abstrakcí jejich dobýváme ze smyslných zjevů, jest veškeré myšlení lidské posléze podmíněno rozumem Božím, Bohem; tedy pouze prostředně, nepřímo lze Boha nazývati světlem rozumu našeho. Je tedy rozum náš účasten rozumu Božího, poněvadž jest obrazem jeho, od Boha stvořeným, a poněvadž prvotě, jejichž držebnost přísluší umu našemu, mají v Bohu svůj poslední základ.

Prvotním předmětem poznání pomyslného jest, poněvadž myšlení vychází od smyslné zkušenosti, pomyslné ve smyslném; pomyslné ve smyslném poznává um přímo skrze obraz vlastní; činností umu činného abstrahuje se obraz pomyslný z představy smyslné, a když um trpný sebe přizpůsobil k tomuto obrazu, poznává bytnost tělesa ve zjevu, který o bytnosti svědectví dává. Bytnost chápe um jako obecnou jako celému druhu, jemuž jedinečné těleso podřaděno jest, příslušnou; nechápe bytnosti tělesa jedinečného, pokud jest jedinečným, myslí si ji však bytností obecnou, druhovou a přimýšlí znaky případné, zjevy, ve formě pojmů představované, ke kterým se vrací, což úplně stačí ku pomyslnému rozeznávání jednoho jedince od druhého.

Přídružným předmětem našeho poznání pomyslného jest 1. duše každému vlastní, jejíž jsoucnost poznáváme umem, umovou činností zpětnou ze sebevědomí bez obrazu zprostředkujícího ve svých činech pomyslných, přímo bez úsudku; duše lidská sama sebe shledává jako příčinu svých činů pomyslných, přímou činností svou utvořených, vedle druhé příčiny, předmětu poznaného. Bytnost čili přirozenost duše své poznává člověk čině závěry z činů duševních, jež poznává vnitrnou zkušeností; toto poznání jest obecné a stává se jedinečným, připojuje-li člověk k obecné bytnosti duše činy její jedinečné, zkušeností vnitrnou známé.

Přídružným předmětem našeho poznání pomyslného jest 2. Bůh. Jsoucnost Boží usuzujeme ze tvorů dle zásady příčinnosti, platnost věcnou mající. Také bytnost Boží poznáváme ze tvorů, z dokonalostí jejich soudíce analogicky o dokonalosti Boží.

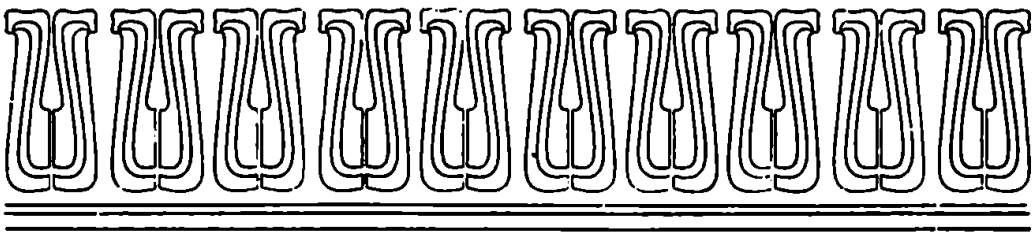
Přídružným předmětem našeho poznání pomyslného jest 3. řád náboženský a mravní, jež vyplývají z lidského poznání sebe, světa a Boha.

Tak daleko sahá poznání naše přirozené, jež se zdokonaluje ve vědách o člověku, světě a Bohu, ve vědách přírodních, historických a filosofických.

O našem poznání nadpřirozeném jedná bohověda nadpřirozená, katolická, jakož i o jeho poměru ku poznání přirozenému. Obojí bylo krátce naznačeno v úvodu a apologii této filosofie křesťanské.

IV.

METAFYSIKA OBECNÁ
ČILI ONTOLOGIE.



Postup od logiky k metafysice a té obecné.

Z logiky, která vyšetřuje správnost a platnost našich myšlenek, jsme poznali, že od svých myšlenek můžeme a musíme přejíti ke skutečnosti, která jest mimo naši mysl a myšlenkám našim odpovídá. Této skutečnosti důvody nejbližší poznati přísluší vědám zkušebným, kdežto důvody vzdálené, až i poslední jsou předmětem filosofie. Avšak skutečnost jest dvojí: jednu poznáváme jenom proto, abychom ji znali, druhou, abychom ji nejen znali, ale také abychom podle ní svobodně a mravně jednali. Onou se zabývá metafysika, touto ethika.

Dříve však než vyšetřovati budeme důvody skutečnosti v metafysikách o světě, duši lidské a Bohu, musíme poznati důvody obecné, na kterých spočívají důvody těchto metafysik, a sice v metafysice obecné, jež jest jakousi předmluvou k těmto třem metafysikám zvláštním.

Také vyžaduje metafysiku obecnou postup od logiky k metafysice. Neboť logika vyšetřuje obecné, t. j. jedno k tomu způsobilé, aby bylo v mnohých věcech a o nich vypovídáno, na př. člověk, pokud jest obsahem našich myšlenek. Obecninám logickým odpovídají obecniny ve skutečnosti, mimo mysl naši, které jsou předmětem metafysiky obecné.

Mluví tedy metafysika obecná o obecninách, pokud jsou mimo mysl naši, vyšetřujíc nejprve, kterak bytují, po té v čem záležejí. Že bytují, o tom nelze pochybovati.

Metafysika obecná, která se zove také ontologií podle hlavního předmětu, bytce (bytec τὸ ὄν, to, co jest), *ne*může *ne*přihlížeti ke skutečnosti, zkušeností poznané, *ne*má-li býti fantastickou.

Kterak bytují obecniny.

Obecnina, universale, znamená jedno, mnohým společné. Člověk jest, abych užil příkladu, obecninou, jelikož mno-

hým přísluší býti člověkem: Sokratovi, Ciceronovi a jiným. Jisto jest, že obecnina bytuje, jelikož Sokrata, Cicerona a jiné, kteří skutečně žili, nelze nazvati tím, co nebytuje. Kdo by obecninám odepříti chtěl jsoucnosti, musil by veškeré myšlení, také své prohlásiti prázdným a jalovým, musil by všecko, co se zove skutečným, také sebe pokládati za pouhé nic.

Nejde tedy o to, zdali obecniny bytují, ale kterak. A tu se potkáváme s třemi názory, dvěma výstřednými: nominalismem ve smysle širším a realismem přemrštěným, a jedním, střední cestou se ubírajícím: realismem mírným.

Dříve však než tyto tři názory vyšetříme a dokážeme, že ony dva jsou nepravdivy, tento pravdiv, znáti sluší způsoby, kterými obecniny uvažujeme.

Způsoby, kterými obecniny se uvažují.

Nejprve se uvažuje obecnina fysicky, t. j. pokud bytuje v jedinci. Řeknu-li: Sokrates jest člověk, vypovídám přísudek: člověk o jedinci, Sokratovi, kterýžto přísudek jest obecninou, mnohým společnou. Než ačkoli vypovídám soudem totožnost mezi Sokratem a člověkem, přece nepravím, že by Sokrates byl něčím obecným, co by mnohým bylo společno. Odtud vysvítá, že v Sokratovi má člověk nejen to, co na člověka připadá, ale také to, co jej činí jedincem, Sokratem, to, čím se liší Sokrates od jiného člověka, že tedy pozbývá v Sokratovi člověk rázu obecnosti.

Podruhé uvažuje se obecnina logicky, ne jak bytuje v jedinci a v něm jest zjednotlivena, nýbrž pokud jest obecnina, pokud jí mohou se státi účastnými mnohé věci, aby tvořily jednotu specifickou nebo rodovou. Na př. člověk se pokládá za druh, za přirozenost jednu, na které účastenství míti nohou všichni a jednotliví lidé jedineční, v jednotě specifické spojení. Podobně se pokládá živočich za rod. Obecnina, uvažovaná za jedno, vztahující se ke mnohým věcem, jež na ní mají účastenství a podle ní se zovou, jest formálná čili vztažná čili bytně idealná čili logická.

Po třetí uvažuje se obecnina metafysicky. Nemohli bychom obecninu chápati a uvažovati formálně a vztažně, kdybychom dříve nechápali a neuvažovali, co jest sama o sobě a v sobě. Na př. nemohli bychom říci, že obecnina člověk znamená přirozenost, jednotlivým lidem společnou, kdybychom dříve nevěděli, co tato přirozenost sama o sobě a v sobě jest. Obecnina takto uvažovaná, pokud vyjadřuje jakousi přirozenost, která výměrem se vykládá, na př. člověk jest živočich rozumný, zove se přímá čili metafysická čili základní.

Po čtvrté nevyjadřuje obecnina metafysická, přihlížíme-li toliko k ní, jako pochopené, nic jiného, než co jí přísluší podle vlastní přirozenosti, co jest v jejím výměru obsaženo: člověk jest živočich rozumný. Avšak přihlížeti lze též ke způsobu pochopení, abychom k obecnině metafysické přimyslili, že jest od jedinců abstrahována, abychom o ní nové přísudky vypovídali, pokud ji uvažujeme ve stavu abstraktním, na př. přirozenost lidská jest jenom jedna.

Po páté obecnina metafysická uvažovati se může buď konkretně jako podmět, formou opatřený, na př. člověk, anebo abstraktně jako forma bez podmětu, na př. člověčenství.

Znajíce patero způsobů, kterými obecnina se uvažuje, tážeme se, zdali obecniny bytují také věcně mimo naši mysl a kterak, který z oněch tří názorů jest pravdiv. Nominalisté přivlastňují obecninám v nominalismu jsoucnost pouze slovní a v konceptualismu jsoucnost pojmovou, ne také věcnou; realisté přemrštění totožní jsoucnost obecnin pojmovou a věcnou tvrdíce, že obecniny bytují věcně jako obecné; mírní realisté tvrdí jsoucnost obojí, ale pojmovou ve smysle jiném než věcnou. Posuzujíce tyto tři názory užijeme oněch rozdílných způsobů, kterými se obecniny uvažují.

Nominalismus obojí vyvrácen.

K nominalismu lnou: 1. Stoikové, 2. skeptikové a empirikové doby staré a nové, 3. Eunomius a jiní ariovci, 4. Roscellin, Abailard, Řehoř z Rimini, Okkam, Durand, Buridan, Biel, 5. Kant a kantovci.

Nominalisté se dělí na naprosté a relativné, na nominalisty v užším smysle a konceptualisty.

Nominalismus v užším smysle učí: 1. Bytnosti všech věcí hmotných jsou skrz naskrz jedinečny; poznání naše nadsmyslné končí v jedincích, kteří jsou jeho terminy, posledníky. 2. Původně označovala jednotlivá jména jednotlivé jedince poznané a postupným poznáním jedinců byla rozšířena na více jich, pročež se zovou obecnými, poněvadž se přivlastňují mnohým jedincům. Obecná jsou tedy jenom slova, obecnosti není ve věcech.

Důvody naprostého nominalismu jsou nepravdivy, tedy i jeho učení o obecninách.

Neboť 1. jedinečnost bytností hmotných se dá srovnati s jejich obecností; jedinečnost a obecnost mezi sebou si neodporují. Obecniny se uvažují nejen fysicky, ale také logicky a metafysicky.

2. Poznání naše nadsmyslné vychází od jedinců, smyslně poznaných, aby dospělo k jejich důvodům obecným, mysli, ne smyslu, přístupným; načež se vrací zpět k jedincům, aby je z důvodů obecných chápalo.

3. Jelikož slova, za která jediná pokládá nominalismus obecniny, jsou povahy smyslné, spočívá nominalismus na sensismu, nepravdivém názoru filosofickém; proto jest sám nepravdiv.

4. Slova jsou známkami pojmů. Tedy nemohou býti obecnými, nejsou-li obecnými též pojmy.

5. Nominalismus sám sobě odporuje. Neboť o jsoucnosti obecnin jedná rozumem, ne smyslem. Avšak rozumem nemůže býti nic stanoveno, není-li to dříve rozumem poznáno. Proto předpokládá nominalismus, že v mysli jsou pojmy obecnin. Nejsou tedy obecniny pouhá slova.

6. Stává-li se slovo obecným proto, že se vztahuje k více jedincům. označovati bude pouze tolik jedinců, co jich jest známo ze zkušenosti. Než obecným slovem označujeme netoliko jedince již známé, ale i vůbec bytující nám neznámé, ba i možné jedince téhož druhu. Tedy nejsou toliko slova obecná.

7. Tážeme-li se, proč jedince, který se nám naskytne z téhož druhu, označujeme týmže slovem, odpovídá nominalista: Poněvadž znamenáme, že jest jiným podoben. Avšak této podobnosti bychom neznamenali, kdyby ten jedinec neměl něco v sobě, čím jest podoben jiným, co nás pobádá, jej přičísti k témuž druhu.

8. Jsou slova jednovýznamná, na př, šelma, dravec, která znamenají jednu a touže bytnost ve více jedincích, na př. v kočce, psu anebo v orlu, sově, shledávanou a o nich vypovídanou. Avšak kdyby obecnost těchto slov nebyla také v těch jedincích, byla by všecka slova různovýznamná, znamenající různé bytnosti, k jakým slovům náleží na př. gallus, znamenající brzy ptáka, brzy obyvatele Francie. Musí tedy obecnost býti nějak ve věcech.

9. Není-li ve věci, co by odpovídalo obecnině, co tedy nás přimělo k tomu, abychom věc pojmenovali slovem, a tím právě jistým, určitým? Nominalista musí odpověděti: Pouhá libovůle nerozvážná. Pak ale nemá věda ceny.

Konceptualismus nominalismu přisvědčuje, že obecniny nebytují mimo mysl naši ve věci, ale jemu odporuje uče, že nejsou pouhá slova, jelikož v pravdě bytují idealně v mysli naší jako formy čili kategorie, kterým mimo mysl nic neodpovídá, leč množství jedinců. Věci jedinečné poznává prý mysl naše ideami obecnými, jež jsou buď vro-

zeny anebo do mysli vlévány činným umem odděleným anebo myslí, na věcech nezávislou, tvořeny. Bytnost věci hmotné jest prý věcně totožna s prvotěmi, věc zjednotlivujícími a tak určujícími, že je takovou, jakou jest, a ne onakou; mysl pak naše prý věc chápe jako obecnou oněmi ideami obecnými, abstrahujíc od prvotí zjednotlivujících, jež s věcí samou totožny jsou. Konceptualismem jest Kantův kriticismus, jenž učí, že mysli naší jsou vrozeny formy a priori, do kterých tištěny jsou předměty naší zkušenosti, aby se staly obecnými, že však o těchto obecninách rozum náš poznati nemůže, zdali jim odpovídají věci o sobě, čili nic, ačkoli svou přirozeností jsme nuceni tvrditi, že odpovídají.

Konceptualismus jest nepravdiv.

Neboť: 1. nerozeznává mezi obecninou logickou a metafysikou a nepřihlíží ku dvěma úvahám o metafysické obecnině; proto jest jeho výklad dvojsmyslný a chybný.

2. Není rozumno tvrditi, že něco jest naprosto ideálním, o čem v pravdě se tvrdí, že věcně a skutečně přísluší věcnému a skutečnému podmětu, mimo mysl bytujícímu. A zajisté o obecnině v pravdě se tvrdí, že věcně a skutečně přísluší věcným podmětům jedinečným, jako když se řekne: Sokrates jest člověk. Proto jest nerozumno tvrditi, že obecnina jest naprosto ideální.

3. Jako slova známkami jsou pojmů, tak opět pojmy známkami jsou věcí, a těmi přirozenými. Než známka přirozená, pokud jest přirozenou, nic nemůže míti, není-li to nějak ve věci označeno. Avšak obecnost přísluší pojmu, jako přirozené známce věci. Tedy musí býti obecnina nějak také ve věci.

4. Není-li pojem nějak obsažen ve věci, jest buď zevně vléván, anebo jest v nás ideou vrozenou, anebo vzniká tím, že smyslné dojmy tiskneme do forem čili údob, mysli naší a priori vrozených. Avšak žádný z těchto tří výkladů není pravdiv, jak dokazuje logika kritická. Tedy jest obecnina, jakou jest pojem, nějak obsažena ve věci.

5. Znamenáme, jak doznává konceptualismus, jedince, kteří mezi sebou se shodují, tak že téhož pojmu, obecniny, užiti můžeme o více jedincích poněvadž u nich shledáváme podobnost. Avšak podobnými bychom je neshledali, kdybychom v nich samých neznamenali, co týmže způsobem jest v nich všech a co vyjadřujeme týmže způsobem. Než v tom právě záleží obecnina. Tedy obecnina jest nějak také ve věci.

6. Kdyby obecniny nebyly nějak ve věcech, odnášela by se naše věda buď pouze k jedincům anebo pouze

k pojmům. V prvém případě nebyla by vědou nutnou a neměnitelnou, jelikož jedinci jsou podmíněni a měnitelni. V druhém případě nebyla by objektivnou, jelikož bychom nepoznávali v obecninách věci, nýbrž toliko své stavy subjektivné.

7. Pojem obecný chápe více věcí z důvodu obecného, a proto se tento důvod obecný přivlastňuje všem jedincům, kteří jsou v rozsahu pojmu. Avšak není-li obecnina nějak v jedincích, liší se jeden každý jedinec od druhého celou jsoucností a bytností svou a proto není v jedincích podobnosti, na které by se zakládala výpověď o nich jednovýznamná. Vypovídáme tedy pojmem o jedincích podobnost, která v nich není; je tedy myšlení naše nepravdivé. Proti tomu vzpírá se zdravý rozum.

8. Myšlením, jež se děje obecninami, působíme na věci samy, věci skutečné, jedinečné, jež naše působení přijímají a jím řízeny jsou. Nemohou tedy nebýti obecniny nějak ve věcech.

9. Konceptualismu právem se vytýká sensismus a empirismus, nepravdivé názory filosofické. Neboť nemají-li pojmy obsahu ideálného, jenž by o věci samé zprávy podával, není nadsmyslná stránka věcí smyslných mysli naší přístupna, není pro nás. Avšak není-li pro nás, pochybovati můžeme, že by věc smyslná takové stránky měla; tvrditi toliko lze, že věc smyslná má do sebe, co jest předmětem smyslů, zkušenosti zevnější.

10. Posléze není-li nadsmyslná stránka věcí smyslných mysli naší přístupna, kterak může mysl naše se povznésti ku poznání toho, co jest čiře nadsmyslno, co přesahuje naši zkušenost? Vždyť od věcí smyslných vyjíti musíme. Nemůžeme-li však věci čiře nadsmyslné poznati, můžeme o nich pochybovati a tvrditi toliko jsoucnost věcí smyslných.

Realismus přemrštěný vyvrácen.

Realismus přemrštěný, jsoucnost věcnou obecninám, jako obecninám přivlastňující, svým původcem má Platona, jenž obecniny jako obecniny pokládá za ideje, nad věci smyslům přístupné povýšené, jež tvoří zvláštní říši, od říše viditelného světa, věcí se zjevujících, oddělenou a věcně rozdílnou, za formy a bytnosti věcí smyslných, o sobě bez hmoty ostávající. Tak rozuměl Platonovi Aristoteles podle pravdy; s Aristotelem souhlasí sv. Tomáš a skoro všichni scholastikové. Sv. Augustin vykládá ideje Platonovy názorem filosofie křesťanské, který jest sice pravdiv, ale není Platonův. Výklad Aristotelův potvrzuje Ueberweg a jiní filosofové nového věku ve svých dějinách filosofie.

Názor Platonův není pravdiv.

Neboť 1. spočívá na nepravdivém základě. Plato učí formám čili ideám obecným, o sobě ostávajícím, od věcí smyslných odděleným, poněvadž se domníval, že věci smyslné, jsouce měnitelny a podmíněny, nemohou býti předměty vědy, jež jenom tehdy jest pravá, jedná-li o věcech neměnitelných a nutných. Proto soudil, že kromě věcí smyslných musí býti jiné věci obecné a nutné, o sobě bytující, by mohly býti předměty naší vědy. Než Plato soudí nesprávně. Neboť věda naše jedná netoliko o podstatách trvalých a nutných, ale také o případcích miznoucích a podmíněných. Proto jsou, soudíme-li podle Platona, od věcí smyslných oddělenými a o sobě ostávajícími netoliko formy podstatné, ale také formy případné. Avšak Plato s námi souhlasí, že forma případná nemůže býti o sobě ostávající.

2. Plato nerozeznává patřičně obecninu logickou a metafysickou a neuvažuje správně poměr obecniny k věci jedinečné.

3. Platonovy ideje jsou věčny, samy o sobě bytují a mají původ svůj od sebe samých. Tyto vlastnosti jsou nemožny, poněvadž ideje Platonovy nejsou v mysli Boží.

4. Plato klade do idejí čili forem oddělených vniterný odpor. Neboť jsou obecny a proto na nich účastenství míti mohou jedinci; ale zároveň jsou o sobě ostávající a mezi sebou rozdílné rozdílem nejen specifickým, ale také číselným, jsou jedinečné, tak že na nich jiné věci nemohou míti účastenství. Trpí tedy Platonovy ideje vniterným odporem.

5. Plato trhá bytnosti věcí od věcí a staví nad věci. Avšak bytnost věci musí býti ve věci, má-li věc bytovati.

6. Plato tvrdí, že věci světa viditelného mají účastenství na ideách, jež v nich se zrcadlí a na jevo vycházejí; skrze toto účastenství jsou věci tím, čím jsou. Avšak toto účastenství jest pouhé slovo, příliš nejasné, než aby nám vysvětlilo, kterak věci nabývají bytností, jež mají jsoucnost přesažnou, jež samy o sobě bytují.

7. Podle Platona nemáme vědy o věcech, ale o tom, co jest povýšeno nad věci a od nich jest odděleno a rozdílno. Tomuto důsledku se vzpírá rozum náš. Či snad poznávajíce ideje — předpokládáme, že je poznáváme, ač způsob, jakým podle Platona je poznáváme — jest prapodivný, nabýváme vědy o věcech z podobnosti, která jest mezi věcmi a ideami? Avšak podobnosti znamenati nemůžeme, jestliže jsme dříve bytností věci nepoznali; neboť porovnati můžeme věc a ideu, víme-li, co jest věc a co idea. Než

poznáváme-li věci z bytností, které samy v sobě mají, máme již pojem o nich a idejí přesažných nepotřebujeme, abychom si teprv pojem o nich udělali.

8. Plato zbavuje nás předmětů poznání. Neboť naše poznání odnáší se ku věcem smyslným hlavně proto, abychom poznavše jejich bytnost dospěli správným usuzováním ku poznání jiné věci nadsmyslné. Poznání však věci kterékoliv děje se poznáním bytnosti téže věci příslušné a vtomné, nikoli poznáním bytnosti, která jest mimo věc. Než podle Platona nejsou předmětem našeho poznání vtomné bytnosti věcí smyslných, nýbrž formy, od věci smyslných oddělené a rozdílné, jejichž poznáním nemůže se uskutečniti rozumové, nadsmyslné poznání věcí smyslných. Proto chápeme věci smyslné jenom smyslem, chápeme jejich zjevy, ne také jejich bytnosti. Proto nechápeme ani jiných věcí nadsmyslných.

Přemrštěný realismus Platonův doznal mnohých změn, z nichž pojednáme novověký ontologismus a pantheismus realistický, minouce novoplatonismus, empirický realismus Gilberta Porretána a formalismus Skotův.

Ontologové učí, že obecniny jsou ideje čili formy údoby v mysli Boží bytující, jež mysl naše přímo nazírá a jež předměty jsou vědění našeho. Kromě Malebranchea a Gerdilia přejí ontologismu Vercellone, Milone, Fabre, Sans-Fiel a jiní.

Avšak 1. ontologismus jinam zabíhá neodpovídaje na otázku, zdali a kterak obecniny bytují ve věcech. Neboť má se naznačiti povaha jsoucnosti, jež přísluší obecninám, kterými bytnosti věcí smyslných vnitrně jsou určeny samy v sobě, kterými tyto bytnosti se mezi sebou rozeznávají a které jsou terminem, posledníkem našeho vědeckého poznání. Avšak ontologismus pokládaje obecniny za ideje Boží mluví o nejvyšších zevnějších a vzorných principech věcí, ale ne o vnitrných, soustavných

2. Obecnost logickou totožní s obecností metafysickou, ač přece jest jisto, že co jest obecno v mysli, nelze zaměniti s tím, co jest obecno ve věci. Toto zaměnění působí, že ontologové nejsou daleci pantheismu, podle něhož ideje Boží tvoří samu přirozenost věcí druhovou.

3. Ontologismus činí kladné soudy naše buď nemožnými anebo nepravdivými. Neboť naše soudy kladné jsou proto pravdivy, že pravdiva jest totožnost mezi podmětem a přísudkem. Avšak obecnina se vypovídá o jedinci, na př. Sokrates je člověk. Proto podle ontologismu vypovídá se totožnost mezi jedincem a ideou Boží, což jest buď nemožno, jelikož člověk sám svými silami

nemůže přímo nazírati ideje Boží, anebo nepravdivo, jelikož totožnost nepoznanou pokládá za poznanou.

4. Pokud na zemi žijeme, víme ze zkušenosti, že idejí Božích nenazíráme přímo aniž nazírati můžeme, jelikož máme tělo. Odporuje tedy ontologismus zkušenosti, nezbytnému zřídlu našeho poznání.

5. Praví-li ontolog, že člověk nazíraje ideu Boží nechápe ji samu, ale předmět, jenž jest jí představován, veta jest po ontologismu; je-li pravda, co praví ontolog, nabízí idea Boží toliko mysli předmět, aby ho chápala obecně, ale netvoří předmět sám obecný. Tu však stává se ontolog ontologismu nevěrným, přivlastňuje ideji Boží úlohu nástrojnou a nevysvětluje obecnost našebo poznání.

Realismus pantheistický přisuzuje obecnině věcnost a zamítá rozdíl mezi idealným a věcným; idea jest prý věcnost sama, ano jediná věcnost, jelikož vše, co jest anebo býti může, jsou různé projevy, jimiž bytec čili idea čili absolutné se rozvíjí a určuje, tak že absolutné jest přírodou, pokud sebe klade mimo sebe, a jest duchem, pokud vědomím samo k sobě se vrací a sebe poznává. Jedinec jest prý výjevem obecného, absolutného, božského; Bůh jest jednotou obecného a jedinečného a rozlišuje se v přírodu, ducha viditelného, a v ducha, přírodu neviditelnou. Rozmanitě pěstují realismus pantheistický Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel a jiní.

Z důvodů mnohých, jež vyvracejí realismus pantheistický, buďtež uvedeny dva:

1. Realismus pantheistický odporuje sebevědomí. Neboť ze sebevědomí vysvítá rozdíl mezi subjektivným a objektivným, idealným a realným; soudy naše, které z pojmů, idejí, skládáme, nejsou vždycky pravdivy, poněvadž se neshodují vždycky s objektivností, realností. Není tedy subjektivné a objektivné totéž, jelikož kdyby jedno s druhým bylo totožno, nemohlo by nikdy jedno druhému odporovati.

2. A kdyby bylo idealné realným a kdyby realné bylo samo bytí neurčité, jež prý v první době jest samo nebytí, trnouti musíme nad touto nestvůrou, o které se tvrdí, že bytuje a že se postupně vyvíjí v různých rodech, druzích a jedincích, a která zároveň nebytuje, poněvadž se o ní praví, že nemá určité přirozenosti, kterou by míti musila, kdyby skutečně bytovala. A tato nestvůra jest v realismu pantheistickém absolutná, jest božství! Není věru Bůh takovým, jakým Jej líčí pantheismus pantheistický, nesmyslům střeštěným učící; není bytostí obecnou, ale svrchovaně jedinečnou; není bytostí naprosto odtažitou, ale

svrchovaně určenou; neurčuje se teprv ve přírodě anebo v duchu, ale jest sám v Sobě a skrze Sebe naprosto a od věčnosti určen; není přírodou, není duchem stvořeným, ale příčinou, od účinku věcně rozdílnou; příroda není duchem viditelným aniž duch přírodou neviditelnou, ale oba mezi sebou se různí věcně a podstatně.

Realismus mírný pravdiv.

Jak bylo dokázáno, pravdě odporuje i nominalismus, jenž obecninám přivlastňuje jsoucnost buď pouze slovní anebo také pojmovou, ne také věcnou, a jenž končí skepticismem a nihilismem, i realismus přemrštěný, jenž obecninám přivlastňuje jsoucnost věcnou, ji totožní se jsoucností idealnou, pojmovou, a jenž končí pantheismem. Jelikož oba názory nepravdivé jsou výstředné, musí pravda býti ve středu, kterým se ubírá realismus mírný, který spojuje to, co pravdivého jest v nominalismu, s tím, co pravdivého jest v realismu přemrštěném, a varuje se bludů, do kterých upadly oba názory výstředné. Realismus mírný, jenž naprosto se liší od Comte-ova realismu positivistického čili materialistického, jest založen od Aristotela, dále vyvinut od sv. Tomáše Akv. a stále obhajován od filosofů křesťanských.

Realismus mírný tvrdí s nominalismem, že obecnina logická jest bytec idealný, jenž nebytuje věcně mimo mysl, ale odporuje nominalismu, jenž ve skutečnosti, mimo mysl nic neshledává, co by obecnině logické odpovídalo. S realismem přemrštěným tvrdí, že obecnina metafysická bytuje věcně mimo mysl, ale jemu odporuje učícímu, že jest totožna s obecninou logickou, že bytuje toliko v Bohu anebo že jest jediným podmětem o sobě ostávajícím, zároveň idealným a věcným. Nauka realismu mírného o věcné jsoucnosti obecniny metafysické v jedinci spočívá na tom, že poznáním je tvořen v poznávajícím obraz o poznaném netoliko od poznávajícího podmětu, ale také od poznaného předmětu a sice po způsobu poznávajícího; z tohoto děje nepopíratelného jde na jevo, že obecnina, kterou ten obraz jest, musí býti nějak v předmětu a že musí býti věcný rozdíl mezi obecninou metafysickou a obecninou logickou, mezi obsahem a formou obecniny.

Obsah pojmu obecného čili obecnina přímá, metafysická má jsoucnost věcnou ve všech jedincích, ku kterým se odnáší pojem; neboť v pojmu myslím soustavnou bytnost jedinců, která je stejná ve všech jedincích, ku kterým se odnáší pojem; proto jest obsah pojmu obecného v kaž-

dém jedinci skutečně a sice srostitě, ne odtažitě, jest srostlý s prvotěmi zjednotlivujícími, ne odtažený od nich. Teprv mysl odtahuje onen obsah od těchto prvotí, uděluje jemu formu obecnosti a činí z obecnosti přímé, metafysické obecninu zpětnou, logickou. Formu obecnosti má pojem v naší mysli, ne však předmět sám ve skutečnosti, mimo mysl; neboť ve skutečnosti jsou jedinci. Pročež jest obecnina ve věci mohoucně a základně svým obsahem, v mysli skutečně svou formou. A jako mysl obecninu od prvotí zjednotlivujících odtáhla, tak opět ji odtaženou ku všem jedincům, jejichž bytností soustavnou jest, odnáší, jí všecky jedince takové podřaďuje a ji má přísudkem, který platí o všech těch jedincích.

Je tedy obecnina přímá, matafysická bytec věcný, ovšem ne prostě, ale vztažně, poněvadž se vztahuje k ideji, podle které věc byla stvořena; obecnina zpětná, logická jest bytec idealný, ovšem ne prostě, ale vztažně, poněvadž má svůj základ ve věci, poněvadž jejím obsahem jest obecnina přímá.

Tento názor mírného realismu jest potvrzován dvěma pravdami nepopíratelnými, jež platí na př. o větě: Sokrates jest člověk. 1. Obecnina jest věcně a vpravdě v jedincích před naším myšlením. 2. Obecnina činí bytnost jedinců samých. Je také potvrzován rozdílem mezi pojmem věcným a v užším smysle logickým. Všecky pojmy jsou sice logické, majíce jsoucnost v mysli. Obsahem jsou však pojmy věcné, vyznamenávají-li předměty, pokud jsou o sobě, mimo naši mysl, logické v užším smysle, pokud jsou v naší mysli. V soudu: Sokrates jest člověk jest člověk obecnina, pojem v u. s. logický; v soudu: Člověk jest živočich rozumný jest člověk obecnina, pojem věcný. Obecniny jsou tedy jednak logické v u. s., jinak věcné.

V čem záležejí obecniny?

Ze zkušenosti víme, že věci skutečně bytující něčím jsou, t. j. bytnost mají, že se dělí na rody, že působí. Tedy jak nás učí mírný realismus, při jsoucnosti obecnin vyložený, jejich obecniny se těší z bytnosti, různým rodům jsou podřaděny, poměrem příčinnosti k sobě se mají. V těchto třech částech pojednává se bytnost přesažná, transcendens, t. j. nad všeliké rody a druhy povýšená, která jest posledníkem, ku kterému dospíváme rozebírajíce své pojmy; rody bytců vyšetřují se nejvyšší; příčiny zkoumají se vůbec.

V první části tak se jedná o přesažnostech bytnosti, že se rozebírá nejprve bytec, pak jeho přívlastky, posléze

jeho dokonalosti. V první hlavě, o bytci jednající, vyšetřuje se jeho povaha, pak jeho bytnost a jsoucnost, posléze jeho skutečnost čili kon a mohoucnost.

PRVNÍ ČÁST.

O přesažnostech bytnosti.

HLAVA PRVNÍ.

O bytci.

ČLÁNEK PRVNÍ.

O povaze bytce.

Bytec, ens, ve smyslu podstatného jména pochopený, je to, co jest, buď že se těší ze skutečné jsoucnosti anebo se netěší. Pojmem bytce počíná naše myšlení přímé a končí zpětné. O něm nemáme vědomí při myšlení přímém, ač skrze něj a v něm věci poznáváme; teprv myšlením zpětným vědomí o něm nabýváme. Bytec jest všecko, co jest, byť i to bylo pouze možné, byť i to byl případek, kdežto bytost znamená, co jest skutečno a co podstatou. Nemluvíme zde o bytci, ve smyslu participia pochopeném, o tom, co jest skutečno; takový bytec se zove věc, ačkoli mnohdy se zaměňují bytec, ve smyslu podstatného jména pochopený, a věc.

Vyšetřujíce povahu bytce přihlížeti budeme k Bohu, aby vysvitlo, že mezi bytcem a Bohem není totožnost.

Pojem bytce jest *1. a.* nejobecnější. Neboť všem věcem přísluší, aby byly, buď že jsou skutečny anebo pouze možny.

Jenom prosté nic vyloučeno jest z rozsahu bytce; neboť nemá obsahu, není pojmem; my si nic myslíme skrze pojem bytce jako pojem, zapírajíce něco a kladouce nic. Hegel prosté nic a nejobecnější pojem bytce pokládá za prostě totožné a zároveň za prostě protivné.

Hegelovi odporujíce proto, že mluví holý nesmysl, tvrdíme, že to, co jest něčím, může býti ničím *a*) ve smysle vztažném. Rostlina v jedné příčině jest něčím, pokud jest podstatou hmotnou, prvoť života vegetativného v sobě mající; ale v jiné příčině jest ničím, pokud není opatřena

smyslem, jehož nevyžaduje přirozenost její, anebo pokud případně listů, jež má míti, nemá. Onen nedostatek jest negativný, tento privativný. *b*) Shledáváme pospolu něco a nic v bytci, který má sice bytnost úplnou, ale ne dokonalou, jako na př. u dítěte, jež tělesně a duševně má se vyvinouti, aby se stalo dokonalým; k dokonalosti, která ještě není, se vztahuje bytnost úplná. *c*) Případek jest něčím, lne-li ku svému podmětu; jest přirozeně ničím, nelne-li k němu. Proto se vztahuje přirozenou nutností případek ku své podstatě.*) *d*) Účinek jest něčím, působí-li jeho příčina; jest ničím nepůsobí-li. Proto se vztahuje účinek přirozenou nutností ku své příčině.

Odtud vysvítá, že nepravdivě smýšlí netoliko Hegel, ale také Herbart, jenž z pojmu bytce vylučuje všeliký zápor a vztah. Mezi výstředným smýšlením Hegelovým a výstředným smýšlením Herbartovým o něčem a ničem ubírá se křesťanská filosofie střední cestou, pravdivou.

S nepravdivým názorem o bytci a ničem souvisí nepravdivý názor o božství. Podle Hegela jest nejobecnější pojem bytce, s prostým ničím prostě totožný a zároveň jemu prostě protivný, absolutný, božský; podle Herbarta jest každý bytec všelikého záporu a nutného vztahu k zevnějšku prostý, a proto absolutný, božský.

Odmítnuvše Hegela a Herbarta vyložme blíže nic.

Nic zapírá buď toliko jsoucnost, na př. zde nelze nic viděti, buď také možnost něčeho, na př. železné dřevo není nic. Jelikož jediné to, co jest, má znaky, jimiž může býti představováno, nemůže býti nic představováno samo sebou, znaky, kterých nemá; musí býti nic chápáno odmítnutím toho, co jest. Poněvadž mysl, myslíc nic, něco myslí, musí nic mysliti jako nějaký bytec, ne sice věcný, ens reale, nýbrž čistě pomyslný, ens rationis, jemuž neodpovídá nic věcného ani možného ani skutečného, a jakým jest nemožná idea, na př. hranatý kruh, a vztah čistě logický, na př. totožnost věci se sebou samou. Nic, bytec čistě pomyslný, má svou bytnost celou od mysli, která je sobě představuje jako něco, která sice nepokládá nic za něco, ale přece aby si je představovati mohla, aby nic nemohla učiniti podmětem nebo přísudkem soudu, si nic myslí jako něco.

b) Jelikož s obecností souvisí nutnost, jest pojem bytce všem věcem nutný, bytný; neboť všem věcem nutně náleží, aby byly.

*) O trvání případku v eucharistii jedná metafysika obecná později v nauce o případcích.

Nemusí však všecky věci býti ve skutečnosti, jak víme ze zkušenosti; mnohé věci mohou bytovati jenom v mysli. Avšak všecky věci nemohou bytovati jenom v mysli, poněvadž mysl a podmět mysli musí bytovati ve skutečnosti. Všecky věci musí bytovati aspoň v mysli; toliko některým přísluší bytovati také ve skutečnosti.

Z těchto některých věcí musí jenom jedna bytost nevyhnutelně bytovati, Bůh, Jehož bytnost jest zároveň jsoucnost, Jenž myslí sám Sebe a všecky věci, jak toliko možné, tak i skutečné Jenž jest Svá vlastní mysl. Ale bytnost člověka nebo jiných bytostí stvořených nechová v sobě nutně jsoucnost skutečnou. Bůh Si od věčnosti člověka a jiné bytosti stvořené myslí a mysliti musí, tak že všem věcem přísluší nezbytně jsoucnost ideálná; ale nutně nemusí tvorové bytovati skutečně, jak nás učí zkušenost. Podobně pravíme, že idea básně bytuje v mysli básníkově a že nemusí bytovati skutečně mimo mysl.

Proto mylně se domnívá Herbart, že bytec jest něco na sobě spočívajícího, jelikož jediný bytec, Bůh, na sobě spočívá, ostatní pak bytce spočívají na Bohu jsoucností svou jak idealnou tak skutečnou.

c) Pojem bytce není obecný a bytný různovýznamně, aequivoce. Neboť bytcem není Bůh a tvor, těleso a pouhý duch, nerost a živok, rostlina a živočich, zvíře a člověk, podstata a případek, jako se zove na př. psem jisté zvíře a jistá hvězda. Tu jest pes pouhé slovo, jež má různý význam, odnášíme-li je brzy ke zvířeti, brzy ku hvězdě; není žádným pojmem Bůh a tvor atd., bytci netoliko se zovou, ale také jsou; o čemž není žádné pochybnosti.

Je-li různá významnost vyloučena, zdaž přisoudíme pojmu bytce významnost jednostejnou při Bohu a tvoru, podstatě a případku, či toliko analogickou?

Pojem bytce není jednovýznamný, univocus, jako jest na př. pojem plazu, odnášíme-li jej brzy k ostrovidu, brzy k ještěrce, kterým oběma přísluší, v témže, jednostejném významu býti plazem; nejsou Bůh a tvor, podstata a případek druhy, podřaděné bytci, jako rodu.

Neboť jsou sice všecky věci pravdivě a ve smyslu vlastním bytci, než bytí samo jest v nich jiné. Bytí konečné jest pravdivé a pravé bytí, jako bytí nekonečné, bytí případné jest pravdivé a pravé bytí, jako bytí podstatné; než samo bytí konečné jest jiné než nekonečné, samo bytí případečné jest jiné než podstatné, jelikož bytí samo dotýká se a dotýkati se musí vnitrně všech rozdílů mezi bytcem nekonečným a konečným, podstatným a případečným, mají-li něčím býti, nemají-li býti prostým ničím.

Má-li příslušeti obecný pojem mnohým jiným jednovýznamně, musí býti tento pojem mimo rozdíly, kterými mnohé jiné, o kterých se vypovídá, mezi sebou se liší, které se jeho samého nedotýkají a které k němu, jako rodu přistupují, aby s ním činily druhy. Avšak k bytí nepřistupují rozdíly: konečné a nekonečné, případné a podstatné, jako k rodu; v bytí konečném chápeme totéž bytí, jež si také v bytí obecném myslíme, způsobem určitějším. Jako bytí konečné a bytí nekonečné mezi sebou se různí v těchto svých tvarech určitějších, tak se různí mezi sebou ve svém bytí obecném; rozdíly jejich jsou v rozsahu bytí obecného.

Z toho všeho vysvítá, že bytí o věcech určitých se nevypovídá jednovýznamně, nýbrž analogicky. Než která analogie zde platí?

Poprve vypovídá se o všech věcech bytí analogií přivlastňovací synekdochickou (analogia attributionis secundum denominationem propriam), která záleží v tom, že pojem bytce jest v Bohu a tvoru, podstatě a přísudku vnitrně, a vlastně, ale v jedné věci naprosto, ve druhé závisle, relativně.

Podruhé vypovídá se o všech věcech bytí analogií metaforickou (analogia proportionis), která záleží v tom, že jedna věc je podobna druhé.

Analogie metonymická (analogia attributionis secundum denominationemi (mpropriam) zde platnosti nemá, poněvadž o tvoru a případku vypovídá se bytí ve smysle vlastním, jako o Bohu a podstatě.

S analogickou obecností souvisí přesažnost. Pojem bytce jest přesažný, transcendens, jelikož přesahuje všeliký rod, sám rodem, ani nejvyšším nejsa.

V této příčině liší se pojem bytce od pojmu Boha jenž jest jedinečný, jenž jest analogický, t. j. podle analogie tvorů učiněný, jenž jest přesažný. an přesahuje naši chápavost, ne sice úplně, ale tak, že nemůže obsah jeho být od nás dosti určen.

2. a. Pojem bytce jest nejjednodušší, ježto v sobě chová jeden znak, ze žádných částí nesestávající; kterážto jednoduchost se zove logická, podstatně se lišící od fysické, kterou shledáváme u duše, a od metafysické, která Bohu jedinému přísluší. O jednoduchosti bude později jednáno.

Mylně přivlastňuje Herbart každému bytci jednoduchost naprostou, metafysickou.

b. Pojem bytce sám o sobě jest naprosto neurčit. Nedostává se jemu určitého obsahu ani z něho samého, ani z mysli naší, ale z věcí skutečně bytujících, jež nám,

obsah jeho určujícím, poskytují prvoť látkovou. Bytec, jsa neurčit, není ani prostým ničím ani bytostí naprostou.

Chybuje tedy filosofie neprávě idealistická, že pojem bytce určuje z něho samého a z mysli lidské, že jej totožní s pojmem ničeho a s pojmem bytosti naprosté. Rozdíl mezi bytcem a ničím byl již dříve naznačen. Podobně nelze zapříti rozdíl mezi obecným bytcem odtažitým a bytostí naprostou. Neboť kdežto pojem bytce obecného potřebí má, bychom jej určili z věcí skutečně bytujících, má bytost naprostá nekonečný obsah sama ze sebe a od sebe. My ovšem jsoucnost a bytnost bytosti naprosté svou myslí blíže určujeme podle věcí skutečně bytujících, poněvadž podle zásady příčinnosti soudíme z věcí stvořených na původce a dokonalosri původcovy si představujeme methodou kladu, záporu a zveličení, řídíce se dokonalostmi věcí stvořených. Ale shledáváme, že jsoucnost a bytnost bytosti naprosté nezávisejí ani na věcech stvořených skutečně bytujících ani na mysli naší, že naše poznání bytosti naprosté, jakkoli pravdivé, jest pouze analogické a nevyrovnané a že rozum náš sám sebou nemůže vystihnouti bytnosti bytosti naprosté, nekonečné, poněvadž jest vztažný, konečný.

3. Pojem bytce lze vyměřiti pouze slovně, nikoli věcně. Neboť *a.* výměr věcný rozkládá znaky pojmu; avšak pojem bytce chová, jsa nejjednodušší, ve svém obsahu jenom jeden znak a ten prostě jednoduchý, ano jest tímto znakem samým. *b.* Výměr věcný podřaďuje pojem pojmu vyššímu, rodu, a rozeznává jej od jiného pojmu souřadného rozdílem druhovým; avšak pojem bytce, jsa nejobecnější, není podřízen rodu a chová ve svém rozsahu rozdíl druhový, *c.* Pojem bytce proniká všemi pojmy, proto žádným nemůže býti vyměřován. *d.* Ani výměr ze vzniku nemá platnosti o pojmu bytce, t. j. toho, co jest, ne toho, co vzniká.

Aniž má potřebí výměru věcného pojem bytce, pojem samozřejmý.

Proto stačí výměr slovný, jediný možný: Bytec je to, co jest. Abychom pak rozuměli bytci nejobecnějšímu, přidejme: buď že se těší ze skutečné jsoucnosti anebo se netěší.

V této příčině liší se pojem bytce od pojmu bytosti naprosté, Boha. Neboť tento pojem ve filosofii schopen a potřeben jest výměru věcného, který takto zní: Bůh jest bytost seboucí, ens a se. Tento výměr jest věcný, ježto se tvoří zkoumáním věcí, skutečně bytujících, označuje bytost skutečně bytující, v sobě známku chová, kterou Bůh ode

všech věcí skutečných a možných se liší, a je takový, že z něho dají se odvoditi všecky přívlastky Boží. Než porovnáme-li výměr Boha s výměry věcí stvořených, jest onen analogický, poněvadž Bůh není rodu, pojmu jednovýznamnému, podřaděn aniž nějakému druhu, věci stvořené, souřaděn.

Ale výměru genetického není pojem Boha schopen, jelikož Bůh jest od věčnosti a bez konce trvá stále týž ve Své bytnosti.

4. Z pojmu bytce vyplývají čtyry zásady ontologické, o bytnosti a jsoucnosti věcí platící, jelikož v každém bytci jest bytnost a jsoucnost.

a. Zásada totožnosti: Každý bytec je to, co přináleží k jeho bytnosti; každý bytec jest bytující. Ve výměru bytce klade se bytec sám sobě rovným; proto vypovídá první zásada ontologická totožnost bytce se sebou samým.

b. Zásada protikladu: Žádný bytec není to, co nepřináleží k jeho bytnosti; žádný bytec není nebytující. Položme do výměru dva zápory, smyslu jeho neměníce: Žádný bytec není to, co není; jako z výměru kladného vychází zásada totožnosti, tak opět z výměru záporného zásada protikladu.

c. Zásada o vyloučeném třetím: Každý bytec má bytnost a jsoucnost buď toliko ideálnou anebo také skutečnou; nic třetího není možno. Vyjmeme-li jednoho bytce, Boha, jenž musí míti bytnost a jsoucnost jak ideálnou, tak také zároveň skutečnou, má-li býti nějaký bytec, tak že obojí ideálná a skutečná jest v Něm totožná: jest každý jiný bytec sám sebou k obojí pouze ideálné a také skutečné lhostejný; ale obojí jednu musí míti, nic třetího není.

d) Zásada o dostatečném důvodu: Každý bytec musí míti pro svou bytnost a jsoucnost dostatečný důvod, poněvadž jest k obojí pouze ideálné anebo také skutečné lhostejný a jednu obojí míti musí. Tímto dostatečným důvodem jest pro všecky bytce posléze Bůh, Jenž má pro Svou bytnost a jsoucnost dostatečný důvod sám v Sobě, tak že bytnost jest v Něm se jsoucností totožná.

Těmto zásadám ontologickým, jimiž jsou řízeny věci, odpovídá tolikéž nejvyšších zásad logických, jimiž jsou řízeny naše myšlenky o věcech.

Srovnalost mezi zásadami ontologickými a logickými spočívá na těchto důvodech:

a) Kdyby zásadám logickým neodpovídaly ontologické, jak bychom podle oněch působiti mohli na přírodu? Kdyby zásadám ontologickým neodpovídaly logické, jak bychom si přírodu mohli mysliti?

b) Tato vzájemnost obojích zásad má důvod svůj nejbližší ve člověku, jehož mysl jest řízena zásadami logickými a jehož tělo řízeno jest ontologickými. Jako duše myslící spojena jest s tělem harmonicky, tak musí obojí zásady mezi sebou se srovnávati.

c) Nejvyšší a poslední důvod této shody spočívá v Bohu, Jenž podle Svých myšlenek, idejí, bytce stvořil, Své ideje jim takořka vštěpil, tak že o nich svědectví dávají, Jenž dal člověku rozum, kterým Bohu se podobá a z bytců ty ideje takořka vybírá.

ČLÁNEK DRUHÝ.

O bytnosti a jsoucnosti.

Bytec nelze si mysliti, netane-li nám na mysli bytnost, essentia, a jsoucnost, existentia. Ač v úvaze o bytci bylo již o nich mluveno, přece jest nutno je důkladně vyšetřiti.

O bytnosti.

Co jest bytnost.

První, základní výměr, s výměrem bytce souvislý, jest slovný, samozřejmý, plně dostatečný. Bytnost je to, skrze co bytec je to, co jest. Bytnost je totéž, co forma, a liší se od formy pouze logicky.

Z tohoto výměru vycházejí jiné výměry, výsledné.

Bytnost, jsouc formou bytce, jest prvotí všeho, co bytci nevyhnutelně přísluší; nutné přívlastky, propria, pokládají se za následek a výron bytnosti. Bytnost lze mysliti bez přívlastků, ale tyto nelze mysliti bez oné. Proto jest bytnost to, co nejprve se o bytci myslí.

Jelikož skrze bytnost jest bytec to, co jest, možno si to mysliti při mnohých jiných bytcích, dílem podobných, dílem nepodobných, abychom shledali bytnost býti tím, čím bytec se vyskytuje v jisté třídě bytců, a tím, čím bytec se rozeznává od jiných bytců v jiné třídě se vyskytujících.

Jelikož bytec jest proto, aby působil, a způsob působení odpovídati musí bytnosti jeho, jest bytnost jeho prvotí netoliko jeho bytí, ale také jeho působení. Proto se vyměřuje bytnost bytce přirozeností, kterou jest bytec schopen a určován k činnosti. Rozdíl mezi bytností a přirozeností jest virtuálný.

Posléze máme též výměr psychologický. Bytnost je to, čím se odpovídá na otázku, čím bytec jest. Proto se zove bytnost cost, quidditas, τὸ τί ἦν εἶναι.

Někdy se zaměňují bytnost a podstata; říká se na př.: duše lidská ve své podstatě se nemění. Avšak má se říči: duše ve své podstatnosti čili podstatné bytnosti se nemění. Bytnost jest buď podstatná, buď případečná; proto se zove v prvém případě podstatnost, v druhém případečnost. Podstata znamená bytec, který jest sám o sobě, který nepotřebuje ničeho, k čemu by lnul, aby bytoval; což o bytnosti nelze říci. Proto se nemají bytnost a podstata zaměňovati.

Bytnost bytce se vyjadřuje výměrem, který obsahuje části buď metafysické, od sebe věcně neoddělené, na př. člověk jest živočich rozumný, buď fysické, od sebe věcně oddělené, na př. člověk sestává z těla a duše rozumné. Proto rozeznáváme bytnost metafysickou a fysickou.

Bytnost má platnost o všem, co jest, o čem se tázati můžeme, čím jest.

Poměr mezi bytcem a bytností záleží v tom, že tato jest základem onoho vtomným čili vniterným, že onen tak jest určován touto, že jest právě takovým, jakým jest.

Můžeme-li bytnost poznati?

Empirikové, kteří poznání naše omezují zkušeností smyslně nabytou, myslí, že bytnosti věcí, od nás poznané, jsou toliko slovné, že bytnosti věcné jsou nám úplně neznámy.

Jest sice pravda, že nejsou nám všecky bytnosti věcné známy, že o bytnostech věcných nemáme pojmy nazíravé, ale z vlastností, jež věci samy projevují, usouzené, že věcné bytnosti jedinečných bytců nejsou od nás poznávány skrze všecky jednotlivé prvky, ze kterých se skládají nýbrž logickým sloučením prvků, celému druhu společných a případků obecně myšlených, jež, byť i jednotlivé četnějším bytcům příslušely, přece pospolu všecky tvoří a označují určité a věcné bytnosti jedinců.

Avšak odporujeme jim tvrdíce s jistotou, že ne všecky bytnosti věcné jsou nám neznámy. Pravda tohoto tvrzení vyplývá:

1. Ze všeobecného přesvědčení lidstva. Neboť všichni lidé odpovídajíce na otázku, co věc sama o sobě jest, s jistotou myslí, že označují přirozenost věci ne slovnou ale věcnou, skrze kterou jest věc takovou, jakou jest, a skrze kterou věc jedna se liší od druhé. Sami empirikové v životě se neřídí svou theorií skeptickou.

2. Z věcných vlastností a z věcné činnosti věcí. Neboť vlastnosti věcí nám známé vycházejí od věcí, náležejí věcem; proto jsou vpravdě a jistotně věcné a nemohou býti odloučeny od věcí. Mají ve věcech svůj základ, za který pokládati musíme bytnost. Proto z vlastností věcných souditi musíme na bytnost věcnou. Podobně soudíme z věcné činnosti věcí na její věcný základ, tedy na věcnou přirozenost čili bytnost věcí.

3. Z povahy obecnin. Mínění empiriků spočívá na nominalismu. Avšak nominalismus jest nepravdiv. Proto pravdě odporuje názor empiriků o poznání bytností.

Kolikero jest bytností.

Bytnost jest 1. podstatná, na př. rozumnost duše lidské, a případková, na př. učenost téže.

2. Kladná; na př. u člověka nesmrtelnost duše, a záporná, na př. u téhož smrtelnost těla.

3. Základní, na př. rozumnost lidská, a výsledná, na př. svoboda vůle lidské.

4. Odtažitá, na př. člověčenství, a srostitá, na př. člověk. Ona jest bez podmětu, tato s podmětem.

5. Rodová, na př. Sokrates-živočich, druhová, na př. Sokrates-člověk, jedincová, na př. Sokrates-filosof řecký v 5. stol. před Kr., jenž první základy položil pravé filosofie, křesťanské.

6. Fysická, obsahující vše, bez čeho bytec nemůže skutečně bytovati, na př. tělo a duše rozumná, ze kterých sestává člověk, a metafysická, obsahující vše, bez čeho bytec nemůže se mysliti, na př. živočich rozumný, jakým jest člověk.

Bytnost metafysická jest 1. nutna, poněvadž bez ní není bytec bytcem; 2. nezměnitelna, poněvadž jakkoli se změní, změní se též bytec; 3. nerozdílná, poněvadž přidáme-li aneb ubereme-li nějaký znak, bytec sám hyne; 4. věčna, poněvadž neodnáší se k času a od Boha jest myšlena věčně.

Na čem závisejí bytnosti metafysické?

Důležito jest věděti, odkud mají bytnosti metafysické ony soustavky, skrze které věc jest tím, čím jest, a které svazkem nutným, nezměnitelným, nerozdílným a věčným jsou spojeny. Odpověď jest obsažena ve pěti názorech, ze kterých čtyry první jsou nepravdivy, pátý, poslední pravdiv.

Soustavky bytn. met. nezávisejí ani na našem myšlení ani na sobě samých, nýbrž na Bohu, ne však na všemoh. Boží, ani na svob. vůli Boží. 309

1. Že ony soustavky nezávisejí na našem myšlení, na našem rozumu, jest patrno; neboť jsme si toho vědomí, že nejsou věci takovými, jakými jsou, proto, poněvadž rozum náš je myslí, ale že naopak rozum náš si je myslí nějakými proto, poněvadž jsou takovými o sobě. Kromě toho rozum náš není takový, aby utvořil svazek nutný, nezměnitelný, nerozdílný a věčný, kterým soustavky bytností spojeny jsou. Tedy nelze přisvědčiti Kantovi, jenž se domnívá, že náš rozum sám jest jediným a nejvyšším měřítkem předmětů vědy.

2. Wolff a žáci jeho se domnívají, že ony soustavky bytností samy na sobě závisejí, že kdyby Boha nebylo, věci by mohly ve své bytnosti ideálně bytovati a z možnosti vniterné se těšiti. To však není pravda. Neboť 1. Bůh na ničem od Sebe různém nezávisí ani co do poznání ani co do konání. Avšak kdyby bytnosti ideálně na sobě samých závisely, pravda jejich by byla Bohu cizí a jeho rozum při poznání, vůle při konání by na ní závisely. 2. Bůh jest pravda první a nekonečná. Avšak závisí-li ideálná jsoucnost bytností, možnost vnitřní, na bytnostech samých, pak nejsou od Boha, pak Boha předcházejí, aniž jest Bůh první pravdou. 3. Ideálná jsoucnost bytnosti předpokládá mysl, kde by ideálně bytovaly. Avšak tvrdí-li se, že nezávisejí na Bohu, není mysli, kde by idealně bytovaly. Proto nemohou ideálně bytovati.

Z nepravdy prvního a druhého názoru následuje, že metafysické bytnosti věcí závisejí svou idealní jsoucností na Bohu. Než na kterém přívlastku Božím?

3. Okkam odnáší je ku všemohoucnosti Boží. Avšak soudí nesprávně, an ji ničí a směšnou činí. Neboť kdyby metafysické bytnosti věcí a jejich možnost závisely na všemohoucnosti Boží, byl by, abych užil příkladu, kruh hranatý nemožný, ne proto, že sám v sobě chovaje protiklad odporuje zásadě protikladu, ale proto, že jej Bůh učiniti nemůže. Tedy nemožnost nějaké věci by závisela, ne na nemožnosti objektivné, nýbrž na nemožnosti subjektivné. Avšak nemožnost subjektivná znamená omezenost moci, ktená ničí všemohoucnost Boží. Dále podle Okkama by Bůh nemohl slouti všemohoucím proto, že může učiniti všecko, co v sobě nechová odporu, ale proto, že může učiniti všecko, co může. Avšak takový výklad všemohoucnosti Boží jest prostě tautologický a činí všemohoucnost Boží směšnou.

4. Cartesius činí metafysické bytnosti závislými na svobodné vůli Boží. Avšak soudí nepravdivě. Neboť 1. ničí pravdu bytností samých; jako Bůh svobodně chtěl,

aby tři úhly trojúhelníku se rovnaly dvěma pravým, tak by svobodně mohl také chtíti, aby se nerovnaly. 2. Ničí vědeckou jistotu; neboť vědecká jistota spočívá na nezměnitelnosti a nutnosti předmětů našeho vědění. 3. Ničí samu přirozenost Boží. Neboť je-li kruh kulatým proto, že jej Bůh kulatým chce míti, může také svobodně chtíti, aby nebyl kulatým; pak může svobodně chtíti dvě věci, jež jsou v poměru protikladu, pak neřídí se svobodné chtění rozumným myšlením,

5. Závisejí tedy bytnosti věcí na rozumu Božím, a to formálně. Základně však závisejí na bytnosti Boží, poněvadž řád věcný předchází přirozeně, byť i ne také časem, nutně řádu logickému, poněvadž věcně se neliší od rozumu Božího bytnost Boží, poněvadž poznání rozumu Božího přede vším se odnáší k bytnosti Boží, ve které a skrze kterou poznává Bůh všecky ostatní bytnosti.

Poněvadž bytnosti metafysické závisejí na rozumu Boha, bytosti nutné, nezměnitelné, nerozdílné a věčné, jsou jejich soustavky spojeny svazkem nutným, nezměnitelným, nerozdílným a věčným.

Ideálné bytnosti, na rozumu Božím závislé, poznává člověk, pokud možno tvoru konečnému, svým rozumem, rozumu Božímu podobným, z věcí, podle nich učiněných a o nich svědectví dávajících. Na jejich základě a podle nich tvoří člověk svým rozumem ideálné bytnosti, které závisejí netoliko na jeho rozumu, ale také na rozumu Božím, jenž od věčnosti myslí všecky bytnosti možné.

O jsoucnosti.

Jelikož jsoucnost ideálná jest již vyšetřena, zbývá nám promluviti o skutečné.

Jsoucnost skutečná čili bytování skutečné jest uskutečnění bytnosti ideálné, čili kon, kterým se věc klade mimo stav ideálnosti, možnosti, mimo své příčiny, čili to, skrze co bytec stává se z ideálného skutečným, věcným, čili skutečná přítomnost věci v řádu fysickém, věcném.

Výměr může býti toliko slovný, poněvadž pojem jsoucnosti jest základný, jednoduchý; výměr slovný jest dostatečný, poněvadž pojem jsoucnosti jest samozřejmý.

Kterak bytnosti, od Boha myšlené, od Boha a mimo Boha pouhou vůlí Boží svobodnou nabývají věcnosti, skutečnosti, tak aby se zachovala bytnost Boží, a tvor Boží aby zůstal tvorem, od Boha rozdílným, vykládá theologie přirozená, filosofická, metafysika o Bohu, pokud člověku lze vyšetřiti; kterak bytnosti ideálné, od člověka utvořené,

od něho nabývají věcnosti, skutečnosti vyšetřují vědy o činnosti lidské jednající.

Kterak se má v bytosti skutečné jsoucnost k bytnosti? Uvažujme nejprve Boha.

V Bohu není věcného rozdílu mezi jsoucností a bytností, poněvadž Bůh *ne*může nikterak skutečně *ne*bytovati, bytost naprosto jednoduchá, jež vylučuje všelikou složenost věcnou. Rozdíl činíme toliko v mysli, rozdíl pomyslný, mentalis, a ten naprostý, pure mentalis, ne virtualis, ne cum fundamento in re, poněvadž v Bohu, bytosti seboucí a příčině všeho, co jest mimo Něj, není, co by nás k tomu rozdílu vedlo. Jsoucnost a bytnost jsou v Bohu naprosto totožny.

Uvažujme nyní poměr bytnosti k jsoucnosti u tvorů.

Že jsoucnost tvora skutečná se liší od idealné jeho bytnosti věcně, nelze pochybovati, jelikož této přísluší jsoucnost ne skutečná, nýbrž ideálná. Avšak rozhodnuto není, zdali u stvořené bytosti skutečné věcně se liší jsoucnost od bytnosti věcné či toliko pomyslně cum fundamento in re, virtuálně. Věcný rozdíl dokazuje sv. Tomáš Akv. rozdílem mezi Bohem a tvorem, jenž v tom záleží, že jediný Bůh má bytnost sám od Sebe, sám Sebou bytuje, že tedy jest naprosto jednoduchý, čirý kon, kdežto žádný tvor nemá bytnost svou sám od sebe, sám sebou nebytuje, je tedy složen, není čirý kon; co však není čirým konem, skládá se z mohoucnosti a skutečnosti; mohoucností jest bytnost, skutečností, konem jest jsoucnost. Nemůžeme-li chápati, jak bytnost se může skládati z bytnosti věcné a jsoucnosti a jak se mohou od sebe lišiti věcně, odtud jestě nenásleduje, že se neskládá a že rozdíl není věcný. Avšak Suarez tvrdí, že bytnost věcná, poněvadž jest věcná, jest zároveň bytující, t. j. postavena mimo mysl, která bytnost myslila, a mimo příčinu, která bytost podle myšlenky uskutečnila, že tedy bytnost věcná v sobě chová jsoucnost proto, poněvadž jest věcná, a že bytost skládati se nemůže z bytnosti věcné a jsoucnosti, dvou částí věcně rozličných; tvor proto prý nemá bytnosti od sebe, proto prý sám sebou nebytuje, poněvadž může nebytovati, poněvadž jest podmíněný; pročež se neliší tvor od Boha tím, že se skládá z bytnosti věcné a jsoucnosti, nýbrž tím, že jest podmíněný. Podle Suareza jest rozdíl mezi bytností věcnou a jsoucností pomyslný, mentalis, ne sice nnprosto pomyslný, než spíše virtuálný, t. j. cum fundamento in re, kteréžto fundamentum jest podmíněnost tvora.

Obojí mínění jest ku pravdě podobno; které z nich komu více se líbí, to ať si osvojí. Nechá-li se kdo pohnouti

vážností, sv. Tomáše bude následovati; pakli se nenechá, nebloudí.

ČLÁNEK TŘETÍ.

O konu a mohoucností.

Jsme-li oprávněni mluviti o konu (actus) a mohoucnosti (potentia)?

Jest potřebí dokázati, že jsme oprávněni mluviti o konu a mohoucnosti; neboť Herbartovec Hartenstein vytýká Aristotelovi, jenž první ve filosofii stanovil věcný rozdíl mezi konem a mohoucností, že otevřel asyl nevědomosti.

Že jsme oprávněni, vysvítá ze tří důvodů:

1. Jednajíce o bytci shledali jsme ho možným a skutečným, ale nevyšetřovali jsme rozdíl mezi nimi; nyní jej prozkoumáme, jak se zajisté sluší. Dále jsme shledali bytnost bytce ideálnou a věcnou; jest nyní potřebí vyložiti, v čem ideálnost čili mohoucnost a věcnost čili kon záleží. Posléze jsme poznali, že bytnosti ideálné přísluší jsoucnost ideálná čili možná a bytnosti skutečné jsoucnost skutečná; z té příčiny jest nám mluviti o mohoucnosti a skutečnosti čili konu. Proto chceme-li poznati bytec, bytnost a jsoucnost, musíme jednati o mohoucnosti a konu.

2. Činíme rozdíl mezi naprostým čili absolutným a vztažným čili relativným. Naprosté jest, co samo o sobě jsouc uvažováno, je tím, čím jest; vztažné, co k něčemu jinému se odnášejíc, je tím, čím jest. Tento rozdíl se musí činiti; neboť nejsou věci toliko pro sebe, ale jedna pro druhou, majíce společný původ a společný cíl, potřebujíce vzájemné pomoci jedny druhých k dosažení vlastní dokonalosti. Věc naprostá zove se skutečnou, vztažná mohoucnou.

3. Umělec má umění, byť i ho neužíval; nepozbývá ho, přestane-li ho užívati; aniž ho nabývá, počíná-li ho užívati. Kdo nevidí, může viděti; kdo vidí, může neviděti, Je tedy kromě konu, užívání umění a vidění skutečného, také jakási mohoucnost, jež není ani naprosto nebytující ani naprosto bytující.

Co jest kon a mohoucnost?

Příkladů, ze kterých poznati můžeme povahu konu a mohoucnosti, shledáváme hojnost, kamkoli patříme; veškerenstvo živé a neživé, osobní a neosobní v mohoucnostech

a konech takořka tone a bez obojích býti nemůže. Slyšme několik příkladů.

V přípravě k dešti záleží mohoucnost; dešť sám jest konem. V mramoru jest socha Sokrata v mohoucnosti; vytesaná socha sama jest konem. V prsti jest mohoucně uložena úroda obilní; úroda sama, z prsti vyrostlá, jest konem. Lev jest mocen zjednati si potravy; zjednání samo konem. Král těší se mohoucně z moci, dávati zákony; zákony dané jsou konem. Žák jest schopen naučiti se mathematice; naučení samo jest konem. Totéž platí o svobodné vůli, o nadání uměleckém.

Odtud vysvítá slovní, samozřejmý výměr mohoucnosti a konu, jež jako pojmy souvztažné k sobě vespolek se vztahují a sebe vespolek vysvětlují:

Mohoucnost jest prvoť čili schopnost ku přijetí aneb učinění něčeho. Kon jest samo přijetí aneb učinění, přijaté aneb učiněné.

Mohoucnost má se ke konu, jako nedokonalost k dokonalosti.

Kolikero jest mohoucností a konů?

Kony se dělí 1. podle předmětu, t. j. podle dokonalosti čili určitosti, kterou bytci udělují, na kon bytnosti, kon jsoucnosti, kon přívlastku.

Kon bytnosti určuje a zdokonaluje bytec specificky, aby na př. zlato bylo zlatem, a ne železem. Tento kon se zove také někdy kon formálný, forma věci.

Kon jsoucnosti určuje a zdokonaluje věc ve příčině jsoucnosti, aby věc, specificky určená a zdokonalená, věcně bytovala a nebyla pouze možná. O poměru věcné bytnosti k věcné jsoucnosti bylo již pojednáno.

Kon přívlastku přistupuje ke konu bytnosti a konu jsoucnosti, aby věc, těmito oběma určená a zdokonalená, nabyla buď přívlastku v užším smysle pochopeného, jenž z bytnosti nevyhnutelně plyne, anebo případku, který věc určovati a zdokonalovati může a nemusí.

Kony se dělí 2. podle stupně dokonalosti, bytci udělené, na čirý a smíšený.

Kon čirý není žádné mohoucnosti trpné přimísen; jeho mohoucnost činná neliší se věcně od jeho bytnosti. Bůh jest čirý kon.

Kon smíšený jest přimísen mohoucnosti, buď že jest konem mohoucnosti, jako jest duše konem těla, anebo že jest v mohoucnosti ku své jsoucnosti, jako člověk může bytovati, poněvadž jeho bytnost není jeho jsoucnost. Dělí se

na kon bytnosti a kon jsoucnosti, o kterých jsme již slyšeli. Dělí se též na kon první a kon druhý, o kterých nyní zvláště promluvíme. Každý tvor jest kon smíšený.

Kony se dělí 3. podle pořádku, v jakém se k sobě mají, na první a druhý.

Kon první uděluje bytci první věcnost a nepředpokládá konu jiného v nějakém řádě, ale očekává, že přistoupí k němu jiný. Konem prvním jest na př. kon bytnosti.

Kon druhý předpokládá v nějaké příčině kon prvý a provází jej, aby udělil mu další dokonalost. Jsoucnost má se ve tvorech k bytnosti, jako kon druhý k prvému; podobně činnost myšlení k rozumu.

Rozum spícího jest v prvním konu vzdáleném; je-li rozumu předložen předmět, jest rozum v prvním konu nejbližším; myslí-li rozum skutečně. jest v konu druhém.

Kon první, kon bytnosti, jest buď ostávající (subsistens). anebo neostávající (non subsistens). Kon ostávající, jenž může sám o sobě bytovati, jest buď úplně ostávající, tak že nemůže s hmotou, jako s mohoucností, se spojiti (pouhý duch), anebo neúplně ostávající, tak že s hmotou, jako s mohoucnosti, se spojuje, aby tvořil s ní jednu podstatu druhovou, ale ne tak, že by bez hmoty nijak nemohl bytovati anebo působiti (duše lidská). Kon neostávající, jenž nemůže sám o sobě bytovati, ale toliko se svou mohoucností, jest buď podstatný, t. j. forma podstatná, která s hmotou, jako s mohoucností tak jest spojena, že bez této nijak nemůže ani bytovati ani působiti (duše zvířecí, životní prvoť rostliny, podstatná forma nerostu), anebo případný, který přistupuje k bytosti, podstatným konem buď ostávajícím anebo neostávajícím určené a bytující (kapalnost nerostu, zeleň rostliny, smyslný pocit zvířete, myšlenka duše lidské anebo pouhého ducha).

Mohoucnost se dělí na logickou a věcnou; věcná na činnou a trpnou; trpná na přirozenou a poslušenskou.

Mohoucnost logická čili objektivná, předmětná, jež se zove také možnost, jest ideální čili pomyslná schopnost bytce k bytování, tím odůvodněná, že myšlenky o tom bytci mezi sebou si neodporují. Na př. logicky čili objektivně jest možno, aby bylo více světů. Protivou této možnosti jest nemožnost, t. j. ideální neschopnost bytce k bytování, tím odůvodněná, že myšlenky o tom bytci mezi sebou si odporují. Příkladem jest kruh hranatý.

Mohoucnost předmětná jest vnitřní a zevnější. Ona znamená, že věc prosta jest vnitřního odporu, že myšlena jsouc takové má znaky, jež si mezi sebou neodporují, jež v pojmu tvoří jeden celek souladný; tato, že bytuje

příčina, jež by, co jest uvnitř čili samo sebou možno, přivésti mohla do jsoucnosti.

Vnitřní mohoucnost čili možnost zove se též naprostá; zevnější se zove vztažná, jelikož co samo sebou jest vniterně možno, jest pro jednu příčinu možno, pro jinou nikoli. Vnitřní se taky zove metafysická. Zevnější jest buď fysická buď morální; fysicky možno jest, co neodporuje zákonu fysickému, co přiměřeno jest silám fysickým; morálně možno jest, co neodporuje lidskému mravu, co státi se může podle lidských mravů.

Protivou mohoucnosti objektivné jest objektivná nemožnost. Nemožnost vnitřní čili naprostá čili metafysická záleží v odporu, jenž jest mezi znaky věci myšlené; zevnější čili vztažná značí, že není pro nějakou věc dostatečné příčiny, jež by té věci udělila jsoucnost. Nemožnost vztažná jest buď fysická buď morální.

Jak věc vztažně možná musí býti naprosto možnou, kdežto věc naprosto možná nemusí býti vztažně možná: tak opět věc naprosto nemožná jest vztažně nemožnou, kdežto věc vztažně nemožná nemusí býti naprosto nemožnou.

Věc objektivně možná přechází ve skutečnost, když vyjde z rozumu ji myslícího a od příčiny, která jest schopna učiniti, aby ona věc bytovala sama o sobě mimo rozum a mimo příčinu. Tento přechod se děje změnou, o které později uslyšíme.

S nemožností souvisí nutnost, která v tom záleží, že protiklad něčeho jest nemožný, že tedy toto něco jest nutno. Je-li tento protiklad za každou podmínkou nemožný, jest nutnost naprostá. Je-li jenom při jisté podmínce nemožný, jest nutnost vztažná. Metafysicky nutno jest, čeho protiklad vnitrně jest nemožný; fysická nutnost odnáší se k zákonům fysickým, morální k morálním.

Nutnosti odporuje podmíněnost, která v tom záleží, že protiklad nějaké věci jest právě tak možný, jako věc sama. Nutnost naprostá vylučuje všelikou podmíněnost, vztažná je v sobě chová.

Co jest posledním principem vniterné mohoucnosti objektivné, patrno jest ze stati: „Na čem závisejí bytnosti metafysické?"

Principem zevnější mohoucnosti objektivné jest věcná mohoucnost činná, kterou ihned vyšetříme.

Mohoucnost věcná jest schopnost věci již bytující k nějakému konu. Zove se též subjektivná, jelikož předpokládá věc již bytující, jež jest jejím subjektem. Jest buď činná anebo trpná. Činná jest schopnost k působení ně-

jakého konu, jakou jest na př. vůle, princip chtění. Trpná jest schopnost ku přijetí nějakého konu, jaká přísluší na př. mramoru, do něhož může býti vtesána podoba Sokrata.

Mohoucnost činnou má tvor a tvůrce, Bůh, každý tvor jednotlivý má mohoucností více, jež jsou omezeny a věcně netoliko jedna od druhé, ale také od svých podmětů se liší; mohoucnosti jednoho tvora se vztahují k mohoucnostem jiného tvora, mohoucnosti pak všech tvorů se vztahují k mohoucnosti Boží, poslednímu a nejvyššímu principu svému. Mohoucnost Boží jest jedna, absolutní. svrchovaná; neliší se věcně ani od vůle Boží, na které závisejí tvorové, ani od bytnosti Boží samé.

Mohoucnosti trpné příslušejí tvorům, nikoli Bohu, jelikož jsou nedokonalostmi, kterých nemá Bůh. Jsou podmíněny činnými mohoucnostmi tvorů, posléze činnou mohoucností Boží, posledním a nejvyšším principem svým.

Mohoucnost trpná se dělí na přirozenou a poslušenskou. Ona jest schopnost ku přijetí konu, které odpovídá přirozenosti; na př. nemocný nabývá zdraví přirozeným lékem. Tato jest schopnost ku přijetí konu, které přesahuje přirozenost; na př. člověk od narození slepý nabývá zraku pouhým slovem. Mohoucnost poslušenská spočívá na všemohoucnosti Boží, moudře řízené, a na poslušnosti, kterou tvor jest podroben Bohu.

O mohoucnosti trpné bude ještě řeč ve stati o případku jakosti.

HLAVA DRUHÁ.

O přívlastcích bytce.

Z bytností bytce vyplývají přívlastky, attributa; které však nejsou od bytce různy, poněvadž nemůže býti nic kladného, aby nebylo bytcem, a mohou se pokládati za určitější projevy bytce. Jsou však takové, že se odnášejí ku všem rodům bytců, všecky rody přesahují, samy však rodem nejsou; pročež se zovou přesažnými.

Přívlastky jsou čtyry. První přísluší bytci, o sobě uváženému: jednota; ostatní tři odnášejí se k mohutnostem nadsmyslným, a sice k mohutnosti poznávací: pravda, ke snaživé: dobro, ku poznávací a snaživé pospolu: krása. Jednotě odporuje množství, pravdě nepravda, dobru zlo, kráse ohyzdnost.

ČLÁNEK PRVNÍ.

O jednotě.

1. Co jest jedno.

Jedno jest, co v sobě jest nerozděleno.

Někteří připojují ve výměru jednoho k této nerozdělenosti také oddělenost jednoho bytce od druhého. Činí tak neprávem. Neboť 1. oddělenost jest následek jednoty, proto nenáleží do výměru. 2. Oddělenost vyjadřuje spíše rozdílnost, která bytci přísluší, vztahujícímu se k bytci jinému, kdežto při jednotě uvažujeme bytec, jakým jest o sobě. 3. Mysliti si můžeme bytec jediný, kromě kterého není jiného, který tedy není oddělen od druhého a který přece jest jeden.

Jednota, přesažný přívlastek, liší se od jednoty číselné, principu kvantity čili ličnosti, buď souvislé anebo rozlišené. Kdo tyto dvě jednoty nerozeznává, bloudí. Pythagoras a Plato je nerozeznávali, a ježto jednota přesažná k bytnosti ničeho nepřidává, znamenajíc totiko bytnost bytce, pokud jest sám v sodě nerozdělen, pokládali jednotu číselnou za bytnost bytce. Opačně si vedl arabský filosof Avicenna, jenž taktéž nečině rozdílu a maje na zřeteli, že jednota číselná něco přidává k bytnosti bytce, domníval se, že jednota přesažná něco přidává k bytnosti věci. Obojí blud působí ve filosofii velkých zmatků.

Jedno a bytec jsou pojmy vespolek záměnné. Neboť 1. kdyby bytec nebyl jedno, byl by rozdělen; nebyl by tedy jedním bytcem, ale mnohými bytci; tedy sám sobě by odporoval. 2. Kdyby jedno nebylo bytec, bylo by čiré nic; avšak čiré nic nemá obsahu; proto jedno nebylo by v sobě, t. j. ve svém obsahu nerozděleno.

Jednota, nerozdělenost bytce v sobě samém jest buď věcná buď logická.

Jednota vecná přísluší bytci, na úzaze logické ve své jsoucnosti věcné nezávislému. Jest buď jednoduchostí buď složeností. Ona připojuje k nerozdělenosti nerozdělitelnost, tato rozdělitelnost. Jednoduchost jest buď fysická, jaká přísluší na př. duši lidské, buď metafysická, jaká přísluší jedinému Bohu. Složenost jest bud podstatná, jaká přísluší na př. člověku, sestávajícímu z těla a duše, buď případná, jaká přísluší na př. dvěma koňům, vůz táhnoucím, dále členům, nějaký spolek lidský tvořícím, dále působiteli a jeho působnosti. Přihlížíme-li k původu, jest složenost buď přirozená, jaká přísluší na př. člověku, sestávajícímu z těla a duše, dále působiteli a jeho působnosti, buď umělá,

jaká přísluší na př. hodinám, šatu, domu. Jednota hromadná jest zdánlivá.

Jednota logická přísluší bytci, na úvaze logické ve své jsoucnosti ideálné závislému. Jest buď číselná, příslušná jedinci, Sokratovi, buď druhová, příslušná člověku, buď rodová, příslušná živočichu.

2. O totožnosti a rozdílu.

Jednota neznamená toliko nerozdělenost bytce v sobě samém, ale také vztah nerozdělenosti jednoho bytce k druhému, totožnost. Totožnost jest dvojí: naprostá čili věcná a vztažná čili logická.

Totožnost naprostá čili věcná jest shoda bytce se sebou samým. Je tu ve skutečnosti jenom jeden bytec; ale mysl lidská jej dvojnásobí představujíc jej, jakým byl a jakým jest. Shoda mezi týmž bytcem minulým a přítomným jest totožnost naprostá čili věcná, která se dělí na metafysickou, fysickou a morální. Metafysická přísluší bytci, který nedoznává pražádné změny, Bohu jedinému; fysická bytci, který ve svých případcích sice se mění, ale svou podstatu fysickou podržuje nezměněnou, na př. duši lidské, morální bytci, který ač zvolna ve své podstatě pravých změn doznává, přece zevně týmž se jeví a od lidí týmž jest považován, na př. tělu lidskému, spolku.

Totožnost vztažná čili logická jest vztah nerozdělenosti mezi skutečně dvěma nebo více bytci, založený v jednotě rodové nebo druhové, v jednotě pojmu. Jest podstatná, vyjadřuje-li pojem bytnost rodovou (jedinečný člověk a jedinečné zvíře jsou živočichové) anebo bytnost druhovou (Sokrates a Plato jsou lidé); jest případná, vyjadřuje-li pojem případek jakostný (sníh a cukr jsou bílé) anebo ličný (dvě věci po jednom kilogramu vážící).

Nedostatek totožnosti jest rozdíl, který se dělí na věcný, prostě pomyslný a vztažně pomyslný. Totožnost bývá s rozdílem spojena; v jedné příčině jest totožnost, v jiné rozdíl.

Rozdíl věcný jest nezávislý na úvaze lidské a jí předchází na př. mezi rybou a ptákem. Jest buď podstatný nebo případný; podstatný jest buď přiměřený nebo nepřiměřený. Rozdíl věcný, podstatný a přiměřený jest mezi podstatami stvořenými, číselně se lišícími (mezi Caesarem a Ciceronem), mezi podstatami téhož rodu (mezi člověkem a zvířetem, mezi člověkem a bylinou), mezi podstatou nestvořenou a stvořenou (mezi Bohem a člověkem) a mezi fysickými soustavky téže podstaty stvořené (mezi duší a

tělem). Rozdíl věcný, podstatný a nepřiměřený jest mezi celou podstatou a jedním jejím soustavkem fysickým (mezi člověkem a jeho duší). Rozdíl věcný případkový jest mezi podstatou a jejím případkem (mezi duší lidskou a její ctností) a mezi případky (mezi ctností a jměním). Zvláštní druh rozdílu případkového jest způsobový (mezi člověkem a jeho sezením, mezi sezením a chůzí). Rozdíl případkový mezi dvěma bytostmi, jež mají tutéž dokonalost u větší nebo menší míře, jest ličný a nazývá se rozmanitostí, rozličností; naproti tomu rozdíl jakostný jest podstatný či druhový či bytný.

Rozdíl prostě pomyslný jest na úvaze lidské závislý a pouze na ní spočívá, na př. mezi člověkem a živočichem rozumným, mezi věcným a logickým pojmem téhož předmětu.

Mezi rozdílem věcným a prostě pomyslným jest rozdíl střední, virtualný, vztažně pomyslný, jenž jsa závislý na úvaze lidská se činí o téže věci, s různých stránek ve věci obsažených uvažované, buď že mohou tyto stránky jedna od druhé jaksi býti odděleny, buď že nikterak nemohou (mezi živočichem a bytostí rozumnou, mezi živočichem rozumným a živočichem svobodnou vůli majícím).

Rozdíl se liší od různosti, různorodosti. Neboť rozdíl znamená částečnou netotožnost (člověk a zvíře), různost úplnou (člověk a průhlednost).

3. O podobnosti.

Částečná totožnost, kterou shledáváme u bytostí číslem rozdílných a v nějaké dokonalosti nebo vlastnosti se shodujících, zove se podobnost. Čím bližší jest pojem, jemuž dvě bytosti sobě podobné jsou podřaděny, tím větší jest podobnost. Mohou býti, byť i skutečně nebyly, dvě bytosti jedinečné, číslem sice rozdílné, ale bytností zcela mezi sebou podobné; různost místní nebo časová nesouvisí nutně s růzností bytnosti. Také mezi původcem a dílem vyskytuje se podobnost, pokud dílo svědectví dává o původci. Což platí též o Bohu a tvorech, ač Bůh a tvorové nejsou spolu podřaděni žádnému rodu v pravém smyslu, ač jest nesmírný, nepřeklenutelný rozdíl mezi Bohem a tvorem. Podobnost mezi Bohem a tvory jest rozmanitá, větší nebo menší; největší záleží v rozumu a vůli; proto pravíme, že člověk jest obrazem Božím, ostatní pak tvorové viditelní že projevují stopy dokonalostí Božích.

Ve smyslu užším znamená podobnost, že bytosti se shodují v případku jakosti. Shoda ličnosti se zove rovnost.

Rozeznáváme podobnost vlastní a obdobnou; ona se vyskytuje na př. mezi otcem a synem, tato mezi Bohem a tvorem.

4. Co jest jediné, jedinečné, obecné a společné?

S jedním souvisí jediné, t. j. mimo co není jiného téže bytnosti; bytost jedna nemusí býti jediná, než bytost jediná musí býti jedna. Každý člověk jednotlivý jest jediný, pokud jest jednotlivým, ač si můžeme mysliti dva jednotlivce téže bytnosti, toliko místem rozdílné; ale pokud jest člověk člověkem anebo živočichem anebo živokem anebo podstatou tělesnou anebo podstatou stvořenou, není jediným. Tvor, pokud je tvorem, může, ale nemusí býti jediným, aniž jest, poněvadž Bůh svobodně stanovil, má-li býti tvor jediný či mnohonásobný. Svět, souhrn všech tvorů viditelných, jest jediný; ale dva světy, anebo více, nejsou nemožny. Avšak Bůh jest jediný a musí nezbytně býti jediný Svou přirozeností, poněvadž odporuje rozumu, aby více bylo bohů.

S jedním souvisí jedinečné, t. j. co věcně bytujíc nejen v sobě jest nerozděleno, jako jedno, ale také od jiných bytostí, buď skutečně anebo pomyslně bytujících, jest odděleno. Jedinci takové znaky příslušejí, že všecky pospolu se nevyskytují v druhé bytosti; nemůže býti více bytostí jeho bytností celou poděleno, aby jim byla společna; proto nemůže celá bytnost jedincova se vypovídati o mnohých bytostech. Bytnost jedincova sama není nám známa, nýbrž jedinému Bohu, původci všech věcí poslednímu; představujeme si ji bytností druhovou a případky jedincovými, jež pojmy jedincovými chápeme a jež pospolu všecky příslušejí jenom jedinci. Všecky bytosti stvořené, bytujíce skutečně, jsou jedinečny, tak že základem jedinečnosti jest jsoucnost skutečná; bytnost ideálnou Bůh stvořitel učinil skutečnou a zároveň jedinečnou. Také Bůh jest jedinečný; avšak jedinečné bytosti stvořené podřaďujeme druhu a rodu a vypovídáme o nich bytnosti obecné, mezi sebou rozdělitelné, dílem podstatné, dílem případné, ale Boha vyššímu pojmu ve smysle vlastním podřaditi nemůžeme a vypovídáme o Něm bytnost pouze Jemu v míře nejvyšší příslušnou, samu v sobě nerozdělitelnou, podstatnou. Proto jest Bůh jedincem naprosto.

S jedním souvisí obecné t. j. jedno, jež jest schopno, aby bylo v bytostech mnohých a sice buď jako příčina v účincích, anebo jako idea ve věcech podle ní učiněných a o ní svědčících, anebo jako bytnost ve věcech

téhož druhu, anebo jako pojem logický v pojmech věcných. Jest rozdíl mezi obecninou metafysickou či přímou a logickou či zpětnou; ona jest jedno abstrahované od mnohých a základně bytující v nich, tato jest jedno vztahující se k mnohým a formálně bytující v mysli.

Obecné není totéž co společné; neboť jedna, jediná a jedinečná bytnost Boží společna jest třem osobám, věcně od sebe rozdílným, ale není obecná. Společné může býti, co jest ve více bytostech číselně totéž anebo co není, obecné však není ve více bytostech číselně totéž.

5. Co jest množství a číslo.

Protivou jednoty jest množství; mnohé jest, co samo v sobě jest rozděleno, a množství znamená rozdělenost bytce. Rozdělenost jest buď skutečná (více lidí) anebo možná čili rozdělitelnost, která jest buď fysická (člověk rozdělitelný na tělo a duši) anebo metafysická (v duši lidské rozeznáváme podstatu a mohutnosti) anebo vztažné pomyslná (v Bohu rozeznáváme spravedlnost od milosrdenství) anebo prostě pomyslná (v Bohu rozeznáváme jsoucnost od bytnosti). Množství a jednota se od sebe nevylučují; táže bytost jest v jedné příčině jedna, v druhé mnohonásobna. Svět sestávající z mnohých jedinců jest mnohonásobný, ale stvořen jsa od Boha a tíhna k jednomu cíli společnému jest jeden; lidé jsouce jedinci jsou mnohými, ale majíce společnou přirozenost druhovou tvoří jednotu; duše lidská jest fysicky jedna, fysicky jednoducha, ale metafysicky mnohonásobná, metafysicky složena; Bůh jest metafysicky jeden, metafysicky jednoduchý, ale Svými přívlastky virtuálně mnohonásoben, virtuálně složen.

Jednotu představujeme si skrze množství; neboť pojem nerozdělenosti vzniká záporem rozdělenosti. V této příčině množství jednotě předchází. Ale když přihlížíme k věci samé, a ne ku svému představování věci, jest jednota základem množství, jednota předchází. Co jest ve skutečnosti pozdější, jest pro naše poznání dřívější.

Tím, že množství jedinců odnáší se k jednotě, vzniká číslo, t. j. souhrn jednotek. Pojem čísla vyžaduje, aby bylo více jedinců, aby se jedincové shodovali v nějakém rodu anebo druhu, aby byli myslí počítáni, která, co jest objektivně rozděleno, shrnuje v onom rodu anebo druhu. Rozeznáváme číslo formálné: dvojici, trojici, a látkové: dva, tři lidé; číslo počítané: deset koní, a počítající: deset, číslo přesažné: dva pouzí duchové, a mathematické: dvě tělesa. Analogicky se počítají bytce, které nejsou jedinečny:

dvě mohutnosti, dva životy, dvě ctnosti, dva způsoby, dva druhy, dva rody. Nevlastně se počítají bytce, které rodu v pravém smyslu nejsou podřaděny: podstata a případek dva bytce.

ČLÁNEK DRUHÝ.

O pravdě.

1. Co jest pravda a kolikerá?

Obecně pokládá se za pravé čili pravdivé to, co je takové, jakým má býti; na př. pravým čili pravdivým přítelem je ten, kdo je takovým, jakým býti má přítel. Abychom však souditi mohli, že nějaká věc je taková, jakou má býti, potřebujeme normy čili měřítka, podle kterého pravost čili pravdu posuzujeme. Než poněvadž dobrým se také zove to, co je takovým, jakým má býti, musí se lišiti měřítko pravdy od měřítka dobroty.

Měřítko pravdy jest určováno rozumem, nadsmyslnou mohutností poznávací, jako měřítko dobroty jest určováno svobodnou vůlí, nadsmyslnou mohutností snaživou. Je tedy pravdivo, co je takovým, aby odpovídalo rozumu, jako je dobrým to, co je takovým, aby odpovídalo vůli. Než povaha rozumu žádá, aby rozum byl přiměřen předmětům a předměty rozumu, jako povaha vůle žádá, aby vůle byla přiměřena předmětům a předměty vůli.

Je tedy pravda srovnalost věci a mysli. Ku posouzení této srovnalosti můžeme za měřítko voliti buď věc anebo mysl. Je-li měřítkem věc, jest pravda logická, srovnalost mysli s věcí poznanou; pakli měřítkem mysl, idea, jest pravda ontologická, srovnalost věci s myslí, ideou, pravda předmětná, metafysická, přesažná.

Ze zkušenosti vnitřní a zevnější víme o pravdě logické, srovnalosti naší mysli s věcí. Tato pravda podmíněna jest pravdou ontologickou, jelikož pravdu netvoříme, ale nalézáme. Proto máme-li o věci mimo nás bytující myšlenku, která se srovnává s věcí, musí ta myšlenka býti dříve mohoucně ve věci, a my musíme míti schopnost, kterou bychom mohoucnost v sobě učinili skutečností. Ona mohoucnost musí býti do věci vložena od jejího původce, Boha, Jenž věc podle Své myšlénky učinil a myšlénku do věci takořka vložil; naše pak schopnost podobna býti musí mysli původcově, Boží, a myšlení naše musí býti opakováním myšlenky Boží, kterou z věci takořka čerpáme.

Je tedy zajištěna pravda netoliko logická, ale také ontologická.

Třetí pravda jest morální, t. j. povinná srovnalost svobodného činu lidského se smýšlením činícího; je-li činem slovo, zove se srovnalost pravdymilovností čili pravdivostí; než kromě slova jsou také jiné činy. O skutečnosti pravdy morální nelze pochybovati, jelikož ji zajišťuje obecná zkušenost a ji má svou nevyhnutelnou podmínkou život morální, ke které jest zavázán každý člověk, rozumu řádně užívající.

Také pravda morální spočívá na pravdě ontologické čili metafysické, jelikož se srovnává s mravním zákonem přirozeným, od Boha nám uloženým, aby zevnějšek našeho života odpovídal našemu nitru, a jelikož smýšlení činícího má se říditi týmže zákonem, povinnosti člověku předpisujícím.

Ve filosofii vyšetřuje pravdu logickou logika, pravdu metafysickou metafysika a pravdu morální ethika.

Jelikož všecky tři pravdy mají svůj základ v Bohu, tvoří jeden celek. Proto jest pravda jedna.

Protivou pravdy jest nepravda, nesrovnalost věci a mysli. Logicky nepravdivo jest poznání lidské, jež se nesrovnává s věcí; ontologicky nepravdivou jest věc, jež neodpovídá ideji. Než jako nečiní nesrovnalost mezi poznáním a předmětem prostě záporná poznání již nepravdivým, jako k nepravdě logické zapotřebí jest kladné nesrovnalosti, při které poznání nepředstavuje předmět s té stránky, s které jej má představovati, tak opět k nepravdě ontologické nestačí nesrovnalost s ideou kteroukoli, ale potřebí jest nesrovnalosti s ideou, s kterou by věc měla se srovnávati. Na př. nelze cín nazývati nepravdivým zlatem, ale lze nazývati nepravdivým stříbrem.

Odtud vysvítá, že nic není prostě nepravdivým; neboť všecko se srovnává se svou ideou a proto všecko jest pravdivo. Avšak spojuje-li se bytec s ideou bytce sobě podobného a tím má býti, co tato idea vyžaduje, zove se nepravdivým. Na př. nepravdivý bůh jest pravdivý bůžek, pravdivá modla. Také myšlenka sama o sobě nemůže býti nikdy logicky nepravdiva, jelikož každá se srovnává se svým předmětem; nazývá se nepravdivou, spojuje-li se s předmětem cizím, jejímu předmětu podobným. Na př. nepravdivá idea svobody jest pravdivá idea nevázanosti.

Je tedy všecko, co jest, pokud jest, pravdivo; nepravdivo jest něco, pokud není. Ovšem nebýti není totožné s nepravdivým; neboť to, co není, jest nepravdivo, pokládá-li se za to, co jest, a nepravdivé jest vždycky něčím,

co jest, jsouc nepravdivým proto, že za něco jest pokládáno, čemu jest podobno, ale čím není.

Také nepravda morální záleží ve svobodné kladné nesrovnalosti činu se smýšlením, jakož i v nesrovnalosti smýšlení se zákonem Božím. Zove se lží, je-li čin slovo.

Ve filosofii vyvrací logika nepravdu logickou, metafysika nepravdu ontologickou, ethika nepravdu morální, pokud jim přísluší.

2. V čem spočívá pravda věci metafysická základně?

Pravda věci metafysická čili ontologická čili přesažná věcně totožna jest s bytností věci samou; neboť svou bytnost má věc od Boha, Jenž ji myslil a podle Své myšlenky učinil, tak že bytnost myšlence Boží odpovídá; věc tedy svou bytností dává svědectví o myšlence Boží. Opakem, co jest pravdivo, předpokládá věc, jež bytnost má s myšlenkou se srovnávající. Tedy co jest bytcem, jest pravdivo; co jest pravdivo, jest bytcem. Nicméně jest rozdíl a to virtuálný; neboť pojem bytce v sobě nechová vztahu k mysli, jako pojem pravdivého.

Spočívá tedy pravda věci metafysická základně v bytnosti věci samé.

3. V čem spočívá pravda věci metafysická formálně?

Pravda věci metafysická spočívá formálně ve vztahu věci k mysli, ale jinak k mysli Boží, jinak k mysli lidské.

1. Pravda metafysická přísluší věci, pokud věc se odnáší k mysli.

Neboť pravda, formálně uvážená, znamená srovnalost; avšak věcem vůbec nemůžeme připisovati srovnalost, leč vztahujeme-li je k mysli, ježto jediné poznání pomyslné se zabývá anebo aspoň zabývati se může všemi věcmi a záleží v úplném anebo aspoň přibližném přizpůsobení podmětu myslícího ku předmětu myšlenému.

Pročež hmotaři pravdu připouštějíce, ale mysl nekladouce, sobě odporují.

2. Pravda méně vlastně přísluší věcem, než mysli.

Neboť kdykoli se jedná o přívlastek, jenž přísluší dvěma věcem, přivlastniti jej přede vším sluší té věci, ve které dospívá své dokonalosti. Avšak pravda své dokonalosti dospívá ne ve věci, nýbrž v mysli, poněvadž se dokonává poznání tím, že mysl se stává podle své povahy předmětem, který poznává, a jej nazírá ve své myšlence. Proto přísluší pravda spíše mysli, než věci. Pravdu přivlastniti dlužno věci látkově čili základně, mysli formálně.

Proto bloudí jak nominalisté, kteří pravdě rozumějí toliko formálně, tak přemrštění realisté, kteří pravdu formálnou totožní s pravdou základní.

3. Pravda věcem přísluší hlavně, pokud se odnášejí k mysli Boží.

Neboť hlavně jim přísluší pravda, pokud se odnášejí k mysli nutně, nejvíce a bytně. Avšak tímto způsobem odnášejí se jediné k mysli Boží. Neboť věci *ne*mohou *ne*odpovídati myšlenkám Boha, stvořitele nejmoudřejšího a a nejmocnějšího, podle kterých byly stvořeny; o žádné jiné mysli to neplatí. Dále jediná mysl Boží zná všech věcí bytnosti skrz naskrz, tak že jí není tajno nic. Posléze jediná mysl Boží totožna jest se svým nejpřednějším předmětem, bytností Boží, skrze kterou a ve které Bůh zná všecky ostatní bytnosti, buď že skutečně bytují anebo bytovati mohou; myšlenky Boží o těchto věcech, od Boha věcně rozdílných, věcně totožny jsou s bytností Boží; Bůh jedním konem, kterým jest On sám, od věčnosti zná bytnost Svou a bytnosti všech bytostí.

Proto pravda věcem přísluší hlavně a přede vším, pokud se odnášejí k mysli Boží.

Musí tedy atheismus důsledně zamítati pravdu věcí metafysickou.

4. Pravda věcem přísluší přídružně, pokud se odnášejí k mysli lidské.

Neboť odnášejí se k ní 1. podmínečně, 2. konečně a 3. případně. 1. Aby věci bytovaly, nemusí se odnášeti k mysli lidské a mysl člověku od Boha svobodně udělená jest účastenstvím na mysli Boží, kterým Bohu se podobá. 2. Skutečně nepoznává mysl lidská ani všecky bytosti ani veškerou bytnost bytostí poznaných. 3. Mysl lidská není podstatou, ale mohutností duše lidské, která není ustavičně v konu, ale z mohoucnosti přechází v kon, a myšlenka, účinek této činnosti, jest případkem duše.

Tedy se odnášejí věci k mysli lidské podmínečně, konečně a případně, a proto přídružně jim pravda přísluší. Tento vztah podmínečný, konečný a případný dostačí, aby věci se nazývaly pravdivými přídružně.

Pantheisté, kteří mysl lidskou totožní s myslí Boží, nemohou vztah věcí k mysli lidské nazývati podmínečným, konečným a případným.

5. Věci stvořené mají se k mysli Boží jako něco změřeného k měřítku, k mysli lidské jako měřítko k něčemu změřenému.

Neboť věci stvořené mají se k mysli Boží jako účinek ku příčině, ale k mysli lidské jako příčina k účinku, poně-

vadž jsou potud, pokud odpovídají ideám Božím, a potud v mysli naší myšlenky tvoří, pokud jsou. Avšak příčina jest pro účinek měřítkem, účinek pro příčinu něčím změřeným.

Tedy věci stvořené mají se k mysli Boží jako něco změřeného k měřítku, k mysli lidské jako měřítko k něčemu změřenému.

Bloudí tedy Kant, an pokládá mysl lidskou za měřítko pravdy věcí.

6. Věci stvořené odnášejíce se k mysli Boží nemohou nebýti pravdivými; odnášejíce se k mysli lidské samy o sobě jsou pravdivy, ale po případě někdy nepravdivy.

Neboť každá věc bytnost svou má od Boha podle ideje, kterou Bůh o ní v mysli Své má. Tedy pokud věci stvořené jsou, nemohou mysli Boží neodpovídati. Tedy nemohou nebýti pravdivými. Odnášejíce se k mysli lidské jsou sice samy o sobě schopny, pokud jsou, aby v nás zplodily myšlenky příslušné; avšak státi se může, že mysl naše bloudí, soudíc o věci, že jest tím, čím není, ač mysl lidská od Boha tak jest stvořena, aby po jistou míru, pokud jest stvořená, pokud jest konečná, věci takovými poznala, jakými jsou. Tedy po případě mohou býti někdy nepravdivy odnášejíce se k mysli naší. O tomto vztahu věcí k mysli lidské jedná logika kritická, jakož i o následujících dvou větách:

7. Pravda přísluší mysli naší, pokud soudí dokonale a rozvinutě, ale pokud pojmy tvoří soudu předcházející, počátečně a zavinutě.

8, Ve smyslech není ani pravdy ani nepravdy ve smysle vlastním, nýbrž toliko obdobném, pokud smyslové zjevy věcí poznávajíce podle svého způsobu napodobují soud.

4. V čem spočívá nepravda základně a formálně?

Nepravda, pravdě protikladná, jest nesrovnalost věci a mysli. Základně uvážena, znamená to, co není; formálně uvážena, znamená v metafysice nesrovnalost věci s myslí Boží; v logice nesrovnalost mysli naší s věcí; v ethice nesrovnalost činu právě lidského se smýšlením, jakož i nesrovnalost smýšlení lidského se zákonem Božím.

1. Není nepravdy základně uvažované, poněvadž není toho, co není, poněvadž co nemá bytnosti, nemá ani jsoucnosti.

2. Formálně nepravdivou není žádná věc v metafysice, t. j. ve příčině mysli Boží. Neboť žádná věc nemůže se

neshodovati s myslí Boží, na jejíž myšlence závisí bytnost věci; kromě toho jest Bůh nejmoudřejší a nejmocnější, tak že nejen učiniti může, ale také činí, když chce, mimo Sebe věci, shodující se s ideami Svými, jež má od věčnosti

3. Formálně nepravdivou není žádná věc o sobě v logice, t. j. vztahuje-li se k mysli lidské.

Neboť každá věc, mysli lidské předložená, jest poznatelná jako taková, jakou jest, jelikož vydává svědectví o ideji Boží, podle které jest učiněna, rozumu lidskému, který jest podoben rozumu Božímu.

Avšak po případě může býti některá věc nepravdiva, vztahuje-li se k mysli lidské.

Neboť mysl naše postupuje od zjevů věcí, aby poznala jejich bytnosti, a zjevy jedné věci jsou podobny zjevům jiné věci; proto může podobnost tato zavdati podnět k tomu, abychom nepravdivě přivlastňovali jedné věci bytnost druhé věci.

4. Formálně nepravdiv může, ale nemusí, býti v ethice čin právě lidský, t. j. čin vycházející z rozumu a svobodné vůle, může, ale nemusí se nesrovnávati se smýšlením, jakož i smýšlení může, ale nemusí se nesrovnávati s mravním zákonem přirozeným, od Boha člověku uloženým. Člověk ví, že jest povinen svůj čin právě lidský říditi svým smýšlením, jakož i své smýšlení podrobiti mravnímu zákonu Božímu; má také ve svobodné vůli dostatečnou sílu k tomu, tak že může tuto svou dvojí povinnost plniti. Proto nesrovnává-li se čin se smýšlením, jak přikazuje zákon Boží, a nesrovnává-li se smýšlení se zákonem Božím, povinnosti ukládajícím, dopouští se člověk formálné nepravdy ethické, jelikož má rozum a svobodnou vůli, a jelikož Bůh o té nesrovnalosti ví a ji nechce.

5. Názory filosofie protikřesťanské o pravdě.

K názorům filosofů protikřesťanských, ve 3. stati naznačeným, buďtež tyto tři hlavní názory přidány:

1. Novověká filosofie falešně idealistická mluví toliko o pravdě logické, kterou nazývá shodou našich myšlenek vespolnou, shodou jedné myšlenky se všemi ostatními, shodou našich myšlenek se zákony logickými. Taková pravda jest naprosto subjektivná; postrádá všelikého základu; nelze o ní říci, jak vzniká, jak se poznává, odkud zákony

logické pocházejí, zdali a proč jsou obecny. Tak hyne věškerá pravda.

2. Skeptika buď pochybuje, zdali jest pravda ontologická, anebo je-li tato pravda, zdali ji člověk poznati může, t. j. zdali jest pravda logická; důsledně musí skeptika pochybovati také, zdali jest pravda morální. I tu hyne veškerá pravda.

3. Posléze hmotař, jenž zná toliko tělesa, duši pak a ducha zamítá, neuznává žádné pravdy, je-li důsledným.

ČLÁNEK TŘETÍ.

O dobru.

1. Co jest dobro?

Vyžaduje-li pravda, aby věc byla tím, čím býti má podle měřítka ideje rozumem poznané, jejíž předmětem jest bytnost věci, jest dobrou věc, která je takovou, jakou býti má, která se těší netoliko z bytnosti, ale také z vlastnosti, kterou bytnost vyžaduje. Avšak bytnost, která jest takovou, jakou býti má, jest dokonalá. Proto jest dobrota ve smyslu naprostém totožna s dokonalostí, obecně pochopenou; dokonalost ve smyslu specifickém jest vyšší stupeň vlastnosti, která k dobrotě se vyžaduje.

Charakteristická známka dobroty bytce jednoho záleží ve vztahu k bytci jinému, jemuž jest bytec onen dobrý. Tedy potud jest dokonalost bytce jednoho dobrá, pokud bytci jinému zjednati může dokonalost, pokud jest k bytci jinému v určitém vztahu přiměřenosti. Známka tato úzce souvisí se známkou onou. Neboť jeden bytec může učiniti bytec jiný dokonalým, jest jemu přiměřen, pokud sám v sobě jest dobrý, dokonalý; a opakem cokoli jest dokonalé, musí býti schopno zdokonaliti jiný bytec. Známka prvá jest základem druhé, charakteristické.

Dobré tedy jest, co jest samo dokonalé a jinému bytci jest přiměřeno.

Aristoteles nazývá dobrým to, po čem všecko baží. Tímto výměrem jest naznačena vlastnost anebo následek dobroty; neboť není jeden bytec dobrým proto, poněvadž jest předmětem bažení, ale proto jest předmětem bažení, že jest dobrý, že jest bažícímu přiměřen. Také musí býti výměr Aristotelův opraven. Místo bažení položme směřování, poněvadž jeden bytec může býti dobrým také těm bytcům,

jež nebaží. Pak položme směřování možné, jelikož bytec jest dobrým, i když k němu jiný nesměřuje. Výměr tedy zní:

Dobré je to, k čemu bytec nějaký směřovati může.

Druhý výměr se kryje s prvým. Neboť bytec může směřovati jenom k tomu, co jest jemu přiměřeno a přiměřena jest mu jediná dokonalost.

V opraveném výměru Aristotelově jest dobro cílem, jemuž hlavně a především přísluší dobrota; neboť cíl jest přiměřen, udílí dokonalost jak směřujícímu, tak i prostředkům, jež jsou dobrými ne samy o sobě, ale k vůli cíli a také k vůli cíli jsou předmětem směřování. Než výměr ten nevylučuje z pojmu dobrého prostředky k cíli, poněvadž jsou také předmětem směřování, byť i ne proto, aby směřující na nich přestal. Prostředek jest dobrem vztažným, bonum propter aliud, cíl dobrem naprostým, bonum propter se.

Dobro tedy, základně pochopeno, spočívá v samé dokonalosti bytce dobrého, formálně pochopeno, ve přiměřenosti a možnosti směřování. Možnost pak směřování předpokládá ve směřujícím mohutnost, kterou směřující se snaží si osvojiti dokonalost, z dobrého jemu vyplývající, snaživost, jaká přísluší všem bytcům, i živým i neživým, snaživost ve smysle širším.

Budiž nám dovoleno užívati slova bažení ve smysle směřování, ve smysle širším.

2. Kterak se má dobro k bytci?

Dobro neliší se věcně od bytce; každý bytec jest dobrý. Neboť všecko, co jest, má bytnost a proto aspoň tu dokonalost, která přísluší bytnosti.

Než nemá každý bytec toliko první známku dobroty, dokonalost, ale také druhou známku, vztah přiměřenosti k jinému bytci.

Neboť 1. co jest dokonalé, má jsouc dokonalé schopnost zdokonaliti jiný bytec, je tedy jemu přiměřeno, jest dobré.

Ale netoliko má každý bytec schopnost, má také snahu sebe s jiným bytcem sdíleti. Neboť každý bytec má snahu podle své bytnosti působiti. Působení však působí něco, co jest působícímu, v sobě samém dobrému, podobno, tedy něco opět dobrého; v působení pak něčeho dobrého, působícímu podobného, záleží sdílení dobroty, ne však nevyhnutelně ve věcné emanaci.

2. Vše, co jest, jest buď příčina, která zdokonaluje účinek, anebo jest účinek, který projevuje dokonalost

příčiny, příčinu tedy jaksi zdokonaluje. Dále vše, co jest, jest buď podstata, která zdokonaluje případek, anebo případek, který zdokonaluje podstatu. Posléze vše, co jest, jest buď část anebo celek; části zdokonalují sebe vespolek a celek části, části pak zdokonalují celek.

Tedy co jest bytec, jest dobré, a co jest dobré, jest bytec.

Avšak přece jest rozdíl, ne sice věcný, ale virtuálný, t. j. pomyslný se základem ve věci. Neboť se uvažuje totéž brzy o sobě, jako bytec, brzy se vztahem ku snaživosti, jako dobré; základ tohoto rozdílu jest ve věci samé.

Avsak rozdíl činiti dlužno mezi bytcem bytnosti úplné, na př. člověkem narozeným a bytcem posléze dokonalým, člověkem ke konečné dokonalosti dospělým. Onen bytec se zove podstatně dobrým, poněvadž jemu náleží, co se vztahuje k jeho podstatě, anebo vztažně dobrým, poněvadž jeho bytnost úplná se vztahuje ke konečné dokonalosti, k vůli které bytec jest činným a skrze kterou bytec svého cíle dochází. Tento bytec se zove případně dobrým, poněvadž jeho dokonalost připadá čili přistupuje k bytnosti úplné, čili prostě dobrým, poněvadž skrze konečnou dokonalost cíle sobě vytčeného naprosto dochází.

Také mezi bytci skutečně bytujícími a pouze ideálně bytujícími jest činiti rozdíl. Oni bytcové se zovou vlastně dobrými. Neboť kdežto poznání se dokonává tím, že věc poznaná jest ideálně v poznávajícím, dokonává se bažení tím, že podmět bažící přitahován jest věcí skutečně bytující, poněvadž posledník (terminus) poznání jest v podmětu poznávajícím, ale posledník bažení jest v předmětu bažení, jenž nemůže nebýti skutečným. Avšak nevlastně také věci, jež pouze ideálně bytují, zovou se dobrými, poněvadž jsou předmětem bažení, pokud mohou bytovati skutečně, pokud jich snaživost dojíti může skutečně, pokud jimi snaživost ukojena býti může skutečně.

3. Kterak se má dobro k pravdě?

Poněvadž není věcný rozdíl ani mezi bytcem a pravdivým ani mezi bytcem a dobrem, není ani mezi pravdivým a dobrým. Tedy cokoli jest pravdivo, jest dobré, a cokoli jest dobré, jest pravdivo.

Rozdíl jest pouze virtuálný, pomyslný se základem ve věci, založený ve vztahu téže věci buď k mysli (pravdivo) anebo ke snaživosti (dobro). Každá věc může se odnášeti brzy k mysli, brzy ke snaživosti.

4. Poměr předmětu bažení k podmětu bažení.

Pojem dobroty, jak vysvítá z výměru dobra, žádá bytec, po kterém se baží, a bytec, který baží. Jaký jest poměr mezi oběma? Rozeznávati sluší Boha bažícího a tvora bažícího.

a) Poměr mezi předmětem bažení a Bohem bažícím.

K věcem dobrým má se Bůh rozličně, jinak ku Své bytnosti, Své dobrotě, jinak k bytnosti věcí, jež jsou mimo Boha, k jejich dobrotě.

Bůh nutně baží po Své dobrotě.

Neboť dobrota Boží, jsouc nekonečna, předmětem vůle Boží jest přiměřeným a úplně vyhovuje bažení Božímu. Avšak nemůže býti žádná mohutnost lhostejnou k předmětu sobě přiměřenému, jenž činnosti její zcela vyhovuje. Pročež vůle Boží svobodnou býti nemůže k dobrotě Boží, tak že by po ní mohla bažiti a nebažiti, ale nezbytně dojímána jest láskou k ní. Mimo to dobrota Boží jest jediným a nezbytným pramenem blaženosti Boží. Avšak vůle nemůže býti lhostejnou k jedinému a nezbytnému pramenu blaženosti. Pročež vůle Boží bažíc po dobrotě Boží nemůže po ní nebažiti.

Sluší se, aby Bůh také po jiných dobrech, jež od Něho se liší, k vůli Sobě, jako po prostředcích, k cíli vedoucích, bažil. Neboť cokoli svědčí o dokonalosti, připisovati jest Bohu, bytosti nejdokonalejší. Avšak dokonalost jeví se také tím, že bytost jiným bytostem udílí svou vlastní dobrotu způsobem jejich přirozenosti přiměřeným. Tedy také Bohu ta dokonalost přísluší. Avšak vůle Boží jest nejvýše uspořádána, ba, pravidlo pořádku není ničím než vůlí Boží; vůle Boží nemůže odporovati tomu, co pořádek žádá. Pročež jelikož věci, od Boha rozdílné, dobrými jsou jedině proto, že účastenství mají na dobrotě Boží a jelikož celou svou bytností k Bohu se odnášejí: nemohou býti jinak od Boha milovány, než pokud v nich se zrcadlí dobrota Boží a pokud se odnášejí k Bohu samému, jako k svému cíli poslednímu.

Avšak po těchto dobrech od Boha různých Bůh baží svobodně.

Neboť 1. dokonalost vůle vyžaduje bažiti po předmětu, jak toho předmět zasluhuje a podmět potřebuje. Než jako dobrota Boží předmětem jest svrchovaně dobrým a svrchovaně nutným: tak ostatní dobra od dobroty Boží rozdílná předměty jsou konečné a podmíněné. Proto jako láska

k dobrotě Boží jest naprosto nutna: tak musí býti láska k dobrům stvořeným podmíněna čili svobodná. 2. Dobra konečná nejsou předmětem vůle Boží přiměřeným, aniž s nimi jest předmět přiměřený ve spojení nutném. Tedy poněvadž vůle nutně se nepřichyluje leč buď k dobru přiměřenému anebo k dobru, jež nutně souvisí s dobrem přiměřeným, dobra konečná nemohou býti předmětem vůle Boží nutným, nýbrž podmíněným, svobodným. 3. Bůh cokoli miluje, potud miluje, pokud miluje sám Sebe. Neboť jelikož láska Jeho jest naprosto uspořádaná, nemůže něco milovati, co by se nevztahovalo k poslednímu cíli, z něhož se prýští láska k ostatním dobrům. Než Bůh jest si dokonale vědom, že láska Jeho k dobru, jež od něho jest různo, není nutně spojena s láskou Boha k Sobě samému, poněvadž dobrota Jeho jest svrchovaná, naprosto dokonalá, aniž potřebí má On pro Sebe nějakého dobra jiného jakéhokoli. Tedy nejsou dobra od Boha rozdílná předmětem vůle Boží nutným, ale svobodným. Avšak ačkoli nutnost naprostou odmítnouti musíme, mluvíce o Bohu, bažícím po dobrech od Něho různých, přece nemůžeme neklásti nutnost vztažnou, která předpokládá stvoření, jež se od Boha stalo svobodně.

Co jsme zde pravili, odnáší se ke skutečným bytnostem věcí od Boha různých. Avšak bytnosti ideálné, jež ve smysle nevlastním dobrými se zovou a ideami Božími jsou od Jeho bytnosti toliko virtuálně různými, předmětem vůle Boží jsou tak nutným, jako jeho bytnost.

b) Poměr mezi předmětem bažení a stvořenou bytostí bažící.

Také bytost stvořená, jsouc podobna Bohu stvořiteli, baží po své vlastní dobrotě a snaží se sdíleti ji s bytostmi jinými. Než rozeznává se v této příčině od Boha; neboť kdežto Bohu stačí naprosto Jeho vlastní dobrota, musí bytost stvořená majíc dobrotu od Boha ji odnášeti k Bohu, cíli posledníinu, a ji sdíleti s jinými bytostmi stvořenými, jelikož věci stvořené mají své dobroty od téhož Boha účastenstvím. Jenom za těchto dvou podmínek může bytost stvořená dosíci a požívati své vlastní dobroty. Jako jest Bůh první účinlivá příčina dobroty bytostí stvořených, tak opět jest Bůh posledním jejím cílem; jako bytosti stvořené společně obdržely svou dobrotu od téhož původce účastenstvím, tak ji míti mohou jenom společně.

Toto bažení bytostí stvořených jest podle přirozenosti jejich rozličné.

c) O snaživosti bytostí neústrojných.

Bytost neústrojná se snaží silami spojivosti a rozpínavosti dosíci objemu své přirozenosti příslušného, silou setrvačnosti se udržeti ve stavu, ve kterém se vyskytuje, a jistým, určitým způsobem účinkovati na jiné bytosti jak neústrojné, tak ústrojné silami přítažlivosti a tíže, jakož i jinými silami fysickými anebo lučebnými. To vše se děje směřováním k tomu, co přiměřeno jest k bytnosti bytosti stvořené, směřováním k cíli, který nejsa poznán od bytosti neústrojné aniž od ní vytčen, předpokládá ve stvořiteli úmysl, pro který stvořitel bytost stvořenou tak upravil aby k cíli, který On sám jí vytkl, došla podle nutného zákona, jehož základ spočívá v bytnosti bytosti a jenž jest bytosti od Boha stvořitele ustanoven.

d) O snaživosti rostlin.

K přirozené snaživosti bytosti neústrojné přistupuje v rostlině živá snaživost vegetativná, která jest jaksi slepou, nemajíc podmínkou poznání. Bylina užívajíc fysických sil, kterými se projevuje snaživost přirozená, jako prostředků, sama se vyvíjí a zdokonaluje jistým řádem a k jistému cíli směřujíc; sebe zachovávajíc a rozplozujíc hledá svou vlastní jsoucnost a jsoucnost druhu, k němuž náleží: působí též proměny bytostí neústrojných a slouží k zachování jiných bytostí ústrojných. Kdežto bytost neústrojná pilná jest činnosti toliko přechodné, prokazuje bylina také činnost vtomnou, přijímajíc do sebe cizí látky, jich upotřebujíc a sobě připodobňujíc. Bylina po určitém dobru nepoznaném baží nutně. Jelikož bylina svého těla nepociťuje, není dosažení dobra spojeno s požitkem; pročež baží bylina, jako bytost neústrojná, pouze po dobru užitečném, své přirozenosti přiměřeném, sobě ku prospěchu sloužícím. Směřování byliny k cíli předpokládá, jako směřování nerostu, úmysl ve stvořiteli. Snaživost vegetativná se snaživostí přirozenou spojena jest souladně a vzájemně, tak že bylina jest podstata v sobě jednotná.

e) O snaživosti zvířat.

Ke snaživosti, kterou prokazuje bylina, přistupuje ve zvířeti snaživost smyslná. Neboť zvířata poznávají, po čem baží, k vůli čemu jsou činnými; aby dosáhla cíle, který sama si nevytkla, který jest jim vytčen, užívají prostředků, jež jsou cíli přiměřeny. Než zvířata nevědí o cíli, že jest cílem,

ani o prostředku, že jest prostředkem; nemajíce úmyslu, baží po dobru; pročež úmysl, bez něhož není cíle, připsati dlužno jejich původci, jenž jim cíl vytkl vědom a chtěje, jenž je tak stvořil, aby poznávajíce předmět bažení, po něm nutně bažila jistým způsobem a nutně užívala jistých prostředků poznaných. Cítíce potřebu a poznávajíce smyslně předmět, kterým potřeba může býti ukojena, přichylují se k němu a užívají prostředku a dosáhše předmětu cítí ukojení, rozkož; tedy rozkošné dobro smyslné, srostitě a smyslně poznané jest cílem, k němuž směřují, jemuž k vůli užívají přiměřených prostředků smyslně a srostitě poznaných; dosažení pak tohoto cíle má následkem zachování sebe a druhu a zdokonalení sebe a prospěch bytostí jiných. A to měl Bůh v úmyslu, když zvířata stvořil. Tak sebe zdokonalujíce zachovávají zvířata sebe a druh, k němuž náležejí, t. j. dosahují své dobroty vlastní a ji sdílejí s bytostmi téhož druhu; sdílejí svou bytnost s jinými bytostmi sloužíce také bytostem neústrojným, bylinám a člověku, jakož i jedna zvířata druhým. Předmětem tedy bažení jest u zvířete dobro užitečné a rozkošné, smyslně a srostitě poznané; dobro mravné jest zvířeti naprosto odepřeno, poněvadž nemá svobodné vůle, která rozdruženě*) náleží člověku. Snaživosti smyslné podrobena jest snaživost vegetativná; obě spojeny jsou souladně a vzájemně.

f) O snaživosti lidské.

U člověka dosahuje snaživost viditelné bytosti stvořené svého vrcholu; neboť svobodnou vůlí, snaživostí nadsmyslnou, která přistupuje ku snaživosti smyslné, baží člověk po dobru, jehož bytnost rozumem poznal. Člověk vnikaje do nitra věcí nepoznává toliko, co jest dobré, ale také proč; nepoznává toliko dobra, jež jsou přiměřena jeho stránce smyslné, ale také dobra, jež odpovídají duchové povaze duše jeho; nepoznává toliko cíle a prostředky, ale také o nich ví, že jsou cíle a prostředky; nepoznává toliko cíle a prostředky, ale je také sám stanoví, uznávaje se býti podrobeným Bohu, svrchovanému původci dober, cílů, prostředků, Jenž dal člověku svobodnou vůli a k ní zřetel má, zachovávaje a řídě člověka; posléze podle hodnoty vnitřní dobra posuzuje a pořádá.

Člověk dobro poznav, není nucen po něm bažiti; nemůže sice, je-li zdravé mysli, nebažiti po dobru vůbec, aby sebe zachoval, aby se stal dokonalým, aby blaženosti dosáhl, poněvadž k tomu přirozeně směřuje vůle jeho svo-

*) specifice.

bodná; avšak jisté dobro určené poznané předmětem není jeho vůle svobodné nutným; svobodná vůle lidská jest sice vydána vlivům, jež jsou mimo člověka a ve člověku, ale nepodléhá jim nutně, jelikož sama sebe rozhoduje k činnosti a ze dvou dober svobodně volí jedno.

Než svoboda lidská není nevázaností; svornost panovati má mezi vůlí a rozumem, mohutnostmi téže duše, aby dobro bylo pravdivo. Taktéž patřičného řádu šetřiti má svobodná vůle bažíc po dobrech smyslných, jež za prostředky sloužiti mají k dosažení dober nadsmyslných, duchové povaze duše lidské přiměřených a dobrotu člověku zjednávajících, která jemu přináleží jako člověku, bytosti rozumné a svobodné. Dobra nadsmyslná, ke kterým svobodná vůle činy lidskými se táhne, rozumem jsouc vedena, udílejí člověku, pokud jest člověkem, pravé cti a důstojnosti a proto se nazývají počestnými; v držení jejich záleží mravnost, t. j. srovnalost činů právě lidských nejblíže se správným rozumem lidským, posléze a nejvýše s rozumem Božským. Proto jsou dobra počestná mravná.

Počestnost čili mravnost činů lidských, kterými člověk dosahuje dober nadsmyslných, žádá, aby člověk, bytost rozumná a svobodná, bažil po Bohu, cíli nejvyšším, a šetřil řádu, zákonem Božím stanoveného a k cíli vedoucího, aby dávaje svědectví o dokonalostech Božích, podle kterých stvořen jest, slávu Boží šířil, na Bohu největší zalíbení měl a zákonů Božích z ochotné a dobrovolné oddanosti k Bohu, nejvyššímu zákonodárci, poslušen byl, aby v rozumném a svobodném držení Boha hledal a nalézal svou dokonalost a blaženost nejvyšší.

A tak závisí lidské snažení po dobrotě vlastní na Bohu nejen proto, že snaživost má člověk od Boha, jenž ji také zachovává a řídí neruše jí, že Bůh člověku vytkl cíl a řád k cíli vedoucí, ale také proto, že Bůh sám jest nejvyšším cílem snažení lidského, tak že nemůže člověk své vlastní dobroty dosáhnouti, neodnáší-li ji rozumem a svobodnou vůlí, t. j. činy právě lidskými k dobrotě Boží.

Posléze závislý jest člověk bažící na jiných lidech a na přírodě. Jenom tehdy, je-li spojen s ostatními lidmi, soudruhy sobě rovnými, kteří mají stejným způsobem Boha nejvyšším cílem, s kterými tvoří jednu společnost, bez kterých sám sobě nestačí, může své vlastní dobroty dosíci; dále přírody sobě po jistou míru podřízené jako prostředku má užívati k dosažení cíle a ji takto k Bohu, Jenž jest i přírody i člověka nejvyšším cílem, přiváděti. Potřebí má tedy člověk svou vlastní dobrotu sdíleti s jinými lidmi a s přírodou.

Z toho všeho patrno, že předmětem bažení lidského jest dobro užitečné, jež přiměřeno jest přirozenosti lidské, dále rozkošné, jež připravuje člověku blaženost, pak počestné, jež udílí člověku pravou dokonalost, posléze dobro společné, t. j. dobrota Boží, vlastní a ostatních tvorů.

5. Rozdělení dober.

Dobra veškerá se rozdělují rozličným způsobem:

1. Podle původu jest jedno jediné dobro nestvořené čili seboucí, jež původ svůj má samo od sebe, Bůh; ostatní jsou dobra stvořená čili neseboucí, jež původ svůj mají od Boha, tvorové.

2. Podle stupně dokonalosti jest jedno jediné dobro dokonalosti nekonečné, svrchované, Bůh; ostatní jsou dobra dokonalosti konečné, omezené, tvorové.

3. Jsou dobra vztažná a naprostá. Vztažné jest k vůli naprostému, naprosté pak jest různého stupně. Pokrm jest dobro vztažné, kterým si zjednávám zdraví tělesné, dobro naprosté. Než zdraví tělesné jest dobro vztažné, kterým jsem schopen vědeckého badání, dobra naprostého. Vědecké badání jest dobro vztažné, jež mi slouží ku poznání Boha, Jenž jest dobro naprosté ve smysle výtečném, nejsa nikterak dobrem vztažným.

4. Jsou dobra metafysická, fysická čili přirozená a morální. Metafysické dobro jest každý bytec jako bytec, maje bytnost, základ dobra. Dobrota fysická čili přirozená jest srovnalost určité věci se snaživostí, v tom záležející, že věc má kromě dokonalosti bytci vůbec příslušné dokonalosti, jež má míti podle své vlastní přirozenosti, aby cíle došel, sobě vytčeného. Fysicky dobrým jest na př. chléb, kámen, jed, zvíře, housle. Dobrota morální jest srovnalost určité věci se snaživostí, v tom záležející, že věc má kromě dokonalosti metafysické a fysické dokonalosti, jež má míti podle požadavku mravního zákona, jemuž věc jest podrobena. Morálně dobrým jest člověk dobročinný, dobročinnost, dobrodiní.

5. Jsou dobra hmotná, na př. těleso, a nehmotná, na př. duše lidská.

6. Jsou dobra smyslná, na př. dar peněžitý, a natsmyslná, na př. láska, dar peněžitý udělující.

7. Jsou dobra o sobě bytující, na př. člověk ctnostný, a dobra na něčem bytující, na př. ctnost.

8. Jsou dobra podstatná, na př. úplná bytnost člověka narozeného, a případná, na př. dokonalost jeho konečná.

Dobra, zvláště ke člověku se vztahující, se rozdělují rozličným způsobem:

1. Jsou dobra počestná, rozkošná, užitečná. První dva druhy jsou cílem; k počestnému dobru směřujeme jemu k vůli samému, k rozkošnému k vůli rozkoši, kterou poskytuje. Užitečnému přísluší dobrota prostředku. Toto rozdělení týká se dober bytostí poznávajících, které jsou schopny počestnosti, jež jejich přirozenost šlechtí. Peníze, prostředek k dosažení vzdělanosti, jsou dobrem užitečným; pokrm jest netoliko užitečným, ale také rozkošným; počestná dobra jsou netoliko morální, ale také fysická čili přirozená, která přirozenosti lidské jsou přiměřena a ji pro jiné dobro činí přiměřenou, jako zdraví, síla, krása, věda atd.

2. Jsou dobra pravá a nepravá. Dobra morální mohou býti jenom pravými, ale fysická mohou býti také nepravými. Neboť má-li býti něco člověku právě dobrým, nesmí odpovídati jeho přirozenosti toliko částečně, jednostranně, musí býti přiměřeno celé přirozenosti. Avšak u bytostí složených odpovídá něco celku, co jest přiměřeno vyšší rozhodující části, jížto ostatní části slouží. Než jelikož dobra morální nemohou nebýti rozumu přiměřena, jsou vždycky přirozenosti přiměřena a proto pravá dobra; fysická však jsou jenom potud přiměřena, pokud činí přirozenost schopnou rozumu sloužiti, má-li býti mravní dokonalosti dosaženo; pakli člověk po nich baží nepřihlížeje k rozumu anebo rozumu se protivě, jsou dobra nepravá. Na př. peníze jsou pravým dobrem, užíváme-li jich k dosažení dobra vyššího, jsou však nepravým, jsou-li cílem, ne prostředkem.

3. Jsou dobra duševní, na př. moudrost, a tělesná, na př. zdraví.

4. Jsou dobra vniterná, na př. svoboda, a zevnější, na př. čest.

5. Jsou dobra přirozená a nadpřirozená. Ctnost jest dobro přirozené anebo nadpřirozené, pokud spočívá na poznání přirozeném anebo nadpřirozeném, pokud směřuje k cíli přirozenému, anebo nadpřirozenému, pokud vyžaduje sil přirozených anebo napřirozených. Věda o Bohu filosofická jest dobro přirozené, křesťanská nadpřirozené.

6. Jsou dobra společná, na př. škola, a soukromá, na př. jmění jednotlivce.

Podle vztahu dobra k cíli nejvyššímu, poslednímu, Bohu, se posuzuje výbornost jeho; tím jest dobro výbornější, čím jest bližší cíli poslednímu.

6. O zlu.

a) Co jest zlo?

Protivou dobra jest zlo. Zlem jest, co není předmětem bažení, co není přiměřeno snaživosti, co k dokonalosti bažícího nepřispívá, co zbaveno jest své dokonalosti. Z toho následuje, že zlo jest nepořádek, nedostatek dokonalosti, kterou podmět má míti, nedostatek účelnosti, porušení přirozenosti.

b) Kolikeré jest zlo?

Odporujíce Leibnicovi, jenž ke zlu fysickému a mravnímu řadí zlo metafysické, t. j. odepření dobra, jež tvor podle své omezenosti nemusí míti, rozeznáváme:

a) podle nedostatku dokonalosti fysické nebo mravní zlo fysické a mravní. Zlo fysické jest zbavení dokonalosti fysické a vyskytuje se v přírodě (strom ovoce nenesoucí, krupobití pole pustošící), a u člověka, pokud se neodnáší ke svobodné vůli jeho: člověk nezdravý, pošetilý. Zlo mravní záleží v nesrovnalosti činu lidského, t. j. činu z rozumu a svobodné vůle vycházejícího, s mravním pořádkem od Boha ustanoveným; samovražda, lež, rouhání. Čin lidský jest mravně dobrý nebo mravně zlý, buď vniterně nebo zevně. Vniterně dobrý jest čin, který svou přirozeností odpovídá řádu pravému, tak že buď nutně se přikazuje (láska k Bohu), anebo se radí: chudoba. Vniterně jest zlý, který svou přirozeností odporuje řádu pravému, a sice buď prostě, tak že nikdy dobrým býti nemůže: smilství; anebo podmínečně, tak že někdy za jistou podmínkou může býti dovolen; bližního zabiti. Zevně dobrý nebo zlý jest čin, který ne svou povahou, ale zákonem kladným, stanovným se stává dobrým nebo zlým; platiti daň, v pátek požívati masa. Nejvyšší sudidlo mravní dobroty nebo zloby, nutně a nezměnitelně od sebe se lišících není ani zevnější (mínění a obyčej lidí, zákon lidský, svobodná vůle Boží), ani vniterně subjektivné (rozkoš, užitek), nýbrž vniterně objektivné t. j. objektivná zřejmost o mravnosti neb ohavnosti činu lidského.

b) Zlo viny a zlo trestu. Ono znamená nespořádanost činu lidského, toto nedostatek dobra za vinu uvalený.

c) Zlo naprosté a vztažné. Prosté jest zlo viny, zlo mravní; vztažné jest zlo trestu, zlo fysické. Zlo prosté jest ve smysle vlastním zlem, vztažné ve smyle nevlastním.

c) Kterak bytuje zlo?

Zlo jest toliko na dobru, jež jest jeho podmětem; není samo o sobě. Neboť zlo znamená předně to, co není; avšak co není, nebytuje samo o sobě. Není tedy pravdiv dualismus Manichaeův ani pessimismus nové doby. Po druhé znamená zlo nedostatek; avšak nedostatek předpokládá podmět, který jím trpí, který jest, a který, poněvadž jest, jest bytcem, a poněvadž jest bytcem, jest dobrý.

Zlo jest od dobra, ne podstatně, ale případně. Neboť zlo pocházeti může ne od toho, co není, ale od toho, co jest, co jest dobré. Avšak dobré nemůže býti příčinou zla, pokud a poněvadž jest dobrým; neboť by samo od sebe odpadlo a sobě samému by se stalo nevěrným, t. j. přestalo by býti dobrem. Tedy jenom případně pochází zlo od dobra.

Zla fysického příčinou jest dobro případně buď proto, že působitel má sice sílu, ale pro jistý případ nedostatečnou, tak že účinek jest nedostatečný (dítě velkým kamenem nehýbající), anebo že nástroj, kterého působitel užívá, jest nedostatečný (písař dřívkem nepíšící), anebo že bytost nové údoby nenabývá, leč zlem, pozbytím své údoby dosavadní (ovce od vlka sežraná).

Zla mravního příčinou jest svobodná vůle lidská, sama sebou k dobrému směřující, která rozhodnouti se majíc pro nějaké dobro rozumem poznané rozhoduje se pro opak, který člověk omylem zaviněným pokládá za dobro. Možnost takového rozhodnutí nespořádaného založena jest ve svobodě protivy, která kromě svobody protikladu a svobody druhové vůli lidské přísluší a které se případně zle užívá volbou opaku dobra mravního.

Zlo viny Bůh nemůže nikterak chtíti, poněvadž by řád mravný od Sebe ustanovený zrušil, od Sebe by odpadl a tak by přestal býti Bohem. Ale připustiti je může, aby následovalo dobro. Zlo trestu chtíti může po případě, aby řád mravný od člověka porušený byl napraven. Též zlo fysické může chtíti po případě, aby zachován byl pořádek přírody obecný.

7. Názory filosofů protikřesťanských o dobrém a zlém.

Ignác Jan Hanuš, doktor a profesor filosofie, hegelovec, píše v Riegrově Slov. Nauč. takto: Dobro je věc každá, sloužící k vykonání jistého účelu. Rozeznáváme dvojí dobra: předmětná (movitá, nemovitá) a podmětná (blaha). Lék je ku př. d. předmětné, poněvadž zapuzuje nemoc a přivádí zdraví, zdraví pak samo je d. podmětné, poněvadž i pří-

jemností citů i silou tělesnou způsobilými nás činí k vykonání účelů povolání svého. Čím vyšší jest účel a čím způsobilejší prostředek k němu, tím povýšenější je d.; jakmile ale mizí veškerý účel, mizí i d.

Josef Durdík, doktor a profesor filosofie, herbartovec, píše v Ottově Slov. Nauč. takto: Dobré říká se všemu, co nám bezprostředně lahodí (smyslně), působíc na nervy přímo a zač by státi mohlo příjemné, sladké, chutné. V jiném smysle sluje dobrým užitečné, jakožto prostředek k účelu, byť i nebyl příjemný. Dále týmž slovem označujeme zálibu vůbec, zejména krásu děl uměleckých a výkonů, a konečně mravní jakost bytostí rozumných a jejich činů. Totě nejvýtečnější význam slova skládající jednu z nejčelnějších záhad filosofických: Co jest dobré. Četny jsou pokusy o odpovědi na otázku tu. Zjevovaly se současně i za sebou, byly hájeny a zamítány, ale v celku můžeme říci, že se rozsah dobrého zmenšoval, pokud ono určitěji se omezovalo, až onečně obmezeno bylo na bytosti rozumné a ještě úžeji na vůli jejich . . . Jen vůle dobrá jest dobrá sama sebou čili dobrá naprosto . . . jest dobrá svou jakostí vniternou (svým smýšlením) . . . V ní spočívá cena nepodmíněná čili vlastní hodnota člověka . . . Příjemné nám lahodí, užitečné svým účelem nám se zamlouvá, krásné se nám líbí, dobré chválíme naprosto . . . Krásné a dobré jsou objektivnějšího rázu, než příjemné a užitečné; záliba v pravé kráse visí na určitých poměrech věcných, které můžeme vyšetřovati; tuto svou povahu sdílí s dobrým, avšak s tím rozdílem, že krása na látkách nejrozličnějších, kdežto dobré pouze na vůli se objevuje. Dobré je také krásné, ale nikoli naopak; obé tedy jest spolu příbuzno, ale význakem vůle liší se dobré od krásného. I může se dobré vymeziti výrokem: Dobré jest krása na lidské vůli.

Budiž porovnán názor Durdíkův s Hanušovým a oba s názorem filosofie křesťanské. O kráse a jejím poměru k dobrému brzy promluvíme.

Dualismus Manicheovců mluví o zlu podstatném a principu zlém. Petr Bayle přeje tomuto dualismu. Velebitelem zla jest Proudhon.

Výstřední názory o dobrém a zlém jsou: optimismus a pessimismus. Je-li optimismus názor, že tento svět ze všech možných světů jest nejlepší, jest pessimismus přímý opak tohoto tvrzení a důvody pro ně brané jsou opačné těm, o něž se opírá optimismus. Všecko zlo, fysické a mravní, dáno jest již v základě světa a nelze proto jemu uniknouti, jest srostlé se jsoucností světa, jest zákonem světa. Pessimismus hlásají zvláště Schopenhauer, Hartmann.

ČLÁNEK ČTVRTÝ.

O kráse.

1. Co jest krása?

Krása jest nevyhnutelný doplněk přívlastků bytce.

Neboť 1. pravda a dobrota bytce vyžadují, aby něčím byly spojeny, jelikož se odnášejí ona k mohutnosti poznávací, tato k mohutnosti snaživé téže bytosti. Pravdivo jest, čehož poznání ukájí mohutnost poznávací; dobré jest, čehož dosažení ukájí mohutnost snaživou. Pojitkem jest krásno, to, čehož poznání ukájí mohutnost snaživou.

2. První přívlastek bytce, jednota, musí býti spojen s druhým a třetím přívlastkem téhož bytce, pravdou a dobrotou. Pojitkem jest krásno, t. j. jedno poznané a zálibu plodící.

Je tedy krása jednota bytce poznaná a zálibu plodící.

Z tohoto prvního výměru vyvinou se další výměry.

2. V čem záleží krása základně?

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

1. Bytec jest jako bytec dokonalý, t. j. má svou bytnost.

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

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

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

3. V čem záleží krása formálně?

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

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

Je tedy krása, každému bytci příslušná, krása všeobecná, vniterná dobrota, skrze kterou bytec probuzuje ve vůli rozumné bytosti, ji rozumem poznavší, čisté zalíbení, t. j. zalíbení, při kterém se nepřihlíží ani ku příjemnosti ani k užitku, které však jest podmíněno skutečnou srovnalostí věci krásné s duchem rozumným.

4. Kolikerá jest krása?

Pojem krásy jest transcendentní, jelikož platí o všem, co jest, co jest dokonalé, co jest jedno, co jest pravdivo, co jest dobro. Jsou-li pojmy: bytec, dokonalé, jedno, pravdivo, dobro transcendentní, musí také pojem krásného, jenž je všecky v sobě drží, býti transcendentní. Proto všecko, co jest, co jest dokonalé, jedno, pravdivo, dobro, jest krásno. Než v užším smysle zove se krásným, co vyniká svou bytností, dokonalostí, jednotou, pravdou a dobrotou. Také ozřejmí rozsah věcí krásných jasněji výkladem protivy krásy, ohyzdnosti.

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

1. Podle původu jest krása *a)* nestvořená čili seboucí čili Božská a krása stvořená čili neseboucí čili krása tvorů. *b)* Přírodní, jejížto původem nejbližším jest příroda, a umělecká, jejížto původem nejbližším jest umění lidské. Duha — socha. *c)* Přirozená, jejížto původem nejvyšším jest přirozené zjevení Boží, a nadpřirozená, jejížto původem nejvyšším jest nadpřirozené zjevení Boží. Východ slunce — smrt právě křesťanská.

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

3. Podle stupně dokonalosti jest krása naprosto dokonalá a vztažně dokonalá: Bůh — tvor.

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

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

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

5. Kdo požívá krásy?

Kdo má rozum a svobodnou vůli. Také pouhý duch.

6. Původ, vzor a účel krásy.

Původcem své vlastní krásy a krásy stvořené jest Bůh jsa původcem vší pravdy všeho dobra. Vzorem krásy stvořené jest Bůh, jenž jest svá vlastní krása nestvořená, Bůh, jenž podle sebe stvořil krásu. Účelem krásy stvořené nejvyšším jest projevení krásy nestvořené, 1. jež se stalo svobodně, 2. jehož Bůh sám pro sebe nepotřebuje, 3. jež slouží k zevnější oslavě Boží, 4. jež jest konečným účastenstvím na kráse, 5. jež nás vede ku poznání a požívání Boha, krásy nekonečné a nestvořené. Účelem sama sobě krása stvořená není.

7. Názory o kráse nepravdivé.

1. Sensualismus, 2. intellektualismus, 3. theorie o třetí mohutnosti, citové, 4. naturalismus, 5. pantheismus, 6. subjectivismus Kantův, 7. formalismus Herbartův, 8. čirý realismus, 9. mlhavý idealismus, 10. liberalismus, 11. protiethicismus, 12. atheismus se satanismem.

8. O ohyzdnosti.

Kdežto jest krása podmíněna vyplněním všech požadavků, ve výměrů naznačených, vzniká ohyzdnost, protiva krásy, již tehdy, když jednomu požadavku není vyhověno.

Je tedy bytec ohyzdný:

1. je-li bytnost jeho sama o sobě nějak nedokonalá;
2. není-li v něm jednoty ani pořádku;
3. odporuje-li pravdě;
4. odporuje-li dobrotě a čistému zalíbení.

Bližší pojednání o kráse jest připojeno jako dodatek k Metafysice obecné.

HLAVA TŘETÍ.

O dokonalostech bytce.

Podle způsobu, jakým přísluší jsoucnost a bytnost bytcům, liší se bytcové mezi sebou přesažně dokonalostmi, jež jsou zvláštními přívlastky bytců, analogicky toliko rodu podřaděnými, analogicky toliko druhy nazývanými.

Dříve však než uvažovati budeme bytce, jež z takových dokonalostí se těší, vyměřme a rozdělme dokonalost samu.

O dokonalosti vůbec.

Dokonalé znamená úplně hotové anebo čemu se ničeho nenedostává přirozeností vyžadovaného. Části buď věcné (tělo a duše) buď virtuálné (živočich a rozumný), ze kterých věc dokonalá se skládá, zovou se dokonalostmi částečnými, a údoba celku, který ze spojení oněch částí vyplývá, zove se dokonalost celková.

Dokonalost rozeznáváme *a*) první, jež odnáší se k počáteční bytnosti, druhou, jež odnáší se k cíli, kterého bytost dojíti má, třetí, skrze kterou bytost cíle dochází. Při bytosti uvažovati třeba bytnost, kterou jest určena její přirozenost, dále cíl, ku kterému bytost svou přirozeností směřuje a kterého se snaží dosíci svými výkony, posléze případky, jež k bytnosti přistupují a kterými bytost cíle svého dochází. První dokonalost, kterou jest určena bytnost, zove se bytnostní. Druhá dokonalost, která přistupuje k bytnostní, když bytost cíle dosáhla, zove se cílová. Dokonalost třetí, jež první a druhou zprostředkuje, jež spočívá na první, podle druhé budoucí se řídí a v činnosti záleží, skrze kterou bytost cíle dosahuje, zove se případková. Člověk narozený — člověk, jenž patřičné moudrosti a mravnosti nabyl — člověk o to pečující, aby této moudrosti a mravnosti nabyl.

b) Rozeznáváme dokonalost vztažnou a naprostou. Vztažně dokonalou jest bytost, jež má všecky dokonalosti částečné, její povaze příslušné, a dokonalost celkovou, jakou vyžaduje druh, k němuž náleží, a cíl, k němuž spěje. Naprosto dokonalou nazýváme bytost, které příslušejí všecky možné dokonalosti a ty bez všelikého omezení. Věci, jež nemají dokonalostí, které jim příslušejí podle přirozenosti, zovou se privativně nedokonalými, a taková privativná nedokonalost jest pro tyto věci zlem. Věci však, jež nemají dokonalostí, kterých nevyžaduje jejich přirozenost, zovou

se negativně nedokonalými a tato negativná nedokonalost není pro ty věci zlem. Strom bez listí — strom nepociťující.

c) Rozeznáváme dokonalosti prostě čisté, čisté a smíšené. Prostě čisté ze svého pojmu vylučují všeliký nedostatek a odpor proti jiné dokonalosti větší nebo stejné, ku př. moudrost; čisté vylučují ze svého pojmu všeliký nedostatek, ale ne odpor proti jiné dokonalosti sobě rovné, ku př. otcovství; smíšené v sobě chovají nějaký nedostatek sobě přimíšený a s jinou dokonalostí výbornější se nesrovnávají, ku př. býti kamenem.

d) Dokonalosti lze uvažovati formálně, pokud jsou v podmětu podle jeho specifické povahy, ku př. rozumnost ve člověku; virtuálně, pokud je podmět buď může prokazovati, ku př. sémě může klíčiti, anebo pokud podmět je, formálně naležející podmětu jiného druhu, prokazuje vedle jiných, formálně sobě příslušících, ku př. vegetativný život v člověku; výtečně, pokud je podmět lépe projevuje, než onen podmět, jemuž náležejí formálně, ku př. svatost v Bohu.

Kolikero jest dokonalostí přesažných, bytostem zvláštních?

Poněvadž v bytosti rozeznáváme jsoucnost a bytnost, odnášejí se dokonalosti dílem k jsoucnosti, dílem k bytnosti, dílem k jsoucnosti a bytnosti. Dokonalosti, odnášející se k jsoucnosti, jsou dvě: nutnost a podmíněnost. Dokonalosti, odnášející se k bytnosti, jsou dvojího druhu; prvé se odnášejí k obsahu bytnosti: jednoduchost a složenost, druhé k rozsahu bytnosti: nekonečnost a konečnost. Posléze odnášejí se dvě dokonalosti ke způsobu, jakým bytost má i jsoucnost i bytnost pospolu: nezměnitelnost a měnitelnost.

ČLÁNEK PRVNÍ.

O bytosti nutné a podmíněné.

Bytost nutná jest, která tak bytuje, že bez logického odporu nemůže nebytovati; podmíněná bytuje tak, že bez logického odporu může nebytovati. Bytost naprosto nutná nezávisí na podmínce pražádné, vztažně nutná závisí na nějaké podmínce. Naprostou nutností bytuje Bůh, přísluší kruhu kulatost; vztažnou nutností bytuje svět od Boha stvořený a zachovávaný, působí síly přírodní. Nutnost naprostá či předchozí nikterak nedá se spojiti s podmíněností, poněvadž samo sobě odporuje, co jest naprosto nutno, na

žádné podmínce nezávislo a spolu podmíněno; avšak nutnost vztažná či následná přísluší bytostem podmíněným, poněvadž co bytuje s podmínkou, pokud bytuje, nemůže nebytovati.

Nutnosti naprosté lze rozuměti ve dvojím smysle vlastním, a sice v užším, nemá-li bytost naprosto nutná důvodu v ničem, leč v sobě, ve smysle širším, je-li důvod nutnosti něčeho v něčem jiném, ve smysle užším naprosto nutném, s čím ono něco jest ve spojení. Bůh — ideje o věcech od Boha různých. Nutnosti naprosté rozumíme též ve smysle nevlastním, není-li kromě podmínky, na které závisí věc vztažně nutná, žádné jiné, na které by závisela: náboženství.

Bytost podmíněná, má-li věcně bytovati, nutně vyžaduje, aby od jiné byla jsoucností obdařena. Neboť cokoli nějakému podmětu přísluší, přísluší mu buď působením prvotě vniterné t. j. vlastní bytnosti, anebo působením prvotě zevnější t. j. jiné bytosti. Avšak podmětu podmíněnému, jak vysvítá z výměru podmíněnosti, nepřísluší věcná jsoucnost působením vniterné prvotě t. j. vlastní bytnosti. Neboť jelikož bytosti podmíněné přísluší věcná jsoucnost tak, že jí bez odporu může také příslušeti nebytování, má se podmět podmíněný lhostejně k bytování a nebytování. Avšak rozumu se příčí, aby takový podmět, jenž lhostejně se má ku přijetí jedné ze dvou věcí protivných, ve své bytnosti choval důvod, který by jej přiměl, aby jednu z nich přijal. Tedy přísluší podmětu podmíněnému jsoucnost věcná působením prvotě zevnější t. j. bytost podmíněná má ji od jiné bytosti. Tato bytost jiná, která jest pro bytost podmíněnou nutná, může býti a také jest, jak zkušenost učí, skutečně podmíněna, tak že ji nazvati sluší nutnou toliko vztažně. Tato bytost vztažně nutná jest opět podmíněná jinou bytostí nutnou a spolu podmíněnou atd. Řada těchto bytostí podmíněných a vztažně nutných nemůže býti skutečně nekonečná, nýbrž musí se končiti bytostí naprosto nutnou, jež není nikterak podmíněna. Proto nemůže bytost podmíněná věcně bytovati, není-li buď přímo nebo nepřímo jsoucností obdařena od bytosti naprosto nutné.

ČLÁNEK DRUHÝ.

O bytosti jednoduché a složené.

Bytost složená skládá se z částí, jejichž spojením se tvoří celek; údobou tohoto celku jest jednota částí. Jednoduchá nesestává z částí.

Jednoduchost a složenost jsou trojí: věcná (duše — člověk); logická (pojem bytosti — pojem podstaty); obrazotvorná (bod mathematický — čára mathematická); věcná jednoduchost a složenost jest dvojí: fysická (duch stvořený — těleso fysické) a metafysická (Bůh — duše). Jednoduchost přísluší ve příčině konu, celku a dokonalosti Bohu, ve příčině mohoucnosti, části a nedokonalosti hmotě prvé; každý tvor o sobě ostávající jest složený ve příčině konu, celku a dokonalosti. Naprostá jednoduchost, Bohu jedinému příslušná, vylučuje 1. věcnou složenost z přirozenosti a jejího podmětu, 2. věcnou složenost z bytnosti a jsoucnosti, 3. věcnou složenost s jinými bytostmi, 4. věcnou složenost z bytnosti rodové a bytnosti rozdílu druhového, 5. věcnou složenost z podstaty a případku.

Z výměru bytosti složené vyplývají tyto pravdy samozřejmé:

1. Každá bytost složená jest potomní, části jsou dřevní. Potomnost a dřevnost jest buď časová anebo přirozená. Každá bytost složená vyžaduje aspoň potomnost přirozenou, ne-li také časovou.

2. Má příčinu sebe samé, která její části v ni samu jako v celek spojila.

3. Jest něčím, co nepřísluší částem jejím jednotlivým.

4. V každé bytosti složené jest kon a mohoucnost, ježto buď jedna část jest konem pro druhou, která tedy jest v mohoucnosti, anebo jsou všecky části v mohoucnosti a celek v konu.

5. Žádná bytost složená nemůže býti naprosto dokonalá; neboť bytost složená jest sice dokonalejší než její části, ale části jsou vztažně dokonalé, nemůže tedy ze spojených částí vztažně dokonalých vzniknouti celek naprosto dokonalý.

6. Žádná bytost složená není bytostí první, poněvadž bytost složená jest pozdější než její části; aniž části jsou bytostí první, poněvadž částem přísluší mohoucnost a poněvadž bytost první jest čirý kon.

7. Složenost jest věcně podmíněna jednoduchostí a a jednoduchost fysická jednoduchostí metafysickou. Lidské poznání bytosti jednoduché jest podmíněno poznáním bytosti složené.

ČLÁNEK TŘETÍ.

O bytosti nekonečné a konečné.

Bytost konečná má meze sobě vytčené, nekonečná jich nemá. Nekonečnost jest buď privativná buď negativná (nedostatková, záporná). Nedostatková nekonečnost znamená,

že bytec naprosto je zbaven všeliké dokonalosti; takovým způsobem nekonečná jest čirá mohoucnost, která je zbavena všeliké skutečnosti. Záporná nekonečnost znamená dokonalost neomezenou a jest buď naprostá buď vztažná. Vztažná znamená dokonalost jistého řádu a přísluší na př. člověku; naprostá znamená, že nějaké bytosti příslušejí všecky dokonalosti měrou nejvyšší beze všech mezí, kteroužto bytostí jest jediný Bůh.

Z toho plynou tyto pravdy samozřejmé:

1. V tom řádu, ve kterém nějaká bytost jest nekonečná, na př. člověk v řádu člověčenství, nic nemůže býti většího nad tu bytost.

2. Bytost vztažně nekonečná jest mimo ten řád, ve kterém jest nekonečná, konečnou, na př. člověk porovnán s pouhým duchem.

3. Nad bytost naprosto nekonečnou, která není v žádném řádě konečnou, nevyniká žádná bytost v žádném řádě.

Důležito jest činiti rozdíl mezi nekonečným (infinitum) a neukončitelným (indefinitum). Rozdílu toho značného nešetří všebožci a upadají v bludy mnohé a veliké. Nekonečnost znamená, že není mezí, neukončitelnost, že nějaká věc má sama v sobě meze, že však nelze naznačiti, kde tyto meze jsou. Bytost tedy neukončitelná, která jest sama v sobě konečná, ale může býti bez konce zvětšena nebo zmenšena, těší se z nekonečnosti mohoucné, na př. čára, prostor, nekonečná ze skutečné, Bůh, člověk.

Rozdílu mezi bytostí naprosto nekonečnou a bytostí vůbec nečiní Hegel. Bytost naprosto nekonečná chová v sobě všecky dokonalosti čisté, všeliké meze prázdné skutečně, není tedy ani neurčitá ani pouze určitelná; avšak bytost obecná jest nekonečná pouze mohoucně, ježto jsouc neurčitou může býti nrčena způsobem neukončitelným, měrou neukončitelnou. Jest tedy bytost obecná nedostatkově nekonečná.

Jakého rázu jest náš pojem naprosté nekonečnosti?

Že máme pojem bytosti naprosto nekonečné, nelze zapříti. Na tom však záleží, jaké jest povahy, zda jest kladný či záporný.

Naprostá nekonečnost je toliko slovně záporná, věcně však jest sama v sobě naprosto kladná; náš pojem o ní jest kladně záporný. Jest kladný, ježto jej odnášíme k bytosti naprosto kladné; jest však záporný, ježto nekonečnost myslíme a vyjadřujeme vzdalujíce všecky meze, které bytost činí konečnou. My jsouce sami konečni a předmětem zkušenosti majíce bytosti konečné, nemůžeme nekonečnost si

mysliti a vyjádřiti tak, jak sama v sobě jest, musíme si ji mysliti a vyjádřiti záporně, ač ji odnášíme k bytosti kladné. V jiném smysle jest náš pojem o nekonečnosti vztažné kladně záporný, jelikož nekonečnost vztažná znamená konečnost, která sama sebou jest kladně záporná.

Čeho pojem jest v mysli naší dříve, zda pojem nekonečného či konečného?

Cartesius myslí, že dříve máme pojem nekonečného, že k utvoření pojmu konečného je třeba dříve míti pojem nekonečného a že pojem nekonečného jest nám vrozen. K tomu mínění přilnuli ontologové, kteří vrozenou ideu Cartesiovu o nekonečném totožní s bezprostředným nazíráním Boha, jež přivlastňují mysli naší. Avšak ideje nejsou nám vrozeny, ideje aneb spíše pojmy tvoříme rozumem z předmětů poznatelných užívajíce poznatků, jež nám poskytují smyslové, tak že první pojmy se odnášejí k světu viditelnému, k bytostem konečným. Veškeré poznání naše počíná zkušeností, jež má předmětem bytost konečnou, a vystupuje k bytosti, která přesahuje zkušenost, na smyslech založenou, k bytosti, která pouhým rozumem na základě zkušenosti může býti pochopena, k bytosti nadsmyslné. A takovou bytostí nadsmyslnou jest bytost naprosto nekonečná. Z toho následuje, že pojem konečného jest v mysli naší dříve, pojem pak nekonečného teprv se utvoří na základě pojmu o konečném. Tedy pojem nekonečného jest v mysli naší podmíněn pojmem o konečném, ač ve skutečnosti bytost konečná jest podmíněna bytostí nekonečnou.

Kterak přechází mysl lidská od pojmu o konečném k pojmu o nekonečném?

Že mysl přechází, není pochybnosti. Filosofové se nesrovnávají odpovídajíce, kterak přechází. Empirik Locke a jeho stoupenci se domnívají, že přechází ustavičně přidávajíc konečné ke konečnému. Avšak přidáváním konečného ke konečnému povstává toliko menší omezení, ale omezení zůstává stále; naprosté neomezení nevzniká nikterak. Locke zaměňuje nekonečné s neukončitelným, jež schopno jest ustavičného přídavku.

Pojem o nekonečném obdržeti nemůžeme, neodstraníme-li úplně meze od pojmu o konečném. Pojem konečného chová v sobě dvě věci: bytnost a obmezenost. Tvoříce pojem nekonečného podržíme bytnost a zapíráme omezenost. Pojem nekonečného tvoříme z pojmu konečného, nikoli však z nekonečného samého, aniž ze sebe samých. Neboť nekonečné chápeme kladno-záporně, avšak nekonečné samo v sobě jest naprosto kladné; tedy z nekonečného

samého nemůžeme čerpati důvod, kterým bychom vysvětlili způsob, jakým poznáváme nekonečné. Aniž z mysli své vlastní můžeme čerpati tento důvod, ježto mysl naše, která od přirozenosti se nese k věcem poznatelným, závisíc na předmětu poznání předmět tím kladněji představuje, čím kladnější jest. Tedy důvod, kterým bychom vysvětlili způsob, jakým poznáváme nekonečné, čerpáme z předmětu konečného, od kterého mysl naše vychází, aby poznala nekonečné. Tento předmět konečný chová v sobě věc kladnou, totiž bytnost a věc zápornou, totiž omezenost. Omezenost mysl naše zamítá, tak že zbývá bytnost žádných mezí nemající. Pročež předmět konečný sám nás vede ku poznání bytosti nekonečné, jelikož jest vztažně nekonečný, tedy obrazem bytosti naprosto nekonečné, o této svědectví dávajícím.

Avšak netoliko může mysl naše přejíti, ale ani nemůže nepřejíti, jelikož bytost konečná, když ji uvažujeme samu o sobě, jest podmíněna bytostí naprosto nekonečnou a zcela pochopena býti nemůže bez bytosti naprosto nekonečné.

Co jest podmětem nekonečnosti?

Že množství bytostí jest nekonečno svým počtem, domnívají se hmotaři a všebožci. Než množství skutečně nekonečným býti nemůže. Neboť všeliké množství jest druhem počtu, vzniká tím, že přistupuje jednička k jedničce, jest takové, že z něho může býti něco vzato anebo k němu přidáno a to neukončitelně; avšak nekonečnost pravá, skutečná, naprostá není žádným číslem, poněvadž vylučuje nezbytně ze svého pojmu všeliké měřítko, kdežto každé číslo jest jedničkou změřeno, poněvadž nevzniká přidáváním jedničky k jedničce, poněvadž nemůže býti ani zvětšena ani zmenšena.

Namítá se: Není nemožno, aby nějaká věc byla ve skutečnosti tím, čím jest v mohoucnosti; avšak množství jest mohoucně nekonečno. Tedy není nemožno, aby množství bylo ve skutečnosti nekonečno.

Avšak hořejší návěst námitky má tento smysl: Není nemožno, aby nějaká věc byla ve skutečnosti tím, čím jest v mohoucnosti, jak toho vyžaduje přirozenost její. Avšak přirozenost množství záleží v tom, že má jedničku měřítkem, že vzniká přidáváním jedničky k jedničce, že může býti zvětšeno anebo zmenšeno. Této přirozenosti, povahy nemůže množství pozbýti. Proto závěr námitky nevychází z její návěsti. Není množství v pravdě nekonečno, je spíše neukončitelno.

Ani veličina čili ličnost splynulá nemůže býti ve skutečnosti nekonečná. Neboť ve veličině, ačkoli jedničky nejsou ve skutečnosti rozděleny, přece mezi sebou jsou rozdílny a mohou býti rozděleny netoliko v mysli, nýbrž také ve skutečnosti; pročež veličina sestává z množství částí. Množství však, ličnost rozlišená, nemůže býti ve skutečnosti nekonečným. Proto ani veličina nemůže takovou býti.

Je tedy nekonečnost podmíněna jednoduchostí, nekonečnost naprostá jednoduchostí naprostou. Pročež bytostí naprosto nekonečnou jest bytost naprosto jednoduchá, Bůh.

ČLÁNEK ČTVRTÝ.

O bytosti měnitelné a neměnitelné.

1. Co jest bytost měnitelná a neměnitelná. Důkaz jejich skutečnosti.

Změna záleží obecně v tom, že věc počíná jinak se míti, než posud se měla, přecházejíc ze stavu mohoucnosti do stavu příslušného konu, a jest přechodem z jednoho stavu do druhého.

Kromě podmětu měnitelného, přechodníku, přecházejícího z jednoho stavu do druhého, vyžaduje změna tři věci: 1. východník, terminus a quo, věc, od které přechodník vychází, 2. přechod, pohyb, kterým přechodník přechází, 3. přístupník, terminus ad quem, ku kterému podmět změny přechází. Přístupník určuje povahu změny, jelikož změna směřuje k přístupníku a v něm též končí.

O skutečnosti změny vydává neklamné svědectví očividná, bohatá a ustavičná zkušenost zevnější a vniterná. Jenom skeptikové, na př. Herbart zamítají skutečnost změny, odporujíce zdravému rozumu.

Z výměru změny vycházejí tyto pravdy samozřejmé:

1. V každé změně musí býti věc, která zůstává nějak touže, když od východníku přechází ku přístupníku a když po změně jinak se má, než před změnou. 2. Co se mění, zůstává v jedné příčině týmže, v jiné příčině přechází z jednoho stavu, který přestává, do druhého, který nastává, ze stavu mohoucnosti do stavu příslušného konu. 3. Co se mění, změnou něčeho pozbývá, východníku, a něco přijímá, přístupník, buď že jest jeden z nich kladný nebo záporný. 4. Podmět změny, přechodník, jest nedokonalý, poněvadž pozbývá toho, co má, a přijímá, čeho neměl. 5. Jest složený, poněvadž sestává z přechodníku a východníku nebo přístupníku. 6. Jest smíšený kon, t. j. něco uskutečněného a při změně trvalého, kon, jemuž

jest přimísena mohoucnost, možnost pozbýti něčeho a možnost nabýti něčeho, jelikož pokud věc při změně trvá táž, jest v konu, a pokud může něčeho pozbýti a něčeho nabýti, jest v mohoucnosti.

Buď že bytost měnitelná jest měněna, buď že sama sebe mění, buď že z části jest měněna, z části sama sebe mění, uvažujeme-li ji, dospějeme k pojmu skutečné bytosti neměnitelné. Neboť každá změna jest podmíněna podmětem, který trvá týž, podmětem neměnitelným, ku kterému přistupuje změna. Každá tedy bytost měnitelná jest z části, tedy vztažně neměnitelná. Avšak vztažně jest podmíněno naprostým. Tedy bytost vztažně neměnitelná jest podmíněna bytostí naprosto neměnitelnou. Je tedy bytost naprosto neměnitelná skutečná.

O bytosti naprosto neměnitelné zapříti nám jest všecko, co bytost měnitelnou čili vztažně neměnitelnou činí. Je tedy bytost naprosto neměnitelná dokonalá, jednoduchá, čirý kon.

Kdežto lidské poznání bytosti naprosto neměnitelné jest podmíněno poznáním bytosti vztažné neměnitelné, jest jsoucnost oné podmínkou jsoucnosti této.

2. Kolikerá jest změna?

1. Neshodujíce se s novověkými filosofy, kteří nalezají ve světě toliko změny případné, činíme, soudíce ze zkušenosti patrné, rozdíl mezi změnou podstatnou a případnou. Ona jest přechod podmětu měnitelného z jedné přirozenosti do druhé (vodík a kyslík stávají se vodou), tato jest přechod z nedostatku nějakého případku k jeho dosažení anebo z vlastnictví nějakého případku k jeho pozbytí (voda studená stává se teplou).

2. Rozeznáváme změnu z nitra vycházející a zevně přicházející. Ona má svým důvodem přirozenost podmětu měnitelného samu (předešlé dva příklady), tato příčinu zevnější, která jest mimo podmět se měnící (lidská přirozenost Krista Pána, své osobnosti prostá, ostává, subsistit, v osobnosti, jež Jeho přirozenosti Božské jest vlastní.

3. Změna naprostá odnáší se k podmětu změny samému (ony dva příklady o vodě), vztažná čili zevnější k jiné věci, ve které změna v pravém smysle a vlastně se děje (někdo přejde od mé pravé strany na levou, kdežto já se nepohnu).

4. Změna vlastní a nevlastní.

Změna nevlastní jest trojí: *a*) zevnější, při které není přechodu z mohoucnosti do konu ve věci, o které se praví, že se mění, jako když strom se stává z neznámého zná-

mým; *b*) vniterná, při které jest přechod, ale takový, že východník nenáleží k řádu skutečnosti, ale jest mohoucností objektivnou; kterážto změna se zove stvořením; *c*) vniterná, při které jest přechod, ale takový, že přístupník nenáleží k řádu skutečnosti, ale jest mohoucností objektivnou; kterážto změna se zove zničení, annihilatio.

Změna vlastní, ze všech tří požadavků změny se těšící, změna vždycky vniterná, jest čtverá: *a*) Plození ve smyslu širším a zkažení, generatio et corruptio, týkající se podstaty věci samé, na př. z kyslíku a vodíku vzniká voda, z vody vzniká kyslík a vodík. *b*) Rozmnožení a umenšení, týkající se ličnosti. *c*) Jinačení, týkající se jakosti. *d*) Přenos čili pohyb místní.

Plození a zkažení, poněvadž se týkají podstaty samé, jsou změny podstatné, a poněvadž se dějí okamžikem, okamžité. Ostatní tři změny, poněvadž mění případky těles, se zovou případné, a poněvadž se postupně prokazují, postupné.

Pohyb často se zaměňuje za změnu. Než není totožný s ní, jelikož se těší z více smyslů:

1. Ve smysle nejširším čili metafysickém znamená pohyb každou činnost, také myšlení, žití, chtění, buď že činnost se děje bez přechodu z mohoucnosti do konu, což platí o Bohu, prvním hybateli, vždycky v pohybu jsoucím, buď že se děje s přechodem, což platí o tvoru.

2. Ve smysle širším jest pohyb jakýkoli přechod jakékoli věci z mohoucnosti do konu. Proto se zove usuzování pohybem duše.

3. Ve smysle užším jest pohyb přechod tělesa z mohoucnosti do konu, buď že se děje okamžitě, buď že postupně. Proto se zove pohybem plození a zkažení.

4. Ve smysle nejužším jest pohyb změna, která se děje v tělese, jež postupně jinak se má nyní než dříve.

V jiné příčině jest pohyb vniterný čili životní a přechodný. Onen jest vegetativný, sensitivný, intellektuálný; tento mechanický, fysický, chemický.

V pojmu pohybu všelikého jest obsažen princip pohybu, který zní: cokoli jest hýbáno, od něčeho jiného jest hýbáno, t. j. nic nepřechází z mohoucnosti do konu, leč vlivem jiného bytce, který jest již v konu. Pravda této zásady vysvítá 1. ze zkušenosti, kterou máme o bytcích neživých a živých; bytcové živí sice sami sebe pohybují, ale tak, že jedna část bytce pohybuje jinou a první část pohybující závisí při svém pohybu na principu zevnějším. 2. Z rozumu, jelikož ona zásada jest analytická, tak že ze samého rozboru podmětu a přísudku jejího vychází na

jevo její nutnost a obecnost. Neboť cokoli jest pohybováno, právě proto, že jest pohybováno, jest v mohoucnosti k nabytí konu, kterého ještě nemá ve skutečnosti. Avšak cokoli postrádá konu, nemůže si ho samo dáti, jelikož nikdo nedá to, co nemá; bytí něčeho nemůže vzniknouti z jeho nebytí. Nemůže tedy konu sobě dáti bytec sám, který jest pohybován. Aniž může onen kon vzniknouti z ničeho podle zásady o dostatečném důvodu. Tedy konu nabývá bytec, který jest pohybován, od jiného bytce, který sám jest již v konu.

DRUHÁ ČÁST.

O nejvyšších rodech bytců.

Nejvyšší rody bytců, categoriae, praedicamenta, jsou pojmy, žádnému pojmu vyššímu nepodřaděné, ve kterých chápeme předměty, pokud jsou samy o sobě, pokud nezávisejí na našem myšlení. Jelikož jsoucnost každého bytce zkušenosti naší přístupného jest buď taková, že bytec nepotřebuje žádného podmětu, k němuž by lnul proto, aby mohl bytovati, anebo taková, že potřebuje: jsou kategorie bytců dvě: podstata, t. j. bytec podmětu nepotřebující, a případek, t. j. bytec podmětu potřebující (substantia et accidens). Není třetího pojmu. Případky kategorické jsou devatery. Nejprve dělí se podle lnutí ku podmětu, kterým může býti také případek, kterým však posléze musí býti podstata, buď vniterného nebo zevnějšího na vniterně nebo zevně příslušné; vniterně příslušné odnášejí se buď prostě k podmětu anebo vztažně. Máme-li na mysli tělesa, která jediná jsou přístupna naší zkušenosti zevnější, případky ku podmětu prostě se odnášející vyplývají ze hmotné prvotě tělesa: 1. ličnost, quantitas, a údobné prvotě: 2. jakost, qualitas. Případky k podmětu vztažně se odnášející a základ svůj ve věci skutečné mající jsou 3. vztahy, relationes. Případky zevně příslušné, jež přirozeně se druží ke vztahům, jsou 4. trpnost, 5. činnost (passio, actio) a míry pohybu, při trpnosti a činnosti se stávajícího; míra pohybu způsobeného jest 6. čas a místo; místo pak jest buď prostě uvažované: 7. prostor, anebo se vztahující k rozpoložení částí věci umístěné: 8. poloha (tempus, spatium, situs). Posléze jest příslušnost zevnější v míře největší a znamená lnutí případku ku podmětu samo: 9. majetek ,habitus. Máme

tedy s podstatou 10 kategorií: podstata, ličnost, jakost, vztah, trpnost, činnost, čas, prostor, poloha, majetek.

Tyto kategorie, pojmy věcné, o kterých jedná metafysika obecná, se liší od patera pojmů logických, (categorumena, praedicabilia), ve kterých si předměty představujeme, pokud jsou myslí naší chápány, od obecnin jednovýznamných: rodu (genus, živočich), druhu (species, člověk), rozdílu (differentia, rozumný), přívlastku (proprium, vůli mající), a případku (accidens, moudrý). Kdežto mezi podstatou kategorickou či metafysickou a případkem metafysickým není třetího pojmu, jest mezi podstatou logickou, která jest vyjádřena druhem, z rodu a rozdílu druhového sestávajícím, a případkem logickým přívlastek, jeden z metafysických případků.

Toto učení o kategoriích, od Aristotela ze zkušenosti podle pravidel logických čerpané a od filosofie křesťanské přijaté, zavrhl Kant, jenž vymyslil 4 kategorie: ličnost, jakost, vztah a způsobu (modalitas), a každé z nich podřídil tři: ličnosti jednotu, množství a obecnost, jakosti věcnost, zápor a omezenost, vztahu podstatnost a přilnulost, příčinnost a závislost, společnost čili vzájemnost, způsobě možnost a nemožnost, jsoucnost a nejsoucnost, nutnost a nahodilost. Kantovi jsou tyto kategorie prázdnými formami našeho umu.

Než Kant pravdě odporuje svými kategoriemi, jež odůvodňuje takto: Člověk prý může věděti pouze o zjevech smyslem chápaných a sice pouze to, co jim sám udílí, tiskna zkušenost smyslem zjednanou do prázdných forem, jež v jeho mysli před zkušeností jsou pohotově. Nazíravé mohutnosti naší mysli příslušejí prázdné formy prostoru a času, do kterých tiskneme látku zkušenosti. Těchto názorů zmocňuje se um naši mysli, aby je spojil v pojmu a proto činí o nich soudy tiskna je do prázdných forem, kategorií, jež možno poznati z různých tvarů soudu, ve formálné logice pojednávaných. Tato Kantova úvaha čiře subjektivistická jest nepravdiva, jak filosofie křesťanská dokazuje v logice kritické a ve psychologii.

ČLÁNEK PRVNÍ.

O podstatě.

1. Kterak mysl lidská dospívá k pojmům podstaty a případku.

Sebevědomím přihlížejíce ku svým dojmům vniterným, znamenáme jasně, že se dějí v nás a ponejvíce také

námi mnohé stavy: pociťujeme, myslíme, bažíme, chceme, truchlíme, radujeme se, atd. Říkáme: Já pociťuji, já myslím, já truchlím. Dále znamenáme, že pocity, myšlenky, úmysly, dojmy přicházejí a odcházejí. Avšak jasně poznáváme, že já, který pociťuji, myslím atd, trvám vždy týmže při všech různých stavech, jež ve mně se dějí. Já, jenž nyní pociťuji, myslím, chci, jsem týmže, který jsem pociťoval, myslil, chtěl včera, před rokem, před dvěma roky atd.

Znamenáme tedy něco v sobě, co vždy totéž trvá, co jest věcně rozdílno od stavů, které v nás se dějí; neboť co přichází a odchází, co se mění, nemůže býti věcně totéž, nemůže býti tím, co vždy totéž trvá.

O stavech však oněch přecházejících znamenáme, že skutečně k nám lnou, že v nás bytují, tak že říkáme: má myšlenka, má bolest. Každý z nás pozoruje dále, že jeho vlastní já jest jakýmsi podkladem těch stavů, samo však že nemá žádného takového podkladu, že já náleží sobě, žádnému jinému, že nelne k nikomu jinému, ale v sobě samém bytuje.

Také ze zkušenosti zevnější jest nám patrno a neklamno, že mimo nás jsou věci, na př. barva, velikost, postava, které přirozeným během nejsou jinak leč na jiné věci, která jest jejich podkladem sama bytujíc v sobě. Dále pozorujeme, že ony věci v této bytující přicházejí a odcházejí, věc však, která jest jejím podkladem, že ve své bytnosti trvá táže. Ony věci se měnící přivlastňujeme této trvající, tak že říkáme: barva stromu, velikost kamene, tuto však věc trvající nepřivlastňujeme jiné věci, jelikož k ní nelne.

Věc, která touže trvá při různých stavech, jest bytnost, jinak se nám jevící, jelikož si ji představujeme ne jako to, skrze co věc jest právě takovou, jakou jest, nýbrž jako podklad oněch stavů, jako podmět, k němuž ony stavy lnou. Tato bytnost se zove podstata, ke které stavy ony jako k podmětu lnou, stavy pak se zovou případky, které k podstatě připadají.

Podstata a případek jsou, jak víme ze zkušenosti, pojmy souvztažné a sice vzájemností, jak uslyšíme, ne naprostou, ale takovou, že nemůže býti případek bez podstaty, ale podstata může a nemusí býti s případkem.

Poznáváme sice dříve zjev čili případek, než to, co se jeví, podmět zjevu, podstatu. Než poněvadž jest podstata dříve, aspoň přirozeností, než případek, promluvme dříve o podstatě.

2. Co jest podstata?

Jelikož pojem podstaty náleží k pojmům základným, jednoduchým, nejvyšším, nejobecnějším a samozřejmým, není o něm výměru věcného, jenž se tvoří rodem, pojmu, jenž má býti vyměřen, nadřaděným, a rozdílem druhovým, aniž jest ho pro samozřejmost pojmu podstaty potřebí, nýbrž přestati nám jest na výměru slovním, ze slova podstaty čerpaném, a na způsobu, jakým všichni lidé nutně slovu podstaty rozumějí.

Podstatou jest, co pod něčím jiným stojí je podpírajíc a udržujíc, kdežto tímto něčím jiným jest případek, souvztažek podstaty, jenž k podstatě, svému podkladu, podmětu poslednímu připadá a lne.

Majíce na zřeteli, že dříve poznáváme případek, t. j. bytnost, k něčemu jinému jako svému podmětu lnoucí, a že z případku soudíme na jeho souvztažek, podstatu, upíráme podstatě, co přísluší případku jako případku, a zoveme podstatou bytnost, které nenáleží býti na něčem jiném. Zdá se býti výměr případku kladným, výměr podstaty záporným; než opakem jest výměr případku věcně záporný, výměr podstaty kladný, poněvadž býti na něčem jiném, ne o sobě, jest nedokonalostí, nebýti na něčem jiném, tedy býti o sobě jest dokonalostí.

Je tedy podstata věc, jejíž bytnosti přísluší býti o sobě, ne však na něčem jiném, jako na podmětu.

Pravíme-li, že podstatě přísluší býti o sobě, nepravíme, že jí přísluší býti od sebe, esse a se, že nepotřebuje jiného bytce, od něhož by jsoucnost svou obdržela, ale pravíme toliko, že dostává-li se jí jsoucnosti, jí přísluší, aby bytovala o sobě, poněvadž má ze sebe dosti pevnosti, aby nevyžadovala jiného bytce, k němuž by lnula, aby bytovala.

Pravíme-li, že podstatě přísluší bytovati o sobě, pravíme to proto, že k bytnosti podstaty náleží toliko, aby jí příslušelo bytovati o sobě, že však se nevyžaduje, aby bytovala o sobě. Jak uslyšíme, ostavečnost, subsistentia, skrze kterou podstata bytuje skutečně o sobě, jest od podstaty věcně různá a přistupuje k podstatě, k jedinečné její přirozenosti jako další dokonalost.

Pravíme-li, že podstatě nepřísluší býti na něčem jiném, jako na podmětu, pravíme to proto, že podstata nepotřebuje podmětu, k němuž by lnula, aby bytovala. Proto podstata může býti v jiné podstatě, jako neúplná v úplné, jako část v celku, jako bytec obsažený v bytci obsahujícím.

Uvážíme-li výměr podstaty, shledáváme, že podstatnost jest v podstatách věcně totožná s bytností, přirozeností, že rozdíl mezi nimi jest virtuálný. Případky mají také bytnost a přirozenost, která však podstatou nemůže býti nazvána.

Abychom ještě více objasnili pojem podstaty, sluší uvážiti ještě:

1. Pojem podstaty nevyžaduje, aby bytec, podstatou zvaný, byl neměnlivý, jako pojem případku nevyžaduje, aby bytec, případkem zvaný, byl proměnlivý, proměnám podrobený.

2. Pojem podstaty nevyžaduje, aby bytec, podstatou zvaný, nebyl účinkem jiného bytce a aby sám byl účinkující příčinou případku.

3. Rozeznávati se sluší, co jest v pojmu podstaty hlavní a co přídružné. Pojem podstaty tvoříme ze zkušenosti, vycházejíce od případků, jež od podmětu odstupují a k němu přistupují; tu nejprve znamenáme, že případky jsou podmíněny podmětem, od kterého by odstupovaly a ke kterému by přistupovaly, podstatou. Odtud pak dále soudíme, že by podstatě nepříslušelo býti podmětem případků a je podporovati, kdyby sama svou přirozeností vlastní neměla té síly, aby sebe sama podporovala a udržovala nelnouc k něčemu jinému, jako ku podmětu; neboť co kdo nemá, nemůže dáti jinému. Pročež hlavní stránkou podstaty jest bytovati o sobě, podporovati a udržovati sebe samu, nelnouti k podmětu, přídružnou stránkou však jest podporovati a udržovati případky, býti jejich podmětem. Odtud plyne, že mohou býti podstaty bez případků, kdežto případky nemohou býti bez podstaty.

Z hlavní a soustavné známky podstaty plynou tyto zásady:

1. Podstata, pokud jest podstatou, nechová sama v sobě protivy, kterou by přestala býti podstatou.

2. Podstatou nemůže býti tentýž bytec brzy měrou větší, brzy měrou menší.

3. Podstata z číselné jednoty se těšíc může přijati protivy, jednu po druhé, jako případky.

3. Nepravdivé výměry podstaty.

Nepravdivy jsou tyto výměry podstaty:

1. Někteří ze starých filosofů řeckých uznávali toliko podstaty tělesné a rozprostraněné a povahu podstaty hledali v rozprostraněnosti, kterýžto názor přijali Hobbes a ostatní

hmotaři. Jelikož hmotařství jest nepravdivo, jest nepravdiv i hmotařský výměr podstaty.

2. Cartesius nazývá podstatou věc, která tak bytuje, že žádné jiné věci nepotřebuje ku svému bytování. Tento výměr jest dvojsmyslný. Neboť podstata může nepotřebovati ku svému bytování žádné jiné věci jako podmětu, k němuž by lnula; tento výměr jest pravdiv a srovnává se s výměrem naším svrchu podaným. Anebo může nepotřebovati žádné jiné věci i jako podmětu, k němuž by lnula, i jako příčiny, která by ji udělila jsoucnosti. Tento druhý výměr jest a) nepravdiv. Neboť pojem podstaty, o sobě vzaté, t. j. pokud jest podstata podstatou, ani nevyžaduje ani nevylučuje závislosti na nějaké příčině, která by jí jsoucnost udělila, ale obsahuje toliko bytnost, které přísluší býti ne na něčem jiném, jež by podmětem bylo bytnost podporujícím a udržujícím. Zdali nějaká podstata ku své jsoucnosti potřebuje vnější příčiny účinkující, či ne, jest jiná otázka, která se nemůže vyšetřiti obecným pojmem podstaty. b) Jest provázen neblahým následkem. Neboť Spinoza výměr Cartesiův přijímaje ve druhém smysle soudí, že podstata, která ku své jsoucnosti žádné jiné věci nepotřebuje ani jako podmětu ani jako příčiny účinkující, nemůže býti nikterak učiněna, že jest jedna jediná, že jest Bůh sám, že všecky ostatní věci, jež se vyskytují ve světě a podstatami se zdaji býti, nejsou podstatami, al · případky jediné podstaty, Boha; na tomto základě postavil své všebožectví. Zamítnouti nám tedy jest výměr Cartesiův a Spinozův.

3. Leibnitz zove podstatou bytost, jež jest silou působivou opatřena. Avšak nesprávně vyměřuje, poněvadž vyměřuje podstatu ne tím, co jest v ní prvotní, ale tím, co jest druhotní. Jest ovšem podstata opatřena silou působivou, a jest ku působení pobádána svou přirozeností; ale nic nepůsobí leč podle způsobu, jakým bytuje, a činnost provází přirozenost již ustavenou a bytující. Poněvadž tedy Leibnitz o tomto způsobu jsoucnosti podstaty, nevyhnutelném podkladu činnosti, nic nepraví, jest jeho výměr nedokonalý; ano svým výměrem nerozeznává dostatečně podstatu od případků, jež samy mají také jaksi sílu působivou.

4. O věcné jsoucnosti podstat.

O věcné jsoucnosti podstat patrné a neklamné svědectví dává zkušenost vniterná a zevnější, kterou obojí jsme vyložili odpovídajíce na otázku, kterak mysl lidská dospívá k pojmům podstaty a případku. Z této odpovědi vysvítá věcná jsoucnost podstaty.

Zdá se, že případek sám dostačí, že nutně nevyžaduje podstaty; neboť může případek lnouti k jinému případku, jako svému podmětu. Ano, tak se státi může; na př. myšlenka jest případkem a lne k rozumu, případku, jako svému podmětu. Ale není možno, aby nic nebylo podstatou, aby všecko bylo případkem, poněvadž kdyby řada případků byla vpravdě nekonečnou, nebylo by, k čemu by posléze případky lnuly, případky by nebyly případky. Musí tedy býti v řadě případků, která nemůže býti vpravdě nekonečnou, na konci podmět, k němuž lnou případky buď přímo anebo nepřímo; a tento podmět musí míti bytnost, poněvadž k tomu, co nemá bytnosti, nemohou případky skutečně lnouti, bytnost, které přísluší býti o sobě; takový však podmět se zove podstatou. Tedy podstata se těší z věcné jsoucnosti.

Locke soudí, že podstata jest soubor jednoduchých představ čili vlastností smyslem pochopených a způsobem neznámým spolu bytujících, o kterých se domnívajíce, že nemohou bez podmětu ostávati, jim něco podkládáme, co podstatou nazýváme, nemajíce o ní žádné známosti jasné. Podstatě od Locke-a takto pochopené odepřel Hume věcné jsoucnosti a nazval ji smyšlenkou naší, původ svůj mající ve zvyku, kterým vlastnosti věci chápeme, jako by k něčemu jinému lnuly. Hume-ovo mínění přijal Kant, otec filosofie našeho věku protikřesťanské.

Toto mínění, vzniklé ze sensismu a nominalismu, jest nepravdivo. Neboť 1. spočívá na pojmu podstaty nepravdivém. 2. Ačkoli jasně a určitě nevíme, v čem záleží jedinečná povaha podstatného podmětu vlastností, přece jasně a určitě pravíme, že tento podmět jest netoliko něco, ale také že jest bytcem věcným, o sobě a ne na něčem jiném bytujícím, že jest právě takovým, aby k němu lnouti mohly vlastnosti, které znamenáme, že jsa věcný a jedinečný těší se vpravdě a skutečně z přirozenosti podstaty, obecně pochopené. Locke tedy mísí jasné a určité poznání jedinečné podstatnosti s poznáním podstatnosti obecné, pojmy obecnými poznané a z nedostatku onoho poznání soudí na nedostatek tohoto. To činiti zapovídá logika. 3. Hume sám sobě odporuje, an tvrdí: Ačkoli podstaty nemají věcné jsoucnosti, přece mysl naše je tvoří ze zvyku. Neboť zvyk tento jenom tím mohl vzniknouti, že věci samy nás nutí, abychom vlastnostem podkládali něco, na čem by byly, k čemu by jako k svému podmětu lnuly. 4. Mínění Locke-ovo se protiví obecnému názoru všech lidí. To připouští Locke sám dokládaje bez důvodu, že tento názor vzniká nevšímavostí. Avšak, že nevzniká nevšímavostí názor, podle

kterého se klade podklad věcný, jenž stále týmž trvá, kdežto vlastnosti různé po sobě jdou, doznává Locke sám, an tvrdí, že mysl naše svou přirozeností jest nutkána, aby tento podklad položila. 5. Locke odporuje rozumu. Neboť připouští, že bytují věcně vlastnosti, jež nemohou nebýti na něčem jiném, a spolu zapírá, že toto něco jiného věcně bytuje. Nešetří tedy zásady protikladu. 6. Kant byl již vyvrácen na počátku druhé části „o nejvyšších rodech bytců."

Positivisté tvrdí (na př. Taine), že není podstaty, že jest ve člověku samém a obecně v celé přírodě toliko řada dějů čili zjevů.

Abychom positivisty vyvrátili, k tomu, co posud bylo řečeno o věcné jsoucnosti podstat, přidáváme, že positivisté sami sobě odporují mluvíce, ne o dějích jakýchkoli, ale o dějích svých, o dějích, o kterých sami mají sebevědomí; o svých dějích nemůže nikdo mluviti, nepřipouští-li, že kromě dějů samých jest nějaké já, podmět, k němuž děje lnou, tedy podstata. Musí tedy positivisté podstatu, kterou zamítají, klásti.

5. Kolikero jest podstat?

A) Rozeznáváme podstatu prvou a druhou. Ona ani nelne k podmětu ani se nevypovídá o podmětu. Tato nelne sice ku podmětu, ale vypovídá se o podmětu. Podstaty druhé zovou se druhými, poněvadž dříve bytují podstaty prvé, jedinečné, než činností mysli své obecniny odtahujeme a je bez jednotlivosti o sobě uvažujeme, a poněvadž podstatám druhým nepřísluší ani prvotně ani o sobě býti podmětem případků, ale pokud jsou v jedincích, ve kterých toliko věcně bytují.

B) Rozeznáváme podstaty ve příčině druhu úplné a neúplné. Ony nejsou ani na něčem jiném ani s něčím jiným, s čím by spolu činily přirozenost druhovou: pouhý duch, člověk, zvíře, rostlina. nerost. Tyto nejsou na něčem jiném, ale jsou s něčím jiným, s čím činí spolu přirozenost druhovou, tak že samy sebou nemohou bez něčeho jiného plnou měrou prokazovati všecky činnosti druhu příslušné, s něčím jiným spojeny, mohou: duše lidská, duše zvířecí, prvoť byliny životní, údoba nerostu podstatná. Neúplnou podstatou je také hmotná část nerostu, byliny, zvířete, člověka.

C) Rozeznáváme podstaty ve příčině podstatnosti úplné a neúplné. Ony samy sebou prokazovati mohou činnosti sobě vlastní a druhové, nezávisíce subjektivně na něčem

jiném, s čím spojeny jsou, aby tvořily druh, a s čím spolu prokazují činnosti ne druhové: duše lidské. Tyto s něčím jiným spojeny jsou tak, že netoliko s ním tvoří spolu jednu přirozenost druhovou, ale také jednu subjektivnou prvoť všeliké činnosti své: duše zvířecí, prvoť byliny životní, údoba nerostu podstatná.

D) Rozeznáváme podstaty jednoduché, jež nesestávají z více podstat neúplných: prvoť nerostu podstatná, prvoť rostliny životní, duše zvířecí, duše lidská, pouhý duch, a složené, jež sestávají: nerost, bylina, zvíře, člověk.

E) Rozeznáváme podstatu tělesnou, hmotnou, nehmotnou čili duchovou. Prvá jest rozprostraněna, ličností opatřena: nerost, rostlina, zvíře, člověk. Druhá jest ve příčině podstatnosti neúplná, její činnost všeliká, jakož i jsoucnost závisí na hmotě: podstatná forma nerostu, rostliny, zvířete. Třetí nezávisí na hmotě a jest buď ve příčině druhu úplná: pouhý duch, anebo ve příčině druhu neúplná, ale ve příčině podstatnosti úplná: duše lidská.

F) Rozeznáváme podstatu nestvořenou, Boha, a podstaty stvořené, tvory. Ona jest bez případků, tyto jsou s případky.

6. O jedinečnosti podstat prvých.

Hlavní rozdělení podstat, v metafysice obecné uvažované, se týká podstat prvých a druhých; hlavní pak rozdíl mezi prvými a druhými záleží v tom, že prvé se těší z jedinečnosti, druhé jí postrádají.

Jedinečnost záleží v tom, že bytec skutečně bytující nemůže býti na více bytců rozdělen, kteří by opět totéž byli, čím on jest, že kdežto podstaty druhé čili obecniny jako obecniny skutečně nebytují, každý bytec skutečně bytující jenom jednou bytuje jako jedinec.

Že podstatám prvým náleží jedinečnost, nikoli druhým, jest samozřejmo; možný je toliko tento důkaz nepřímý:

Kdyby na př. Sokrates bytoval vícekráte jako P, $P_{,}$, $P_{,,}$, byl by $P \backsim P_{,} \backsim P_{,,}$, t. j. všichni Sokratové by se mezi sebou úplně shodovali, byli by týmže Sokratem; ale poněvadž P, $P_{,}$, $P_{,,}$ mají býti věcně různí, musil by Sokrates od sebe býti různým, musil by býti ne-Sokratem a sice tolikráte, kolikráte má bytovati. Což rozumu naprosto odporuje. Tedy náleží Sokratovi, podstatě prvé, jedinečnost.

Uvažujme dále podstaty druhé.

Podstata druhá čili obecnina jest jedno, jež přísluší mnohým. Jelikož nic nemůže býti v téže příčině jedním a

mnohým, musí, je-li jednota věcná, býti množství toliko myšleno; proto mají-li býti P, P,, P„ skutečně týmže Sokratem, nemůže množství jich býti skutečno, ale Sokrates musí býti ve množství toliko myšlen. Pakli jest množství věcné, může býti jednota toliko logická, t. j. mnozí mohou býti toliko v jednom a témže pojmu pojati. Kdo obecného člověka pokládá za skutečně bytujícího, musí všecky lidi pokládati za jednoho člověka, musí jedno a množství v téže příčině totožniti. Což rozumu naprosto odporuje. Tedy nenáleží podstatě druhé jedinečnost.

Nyní jest potřebí vyšetřiti prvoť čili princip jedinečnosti, t. j. věcný důvod, skrze který jedinec nemůže býti mnohonásoben, tak že nemůže býti rozdělen na mnohé bytce, kteří by byli jím samým, důvod, kterým přirozenost, na př. člověka, která mnohým může býti společna, tak jest určena, že jsouc na př. v Sokratu zjednotlivena, nikomu jinému nemůže náležeti.

Někteří realisté, formalisty zvaní, pokládají případky, jež v logice se zovou notae individuantes: forma, figura, locus etc., za prvoť jedinečnosti.

Než to není pravda. Neboť 1. případky závisejí na podstatě prvé jedinečné, jako na podmětu, ke kterému lnou; tedy nemohou býti prvotí, na které by podstata závisela. 2. Kdyby případky byly touto prvotí, byli by na př. všichni lidé podstatně jedním člověkem, jenž tolikráte se objevuje různě modifikovaným, kolik lidí počítáme. Avšak poněvadž má každý člověk jednotlivý zcela jistě svou vlastní lidskou přirozenost, od přirozenosti každého jiného člověka různou, nemohou býti případky prvotí jedinečnosti. 3. Rozeznáváme ovšem jednu podstatu od druhé zevnějšími případky, jelikož skutečně každá jedinečná přirozenost jest opatřena svými vlastními případky; ale případky nejsou prvotí jedinečnosti podstat, jelikož si mysliti můžeme mnoho podstat s případky úplně stejnými. Případky náležejí tedy jak jedinci, tak i věcné jedinečné přirozenosti jeho: jedinečná přirozenost a jedinec jsou zcela totožni.

Jiní tvrdí, že každá věc sama ze sebe a z celé své bytnosti jedinečnou se stává, že poněvadž v přírodě jenom jedinečné bytuje, klade-li se bytnost věcná, klade se spolu jedinečná, poněvadž jedno a bytec jsou pojmy mezi sebou plně záměnné, že tedy kladení bytnosti věcné jest prvotí jedinečnosti, že tedy skutečná jsoucnost bytnosti jest principem jedinečnosti podstaty prvé. Tomuto názoru přejí: Vil. Durandus, Řehoř Ariminský, Gabriel Biel, Suaresius, Leibnitz, Rosmini, Gioberti, Jourdain.

Avšak celá bytnost, sestávající ze hmoty a údoby čili formy podstatné, jest prvotí druhu, ne jedince, kladení bytnosti, t. j. udělení jsoucnosti liší se věcně od bytnosti a jest pro zjednotlivení bytnosti příčinou zevnější, kdežto pátrati máme po prvoti jedinečnosti, která jest v bytnosti; věcná bytnost položená chová v sobě též případky, tak že též případky by byly prvoti jedinečnosti podstaty, kdežto jedinečnost případků je podmíněna jedinečností podstaty; jednota jest buď druhová, buď číselná; druhová jest věcně totožna s bytností druhovou, číselná s jedinečnou, proto provází jednota číselná bytnost, která již jest jedinečnou; kdo tedy odvolává se k této totožnosti, neodpovídá na otázku, co jest prvotí jedinečnosti vnitřní. Není tedy druhý názor pravdiv.

Třetí názor Duns Skota a jiných realistů upřílišených zní takto: Podstata tělesná stává se jedinečnou skrze nějakou prvoť, která k její prvotím, přirozenost její tvořícím, přistupuje. Připustíme-li tento názor, jsou prvotě, přirozenost podstaty tělesné tvořící, dříve, než k nim přistoupí prvoť jedinečnosti, buď jedinečny aneb obecny. Jsou-li jedinečny, není potřebí zvláštní prvotě jedinečnosti; pakli obecny, skutečně nebytují, nýbrž skutečnou jsoucnost přijímají od zvláštní prvotě jedinečnosti, která k nim přistupuje. Pak ale jest jedinečnost případkem prvotí, přirozenost podstaty tělesné tvořících, a zevně k podstatě přistupuje, kdežto jedinečnost náleží k podstatě a s ní vniterně jest sloučena. Posléze kterak se dostává oněm prvotěm prvotě jedinečnosti a v čem tato záleží, nelze si představiti. Není tedy třetí názor pravdiv.

Čtvrtý názor Zabarelly a jiných zní takto: Podstata tělesná se stává jedinečnou skrze údobu svou podstatnou, poněvadž jedinec, pokud jest jedincem, jest v konu a poněvadž v konu jest skrze údobu svou podstatnou.

Avšak názor tento s pravdou se nesnáší. Neboť jedinec, pokud jest jedincem, nemoha býti více věcem společný, musí míti prvotí jedinečnosti prvoť číselné jednoty a nesdílnosti s jinými. Avšak údoba nemůže býti takovou prvotí, poněvadž údoba, pokud jest údobou, může býti ve více věcech, takže rozdíl, pocházející z údoby, působí různost druhu. Nemůže tedy prvoť jedinečnosti spočívati v údobě. Řekne-li přítel tohoto čtvrtého názoru, že údoba obecná může býti ve více věcech, ne však jedinečná, tázati se jest, čím se stává údoba, která jest sama sebou sdílnou, jedinečnou. Sama ze sebe nemůže přijati jedinečnost, poněvadž by táže údoba byla jedinečnost udělující a přijímající. Musí tedy býti prvoť jedinečnosti mimo údobu.

Aniž jest důvod přítele tohoto čtvrtého názoru pravdiv. Neboť jedinec není jedincem, poněvadž jest v konu, ale poněvadž jest nesdílný; jedinec pak skrze údobu jest jedním ve příčině druhu, ale nikoli ve příčině čísla. Není tedy názor čtvrtý pravdiv.

Pátý názor, od Aristotela vyzkoumaný a od Alberta Velikého, sv. Tomáše Akv. a jeho stoupenců hájený a důkladně vyšetřený, zní takto: Prvotí jedinečnosti podstat tělesných jest hmota ličností označená, materia quantitate signata. Vyložme a dokažme tento názor, jediný pravdivý.

Ačkoli prvoť jedinečnosti nemůže býti bytnost věci, která má býti zjednotlivena, přece musí býti něco podstatného, co se k samé bytnosti podstaty odnáší, poněvadž jedinečnost náleží nezbytně k podstatě prvé, skutečné. Avšak poněvadž bytnost podstaty tělesné záleží ze hmoty a údoby, musí prvoť jedinečnosti v té neb oné součástce spočívati. Než v údobě spočívati nemůže, poněvadž věci, jež se různí číslem, shodují se údobou. Pročež různost, která vychází ze hmoty, působí různost věcí číselnou. Než hmota, naprosto, t. j. bez ličnosti uvážená, jest obecná, nerozdělená, nemůže tedy býti prvotí jedinečnosti, skrze kterou věc, v sobě nerozdělená, jest od jiných věcí oddělenou. Nesmí však ličnost ke hmotě skutečně lnouti, aby byla hmota prvotí jedinečnosti, poněvadž ličnost ke hmotě skutečně lnoucí předpokládá jedinečnost, a poněvadž prvoť jedinečnosti podstaty nemůže vycházeti z ličnosti, případku, k podstatě lnoucího. Je tedy hmota prvotí jedinečnosti, pokud jest základem a kořenem ličnosti, pokud v sobě chová ličnost virtuálně, pokud nezbytně se odnáší k ličnosti. Tak rozumějme hmotě ličností označené, prvoti jedinečnosti. Ličnost, kterou jest označena hmota, má rozměry sice neurčité, ale poloha jejich jest vždy táže.

Rozumí se samo sebou, že podstatná údoba jedinečného tělesa jest jedinečná; o ní však bylo dokázáno, že není prvotí jedinečnosti tělesa.

Pouhý duch, údoba čirá, jest sám sebou jedinečný.

7. Ostavek a osoba.

Podstaty prvé se dělí ve příčině druhu na neúplné a úplné. Podstata úplná jest podle svého druhu cele dokonalá; má sebe samu v plném držení; jest prvotí cele dostatečnou, která všelikou činnost příslušnou prokazuje; cokoli činí, sobě činí aniž sebe s jinou podstatou sdílí. Taková dokonalost podstaty se zove ostavečnost, subsi-

stentia; podstata takto dokonalá se zove ostavek, subsistens, suppositum; ostavek rozumný se zove osoba.

Ostavek je tak jedinečný, že jest 1. zbaven sdílnosti, druhé podstatě příslušné, že se těší jeho bytnost z takového a ne onakého způsobu jsoucnosti, 2. že jest zbaven sdílnosti, podstatné součástce příslušné, že tvoří podstatu cele úplnou a dokonalou, o sobě dokonale ostávající, 3. že jest zbaven sdílnosti, skrze kterou jedinečná přirozenost nižší spojena jsouc s jedinečnou přirozeností vyšší pozbývá své ostavečnosti a v ostavečnosti ostává, kterou přirozenost vyšší má a podržuje.

Odtud vysvítá: 1. Jest věcný rozdíl mezi ostavečností a přirozeností jedinečnou. 2. Ostavečnost nezáleží toliko záporně v tom, že přirozenost nemůže se sdíleti s jinou, ale kladně v tom, že zdokonaluje přirozenost tak, aby ani nepotřebovala ani nemohla se sdíleti s jinou. 3. Dokonalost, kterou ostavečnost uděluje přirozenosti, záleží v jistém způsobu jsoucnosti, kterým přirozenost se stává úplnou, svéprávnou, nesdílnou; rozdíl mezi ostavečností a přirozeností jest věcný a sice způsobový. 4. Ostavečnost se liší věcně od jsoucnosti, poněvadž ona přináleží jediné podstatě úplné, tato také neúplné, ba i případkům, poněvadž ostavečnost přísluší podstatě úplné, pokud jest úplnou, jsoucnost však, pokud jest účinkem příčiny účinlivé. 5. Ostavkům se připisují činy; neboť ostavek jest princip, který působí, a přirozenost jest princip, kterým ostavek působí.

Co řečeno o ostavku, platí též o osobě. Než o osobě zvláště dlužno říci toto:

1. Nesprávně se vyměřuje osoba přirozeností sebe vědomou. Neboť *a*) sebevědomí jest čin, kterým přirozenost, prvoť činnosti, skrze kterou činnost se děje, jsouc umem opatřena sebe a své činnosti poznává. Avšak každý čin náleží podstatě úplně a dokonale o sobě ostávající, prvoti, která činnost prokazuje, tedy ostavku. Tedy sebevědomí osobu již hotovou předpokládá. *b*) Kdyby osobnost spočívala v sebevědomí, duše také bez těla by mohla býti osobou lidskou, poněvadž duše k sebevědomí nepotřebuje těla; avšak duše jediná, nejsouc podstatou úplnou, nemůže býti osobou. c) Kdyby osobnost spočívala v sebevědomí, nerodili by se lidé jako osoby, ale stávali by se teprv osobami; což nelze připustiti.

2. Neprávě hledají Locke, Cartesius, Wolf, Kant a Günther pro totožnost osoby důvod věcný v sebevědomí, kterým člověk se stává vědomým svých činů. Neboť *a*) jako osoba, tak i totožnost osoby předchází našemu sebevědomí. *b*) Kdyby věcným důvodem totožnosti osoby bylo

sebevědomí, nebyl by člověk ve snu touže osobou, jakou jest, když bdí; ano když bdí, nemůže býti vědom minulých činů jedním činem sebevědomí, a proto by se osobnost jeho ustavičně měnila, nebyl by osobou touže; posléze by se stal blázen jinou osobou, poněvadž má jiné sebevědomí, než dříve, a táže osoba by byla ve více různých podstatách, poněvadž tyto mohou míti totéž sebevědomí.

3. Totožnost osoby spočívá spíše v podstatné nezměnitelnosti duše lidské a v číselné totožnosti těla, jež sice své části mění, ale polohu rozměrů ličných nezměněnou podržuje.

O podstatách, které se vyskytují v ostatních rozděleních, jednají tři metafysiky zvláštní.

ČLÁNEK DRUHÝ.

O případcích.

1. Výměr případku, jeho jsoucnost, jeho poměr k bytnosti a podstatě, jeho příčina.

Případek fysický, v metafysice vyšetřovaný a od případku logického se lišící, jak na počátku druhé části jsme slyšeli, jest bytec, jemuž přísluší bytovati ne o sobě, ale na něčem jiném, jako na podmětu, k němuž lne a od něhož jest podporován a udržován.

Povaha případku i skutečně bytujícího nevyžaduje nutně, aby skutečně ke svému podmětu přirozenému lnul, jelikož, jak uslyšíme, všemohoucnosti Boží neodporuje, aby některé případky nadpřirozeně zázrakem zachovány byly odděleny od podstaty, ke které přirozeně lnou; vyžaduje však nutně, aby jemu příslušelo přirozeně lnouti ke svému podmětu.

Dále vyžaduje povaha případku, aby byl na nebo v něčem, ne jako část v celku, aniž jako obsažené v obsahujícím, nýbrž jako lnoucí ku svému podmětu lnutí. Případek podle své povahy není takový, aby o sobě přirozeně bytoval, nýbrž vyžaduje něco, co by jej podporovalo a drželo; toto něco jest podle obvyklého řádu přirozeného skutečně jeho podmět, podstata, jejížto úkolem přídružným jest býti podmětem případků. Případky mají svou bytnost, od bytnosti podstaty různou, ale nemají svou vlastní jsoucnost, majíce účastenství na jsoucnosti podstaty.

Že případky v podstatách stvořených skutečně a věcně bytují, netoliko víme ze zkušenosti, ale také proto, že při-

pravují podmětu, jenž ve své podstatnosti trvá beze změny, věcnou, skutečnou změnu případnou, že skutečnou, věcnou činností jsou působeny, že jimi podmět skutečnou, věcnou činnost prokazuje, že jejich skutečná, věcná jsoucnost nikterak neodporuje pojmu případku.

Přirozeně bytují případky tak dlouho, jako podmět jeho přirozený, a přirozeně zanikají, když přirozený podmět zaniká. Poněvadž podle výměru podstaty a případku přirozeně závisí případek na podstatě, ale nikoli podstata na případku, může bytovati podstata také bez případku. A skutečně jest Bůh podstata bez případku, kdežto podstaty stvořené jsou s případky.

Co posud řečeno, vysvětluje poměr případku ku bytnosti a podstatě. Světlo ještě jasnější poskytují tyto věty:

1. Bytnost se vypovídá o podstatě a případku ne jednovýznamě, ani různovýznamně, nýbrž analogicky a sice podle přívlastňovací analogie synekdochické.

2. Případek jest bytec bytce, majetek podstaty; podstata jest bytec, majitel případku.

3. Případek není to, co jest, nýbrž je to, skrze co něco jest, není to, co se stává, nýbrž to, skrze co podmět se stává takovým, jelikož jest určením podstaty. Skrze případek jest a stává se podstata bílou, velikou atd.

4. Bytnost případku záleží ve lnutí ku podmětu. Tím jest naznačena obecná povaha případků všech, ale ne specifická bytnost různých druhů jejích, o které promluvíme zvláště.

Příčinou případků látkovou jest podstata, pokud jest schopna přijati je, tvořivou, pokud v sobě chová prvotě buď druhové anebo jedincové, ze kterých vycházejí. Není však příčinou případků toliko podstata, ke které lnou, ale i jiné podstaty, které na ni působí. O tom jednají následující statě o případcích, jakož i kosmologie a psychologie. První případky prvních podstat vznikly, jako první podstaty, stvořitelskou mocí Boží, jak dokazuje filosofická nauka o Bohu.

2. Kolikero jest případků?

Mezi devaterými případky, na počátku druhé části vyjmenovanými, na třetím místě jsou vztahy, případky vztažné, které záležejí ve vztazích podmětu k podmětu jinému, na př. podobnost. Ostatní případky jsou naprosté, které věcnou bytnost podmětu udělují. Že kromě případků vztažných jsou také naprosté, víme netoliko ze

Kromě případků vztažných jsou také případky naprosté, jež 369
jsou dílem naprostými ve smysle užším, dílem způsobovými.
Není pravda, že všecky případky jsou způsobové,

zkušenosti zevnější, která nám svědectví dává na př. o ličnosti, případku zajisté ne vztažném, ale také ze zkušenosti vniterné. Neboť znamenáme, že v nás, mezi tím co podstata duše naší trvá táže, dějí se změny věcné, že my na př. z mohoucnosti k nabytí vědění přecházíme ke konu vědění; vědění však skutečné jest nová bytnost, přistupující k podstatě duše naší, není pouhým vztahem. Nemohou býti ani vztažné případky bez naprostých ani naprosté bez vztažných.

Případky naprosté dělí se opět na naprosté ve smyslu užším a způsobové. Poněvadž všichni tvorové jsou jako tvorové omezeni, přísluší jim jakási míra bytnosti jak v podstatě, tak i v případcích. Přihlížíme-li tedy k jistým mírám čili způsobům, kterými případky náležejí podstatě, zovou se způsobovými; nepřihlížíme-li k nim, uvažujeme-li je naprosto, samy o sobě bez těch způsobů, zovou se naprostými ve smyslu užším. Příkladem případku naprostého jest pohyb, způsobového rychlost nebo váhavost.

Tedy případek naprostý má svou vlastní bytnost, která ku podstatě bezprostředně lne, na př. ličnost. Případek způsobový nemá vlastní bytnosti a záleží v uzpůsobení případku naprostého, je tedy případek případku a nemůže bytovati bez případku, svého podmětu, na př. kulatost bez ličnosti.

Někteří filosofové se domnívají, že všecky případky jsou způsobové, a soudí, že poněvadž způsoby se nerozeznávají od věcí, případky se věcně neliší od podstaty; uznávají sice, že podstata, přistupuje-li k ní případek, se mění právě a skutečně, ale tvrdí, že případek není nikterak naprostý, že je toliko novým stavem, ve kterém se ocitla podstata, kterým je toliko jinak upravena, uzpůsobena, modifikována.

Tento názor jest nepravdiv.

Neboť *a*) bytnost případků naprostých, ač není odloučena od bytnosti podmětu, k němuž lnou, věcně se liší od bytnosti podstaty. Neboť 1. tento rozdíl nechová v sobě odporu, srovnáme-li vespolek výměry podstaty a případků, jež nevyžadují rozdílu, který by nebyl věcný. Dále soudíme-li dle obdoby, je-li rozdíl mezi druhy podstat, skutečně bytujícími: pouhým duchem, člověkem, zvířetem, rostlinou a nerostem, věcný, proč by rozdíl věcný nemohl býti mezi skutečnou podstatou a skutečným případkem? 2. Případkem se stává, že podstata, podmětem jsouc skutečných změn, něčeho nabývá anebo pozbývá; kdyby tedy případek se nelišil věcně od podstaty a kdyby ve věci nebylo

nic kromě podstaty, musilo by podstaty přibývati anebo ubývati. To však nemůže býti, poněvadž, jak jsme z výměru podstaty uzavřeli, podstata, pokud, jest podstatou, nechová sama v sobě protivy, kterou by přestala býti podstatou, kdežto mezi případky téže podstaty, po sobě jdoucími, bývá protiva, poněvadž podstatou nemůže býti táže věc brzy měrou větší, brzy menší, kterážto stupnice se vyskytuje u téže věci, poněvadž podstata se nemůže sama od sebe odloučiti.

b) Mezi případkem naprostým a způsobovým jest rozdíl věcný. Neboť věcně se liší věci, z nichž jedna není druhou, z nichž jedna může býti bez druhé. Tak není pohyb rychlostí a může nebýti rychlý.

Jestliže případky způsobové nemohou bytovati bez svých podmětů, tážeme se, zdali nemůže žádný případek naprostý bytovati bez svého přirozeného podmětu, podstaty?

Odpověď zní takto:

Všemohoucnosti Boží, moudře spravované, neodporuje, aby některé případky naprosté, v theologii katolické species zvané, zázrakem nadpřirozeně zachovány byly, odděleny od podstaty, ke které přirozeně lnou. Neboť všemohoucnosti Boží pouze to se protiví, co v sobě chová protiklad. Avšak bytnost případků, zachovaná od Boha bez podstaty nadpřirozeně zázrakem, jehož možnost obecně se dokazuje rozumovými důvody, nechová v sobě protikladu. Neboť jenom tehdy by musily býti případky zničeny, je-li podstata zničena, kdyby neměly svou vlastní bytnost, od bytnosti podstaty věcně rozdílnou. Než 1. poněvadž jsou věcně rozdílny od podstaty, nemusí, když Bůh přestane, jako první příčina vedle druhé stvořené, zachovávati podstatu, tak že tato zanikne, spolu s podstatou zaniknouti, je-li jiná příčina kromě podstaty dostatečná, aby je zachovala — kteroužto příčinou jest Bůh. 2. Není přirozený vliv podstaty na případky takový, že by nemohl býti vlivem nadpřirozeným nahrazen. Ale i kladně lze dokázati, že některé případky mohou býti zachovány bez podstaty zázrakem, nadpřirozeným působením Boha všemohoucího a nejvýše moudrého. Neboť jelikož účinek více závisí na příčině prvé než na druhé, může Bůh, Jenž jest prvá příčina podstaty a případku, Svou mocností nekonečnou zachovati případek, když podstata, příčina druhá, od které případek přirozeně jest zachován, zanikla tím, že Bůh přestal ji zachovávati.

Nyní vyšetřme jednotlivé případky, kterých máme devatero: ličnost, jakost, vztah, trpnost, činnost, čas, prostor, polohu, majetek. Rozdělení toto bylo již odůvodněno.

Ličnost má patero vlastností. První jest bytný její soustavek 371
a zní: rozlehlost částí v podstatě samé. Ličnost jest případek
od podstaty věcně různý.

A. O ličnosti.

Ličnost (quantitas) podstaty tělesné, ve hmotě založená, jeví se tím, 1. že jsou části v jakémsi celku, kterým jest podstata sama, tak upraveny, že jedna není jinou a jedna jest mimo jinou, 2. že jsou části v místě, tak že jedna není tam, kde jest jiná, 3. že od místa, kde jest jedno těleso, vzdalováno jest jiné, 4. že části podstaty tělesné, rozložené a spojené, mohou býti rozděleny, 5. že podstata tělesná může býti měřena a buď větší nebo menší shledána.

Druhá vlastnost, zvláštní případek, třetí, čtvrtá a pátá vlastnost, přívlastky ličnosti, mají svůj základ v první vlastnosti, která jest bytným soustavkem ličnosti.

Neboť bytným soustavkem nějaké věci je to, co nejprve se chápe, čehož pochopením věc sama se chápe, čehož zapřením věc sama se zapírá, co jest základem všech přívlastků, věci samé příslušných. Avšak tyto podmínky jsou uskutečněny v první z oněch pěti vlastností.

Tedy bytným soustavkem ličnosti jest rozlehlost částí v podstatě samé.

Co bylo nyní řečeno, platí o ličnosti, o sobě uvažované. Než přirozeně nebytuje ličnost, nýbrž věc čili podstata ličná. Proto se tážeme, zdali jest ličnost bytností podstaty samou či případkem od podstaty, ličností opatřené, věcně různým, anebo zdali podstata svou vlastní bytností jest skutečně rozlehlá ličně či není.

Nominalisté, Cartesiani, Locke-ani a jiní tvrdí, že ličnost není od podstaty různá věcně. Avšak jim odporujíce dokážeme, že jest sice v podstatě tělesné nutný požadavek ličnosti, ale že podstata svou bytností není sama v sobě rozlehlá, že ličnost k podstatě přistupuje jako případek, od podstaty věcně různý.

Neboť bytnost tělesné podstaty není závislá na určité ličnosti, celá jsouc obsažená v malé nebo velké ličnosti, jako jest celá přirozenost lidská ve velkém nebo malém člověku. Proto jest věcná bytnost podstaty tělesné lhostejna k určité ličnosti, kterou skutečně má, když skutečně bytuje. Avšak to, k čemu jest ta bytnost lhostejna, není jí samou. Proto není podstata svou vlastní bytností skutečně a určitě rozlehlá sama v sobě, nýbrž tato rozlehlost skutečná a určitá, ličnost, přistupuje k bytnosti podstaty jako případek, od podstaty věcně různý.

Vyšetřivše první přívlastek ličnosti, rozlehlost částí v podstatě samé, zůstavujeme přívlastek druhý, rozlehlost částí v místě, zvláštní stati filosofické o místě, případku

a třetí přívlastek, neprostupnost, metafysice o přírodě a promluvíme o čtvrtém, dělitelnosti.

Ličnost záleží v jakési dělitelnosti. Neboť ličné jsouc jedním nemůže se mysliti bez rozlehlosti, bez částí rozlehlých, bez množství částí; avšak množství částí nemůže býti v něčem jednom, jež není dělitelno. Dělitelnost ličnosti odnáší se k částem, z nichž jedna jest přirozenosti téže, jaké druhá a jaké ličné celé, z nichž jedna každá může býti něčím jedním o sobě; nemíní se tedy dělitelnost podstaty na rod a rozdíl druhový, ani na hmotu a formu.

Dělitelnost přísluší spíše ličnosti splynulé než rozlišené. Neboť ličnost rozlišená spíše záleží z více ličností, z více částí, skutečně mezi sebou rozdělených a vlastními posledníky uzavřených, byť i nějak mezi sebou se dotýkajících, kdežto v ličnosti splynulé jsou dělitelné části uzavřeny jedním společným posledníkem, jedním nejzazším povrchem, který celé ličné objímá. Ličnost rozlišená předpokládá splynulou.

Ličnost splynulá vyskytuje se v pravém smysle u podstaty tělesné a záleží v délce, šířce a hloubce nebo výšce. Že každá rozlehlost tělesa záleží z těchto tří rozměrů, jest patrno; neboť každý rozměr jest označen kolmicí, aniž více než tři kolmice se scházejí v jednom bodu. Ač tyto tři rozměry vždy pospolu označují těleso skutečné, přece si můžeme mysliti délku bez šířky a hloubky, délku a šířku bez hloubky. Rozměr toliko do délky se zove čára, jejíž posledníky se zovou body. Rozměr do délky a šířky se zove povrch, plocha, jejíž posledníky jsou čáry. Rozměr do délky, šířky a hloubky přísluší tělesu, jehož posledníky jsou povrchy, plochy. Těleso o třech rozměrech hmotné, ve skutečnosti bytující, jest fysické, těleso o třech rozměrech, od něhož jest hmota odmyšlena a jež toliko v mysli bytuje, jest mathematické.

Jelikož hmota neurčitá ve skutečnosti nemůže bytovati, musí každé těleso býti uzavřeno nějakým povrchem, který jest nejzazší jeho část, který rozlehlost tělesa naprosto končí. Povrch určuje tvar tělesa.

Rozdělením ličnosti splynulé vzniká ličnost rozlišená, která poskytuje číslo kategorické, ke kategorii ličnosti se odnášející, jež věcnosti nepřidává jednotkám, ze kterých sestává, jsouc toliko jejich souborem, určitosti nabývajícím poslední jednotkou, ke které počítajíce přicházíme. Při čísle kategorickém jsou základem jednotky, jež vznikají rozdělením ličnosti splynulé, jež mysl znamená a rozeznává, jež mysl počítá a sbírá v jeden celek, podle poslední

jednotky počítané nazvaný. O čísle bylo také mluveno při jednotě, přívlastku bytce prvním.

Tu však jsme již se ocitli při pátém přívlastku, měřitelnosti, při měřitelnosti ličnosti rozlišené. Než měřitelnost přísluší též ličnosti splynulé. Neboť ličnost splynulou chápeme jako rozdělitelnou na části, jako celek z částí sestávající, když v ní něco nejmenšího si myslíme a když znamenáme, že k tomuto nejmenšímu jako k jedné první části přistupují části jiné, jedna po druhé, tak že z nich vzniká určitá ličnost, jako z více jednotek vzniká číslo. Avšak tato jedna část první se zove míra, jako jednotka se zove prvotí a měrou čísla. Tedy skrze míru poznáváme splynulou ličnost podstaty. Což vysvítá ještě více odtud, že přivlastňujeme jedné podstatě splynulou ličnost větší, jiné menší podle většího nebo menšího množství částek, které že k oné části nejmenší, jakési míře přistupují, znamenáme.

Posléze slyšme zásady, které platí o ličnosti:

1. Jedna ličnost neodporuje druhé, na př. čára ploše, aniž jedna druhou vylučuje od podmětu. Avšak při sporu vztažném sebe vespolek vylučují dvě ličnosti, na př. veliké a malé.

2. Ličnost jsouc měrou podstaty jest základem rovnosti a nerovnosti. „Jedno jest rovno druhému" znamená: Jedno má ličnost druhého.

3. Jedna ličnost není ličností více ani méně než jiná; avšak větší anebo menší může býti jedna ličnost než druhá; může také táže ličnost růsti anebo ubývati, stávati se větší anebo menší, než byla. Než tu jest nám činiti rozdíl. Ličnost splynulá mathematická jest schopna přírůstku anebo úbytku neukončitelného; než ličnost skutečná musí býti omezená, není neukončitelná. Ličnost rozlišená jest neukončitelná, poněvadž můžeme ke každému číslu přimysliti jednotku a opět jednotku; je tedy neukončitelná v naší mysli, ale ve skutečnosti jest omezená.

Posud jsme mluvili o ličnosti ve smysle vlastním. Avšak ličnost se přivlastňuje ve smysle nevlastním podstatám duchovým, částí fysických nemajícím. Není to ličnost rozměrná, nýbrž virtuálná, znamenající nějaký stupeň jedné z těch dokonalostí, jež se odnášejí buď ku přirozenosti anebo jsoucnosti anebo trvání anebo působnosti podstaty duchové. Na př. ličným rozdílem má se vzdělanost žákova ku vzdělanosti učitelově.

B. O jakosti.

Ve smysle širším jest každý případek jakostí podstaty. Ve smysle užším jest jakost zvláštní případek podstaty i

tělesné i netělesné, ve formě podstatné založený, který doplňuje a zdokonaluje podstatu i v bytnosti i působnosti. Kdežto bytnost podstaty určuje, co podstata jest, určuje jakost, jakou podstata jest.

Jakost přistupuje k podstatě jako případek; neboť stává se, že jakosti se mění, když podstata trvá: pevné se stává kapalným, kapalné plynným anebo naopak; vzduch temný stává se světlým anebo naopak; živočich zdravý se stává nemocným a naopak; člověk nevědomý stává se vědomým, nemravný mravným a naopak. Přistupuje však, aby podstatu doplnila a zdokonalila, upravila a uzpůsobila buď v bytnosti, na př. tvar, barva, anebo v působnosti, na př. síla, mohutnost.

Jakosti nejsou pokrokem věd přírodních odstraněny. Neboť ačkoli na př. barva není sama vlastností tělesa, nýbrž stav tělesa kmitový, jenž působí v oku pocit barvy, přece určitý pohyb, který od tělesa vychází, aby způsobil v oku určitý pocit na př. barvy červené, předpokládá v tělese určitou vlastnost, která zcela určitě se různí netoliko od stavu kmitového, působícího zvuk atd., ale také od stavu kmitového, působícího pocit barvy zelené. Proto pokládají nejen lidé vůbec, ale také fysikové barvy, chuti atd. za vlastnosti těles. I když všecky stálé vlastnosti těles, jako pružnost, tažnost atd., a síly vykládáme pohybem hmoty, musíme si tělesa představovati takovými, aby jisté určité vlastnosti jevila, aby jistým určitým účinkům dala vzniku. To však znamená, že tělesa mají jakosti. Tedy jakostem se nevyhneme.

Z výměru vyplývá rozdělení jakostí na bytné a působné.

Jakosti bytné doplňují a zdokonalují podstatu v bytnosti. K nim náleží:

1. Držebnost bytná, jakost stálá, skrze kterou podstata v sobě samé se má dobře nebo špatně: zdraví, nemoc.

2. Forma případná čili figura, tvar, jakost v podstatě tělesné vyplývající z rozpoložení částí ličnosti. V mathematice mluvíme na př. o figuře trojúhelníku, ve fysice o tělese majícím formu trojúhelníku.

3. Jakost útrpná, patibilis, jest smyslné jinačení v tělese, jest buď příčina anebo účinek nějaké modifikace ve smyslech způsobené, na př. barva, teplo.

Jakosti působné doplňují a zdokonalují podstatu v působnosti. K nim náleží:

1. Mohoucnost působivá čili mohutnost, schopnost k působení, síla, nejbližší princip čili prvoť nějakého pů-

sobení, činění, od přirozenosti, vzdálené prvotě působení a základu mohutností, rozdílná.

Mnozí rozeznávají mohutnosti činné, na př. rozum a vůli, a trpné, na př. smysly. Než toto rozeznávání není správné, jelikož činné mohou býti činnými, trpí-li přijímajíce popudy, a trpné trpíce prokazují jakousi činnost. Což vysvítá jasně při smyslech, jakož i při nejtrpnější mohutnosti setrvačnosti hmoty, která v tom záleží, že hmota jenom za vlivu cizího tělesa se pohybuje a jest v klidu, dosaženém rovnováhou jejího pohybu s pohyby cizími. Lze tedy při různých silách mluviti toliko o větší nebo menší míře činnosti nebo trpnosti; při činných silách převládá činnost, při trpných trpnost. Než ani to vždy neplatí, je-li síla zároveň činná a trpná, jako vůle, síla ze všech nejčinnější, jejíž činnosti odpovídá trpnost. O nadpřirozené trpné mohoucnosti poslušenské jedná theologie katolická.

Specifický rozdíl mohutností určují jejich předměty; tak se rozeznávají rozum a vůle rozdílem pravdy a dobra, vůně, chuť, zrak atd. rozdílem příslušných předmětů. Neboť mohutnosti se vztahují nutně ku svým činnostem, jichž jsou prvotěmi; proto musí býti tak specifikovány, jako kony. Než kony mají svá jména a své specifické bytnosti od svých předmětů; neboť každý pohyb nabývá svého zvláštního směru, své specifičnosti od cíle, ke kterému směřuje. Proto specifický rozdíl mohutností určují jejich předměty.

O jednotlivých silách jest řeč v kosmologii a psychologii.

2. Držebnost, habitus, stálá jakost mohutnosti, obratnost a dovednost, která činnost mohutnosti podporuje a mohutnost k činnosti náchylnou činí, aby snadno a rychle činnost prokazovala. Zůstavujíce nadpřirozené držebnosti od Boha člověku vlité, na př. víru, naději, lásku, theologii katolické, vyšetřujeme držebnosti přirozené.

Ve smyslu širším jsou přirozené držebnosti vrozené, na př. držebnost poznání prvních zásad samozřejmých, ve smysle užším nabyté, jež vznikají opakovanými kony jisté mohutnosti. Než nejsou všecky mohutnosti schopny nabýti držebností, jenom ty, jež prokazují činnost vtomnou a jež jsou jaksi lhostejny k dobrému a špatnému konání. Tělesa nemohou ve svých pohybech nabýti držebnosti, jenom bytosti živé ve svých činnostech vtomných mohou nabýti; než jsou-li tyto samy sebou dostatečně upraveny a určeny k činnosti, nemohou nabýti. Proto není držebnosti schopna životní činnost rostlin a zvířat. Držebností

se dostává zvířatům, od lidí cvičeným; tenkráte však rozuměti jim jest ve smyslu nevlastním. Z našich činností smyslných vlivem rozumu a vůle mohou držebností zjednati mohutnostem jenom ty, jež mohou chybiti, jako chůze, práce a pod. Ve smyslu vlastním nabývá vůle buď ve svých vlastních konech anebo v mohutnostech, jež jí jsou ovládány, držebností mravně dobrých anebo mravně zlých, ctností anebo nepravostí. Také rozum sám, i když nepodléhá vlivu vůle, může pro činnost myslivou nabýti jakési držebnosti.

O jakostech platí tyto zásady:

Na jakost připadá, 1. aby měla protivu (teplo a zima, zdraví a nemoc, ctnost a nepravost); takové jakosti, témuž rodu podřaděné, sebe vespolek vylučují v témž podmětu, kdežto jakosti, témuž rodu nepodřaděné, se vespolek nevylučují v témž podmětu: ctnost a zdraví. 2. Aby byla schopna větší nebo menší míry, vyjmeme-li jakost, která přistupuje k ličnosti; na př. jeden jest učenější než druhý; jakost podstaty stvořené nemůže býti nesmírná. 3. Aby byla prvotí vztahu podobnosti aneb nepodobnosti.

C. O vztahu.

Vztah jest případný způsob jsoucnosti, skrze který jedna věc se má k jiné nějakým poměrem. Požadavky vztahu jsou tři: *a*) podmět, který se vztahuje. na př. tři úhly plochého trojúhelníku, *b*) posledník, ku kterému podmět vztahu se odnáší, dva pravé úhly, *c*) důvod, čili základ, pro který podmět k posledníku se vztahuje, rovnost.

Vztahu je společno s ostatními případky lnouti k podstatě jako k podmětu; liší se však od nich tím, že, kdežto každý z ostatních prvotně znamená naprosté lnutí ke svému podmětu a jenom přídružně a následně poměr ku věci jiné, jako ku posledníku, znamená vztah sám sebou, svou bytností poměr podmětu ku posledníku. Každé dřevo jest opatřeno naprostým případkem, ličností; vztah jednoho dřeva ke druhému: rovnost anebo nerovnost vzniká, když jedno porovnám s druhým ve příčině ličnosti. Předmět skutečný a předmět vymalovaný mají každý své jakosti naprosté; vztah tohoto k onomu: podobnost anebo nepodobnost vzniká, když je mezi sebou porovnáme ve příčině jakosti. Vědomost jest jakost, která sama o sobě lne ku svému podmětu, člověku; teprv když odnášíme vědomost ku věcem poznaným, vzniká vztah závislosti člověka vědoucího na věcech poznaných. Odtud zároveň vysvítá, že, jakkoli vztah se liší od ostatních případků věcně, přece s nimi

úzce souvisí, poněvadž bychom nemohli znamenati u dvou dřev rovnost nebo nerovnost, kdyby nepříslušela oběma, každému dřevu o sobě uvažovanému, ličnost, případek naprostý.

Vztah jest trojí: 1. věcný, 2. logický, 3. smíšený. Věcný záleží v poměru věci k věci a jest myslí chápán mezi věcmi skutečně bytujícími, jež podle své přirozenosti k sobě vespolek se odnášejí: vztah mezi otcem a synem; poněvadž jeho základ spočívá v podmětu a posledníku, zove se vzájemný: otec má se k synu a syn k otci. Logický vztah klade mysl mezi své pojmy, z nichž jeden odnáší ke druhému: mysl porovnává pojem kamene, nyní skutečně v sobě uvažovaného, s pojmem, který si dříve učinila, znamená, že jest jeden jako druhý a klade mezi ně vztah totožnosti. Vztah smíšený jest mezi dvěma věcmi, z nichž jedna toliko jest ke druhé v poměru věcném, druhá však ke první v logickém; je to vztah věcný ne vzájemný: vztah tvora k Bohu stvořiteli, od Něhož tvor obdržel všecko, co má, Jenž však od tvora není nikterak zdokonalen. Pravou kategorií jest vztah věcný; vztah smíšený jest potud kategorií, případkem, pokud jest věcný; vztah logický není kategorií zvláštní, jako věcný, poněvadž všecky vztahy logické znamenají, co jest všem rodům věcí společno, a poněvadž jsou vztahy myšlenek a ne věcí.

Že vztahy věcné jsou skutečně věcnými, nelze pochybovati. Neboť jsou-li podmět a posledník vztahu věcmi skutečnými a je-li základ, na kterém vztah spočívá, jak v podmětu tak v posledníku něco skutečného, nemůže poměr býti jiné povahy, než jakou mají podmět, posledník a základ poměru, musí býti skutečný. Kdo zamítá jsoucnost vztahů věcných, jako Herbart, propadá skepticismu. Neboť nejsou-li vztahy věcné skutečny, nemůže jich poznati; nemůžeme-li vztahů poznati, nemůžeme poznati věcí, které jsou ve vztazích; nemůžeme-li věci poznati, musíme o nich pochybovati, že by byly, musíme o nich toliko tvrditi, že se zdají toliko býti, že však skutečně nejsou.

Vztah věcný jest trojí: 1. poměr hmoty k údobě podstatné, 2. poměr podobnosti anebo rovnosti k nějakému případku se odnášející, 3. poměr příčinnosti mezi příčinou a účinkem.

Vlastností vztahu: 1. Táže věc může býti podmětem různých vztahů podle různých důvodů: týž člověk jest majetníkem, otcem, synem, učitelem, občanem atd. 2. Více věcí může se odnášeti k témuž posledníku týmže vztahem: více žáků k témuž učiteli. 3. Podmět a posledník vztahu věcného vzájemného bytují pospolu jak pro naše poznání tak

i ve skutečnosti; podmět věcného vztahu ne vzájemného nemůže býti bez posledníku, ale tento může býti bez onoho, tak že poznání podmětu provázeno býti musí poznáním posledníku, ne však poznání posledníku poznáním podmětu, 4. Vztah sám sebou nemůže býti vztahem u větší míře nebo u menší; ale základem nabývá vztah stupně vyššího nebo menšího, tak že ku př. může A býti B podobnější než C. Posléze 5. věci vztažné se mezi sebou zaměňují: Syn jest synem otce, otec otcem syna.

Ze vztahů vzniká pořádek, t. j. úprava více bytců podle společného vztahu. Měřítkem pořádku jest úměra, proporce, která záleží v rovnosti mezi dvěma poměry. Společný vztah jeví se v totožnosti poměrů, která nemusí býti přesně mathematická, jakou jest v úměře geometrické nebo arithmetické. Pořádek vyžaduje, aby každý bytec byl na místě patřičném.

Pořádek jest buď statický, t. j. symmetrie, úměrné uspořádaní veličin anebo jakostí, buď dynamický, t. j. harmonie, úměrné uspořádání pohybů.

Pořádek nevzniká náhodou, nýbrž příčinou intelligentní přímo nebo nepřímo, která jej zamýšlí a volí svobodně z množství jich.

D. a E. **Trpnost a činnost.**

Tyto dva případky budou vyšetřeny ve zvláštní části, která jedná o příčinách.

F. **O čase.**

1. Různá mínění o čase.

Mínění filosofů o čase je trojí: první a druhé výstřední a nepravdivé, třetí střední a pravdivé.

Jedni považují čas za něco věcného, od věcí rozdílného, za splynulý tok, ve kterém věci vznikají a zanikají a mimo který nemůže nic bytovati, za něco naprostého, věčného, nutného a nekonečného. Mezi nimi jest Gassendi, franc. filosof ze 17. stol. a obnovitel epikureismu, jenž nazývá čas bytostí zvláštního druhu, naprostou sice, než od Boha rozdílnou. Samuel Clarke, angl. filosof a žák Newtomův, učí, že čas jest přívlastek Boží, s věčností Boží totožný. Všebožci nové doby, na př. Fichte, Hegel, považují čas za nekonečnou podstatu samu, pokud jest uvažována, ana se mění.

Druzí nepokládají čas za něco věcného, objektivného, nýbrž vypovídají o něm skutečnost pouze psychickou,

subjektivnou. Cartesiovi, franc. filosofu ze 17. stol., je čas ideou původní, vrozenou, skrze kterou chápeme věci, pokud ve své jsoucnosti trvají. Leibnitz, něm. filosof ze 17. a 18. stol., nazývá čas pořádkem věcí po sobě následujících anebo pořádkem v proměnách se vyskytujícím, který duch lidský ve zdánlivé postupnosti věcí činí, přenášeje na věci původní představu svou o čase. Podle Kanta, něm. filosofa z 18. stol., jest čas nazíravá forma vnitřního smyslu beze všeho obsahu, mysli naší a priori, t. j. před zkušeností vetkvělá, skrze kterou pocit, od předmětu zkušenosti, jenž sám o sobě není v čase, způsobený a všelikého ladu a skladu prázdný, se nazírá v čase, nabývaje určitého tvaru představy a stávaje se zjevem. Totéž platí o nazíravé formě prostoru, která s formou času příčinou je zjevu; o formě prostoru promluvíme později. Že jest čas nevyhnutelná představa, základ všech názorů, nám a priori vetkvělý, dokazuje Kant řka: „Máme-li na zřeteli zjevy, nemožno čas odmysliti, ač zjevy možno z času odkliditi; proto je nám a priori čas dán, ve kterém jediném založena jest všeliká skutečnost zjevů. Zjevy mohou všecky zmizeti, ale čas nikoli". Že jest čas formou názornosti, ne pojmem, soudí Kant proto, že si možno představiti toliko jeden čas, mysli naší a priori daný, jehož částmi jsou všecky časy jednotlivé, ve kterých zjevy se nazírají. Kantovo mínění o čase idealistické ovládlo mysli mnohých filosofů něm. tak, že, ač zavrhují Kantovu formu a priori nám vetkvělou, nicméně považují čas za pouhý výtvor subjektivný, jenž vzniká tím, že odnášejí se představy postupující k úsobí trvalému, a že soudíme ze subjektivné představy o čase na analogickou postupnost zevnějších věcí. Kam idealismus, tam dospěl i empirismus novější doby. Podle Locke-a, zakladatele jeho, angl. filos. ze 17. stol., jest čas měrou trvání anebo směřeným trváním, jehož pojem vzniká tím, že rozum pozoruje postupnost představ neustále po sobě jdoucích, pokud bdí. Z toho jde, že čas má jsoucnost toliko ideálnou. Ano, poněvadž empirismus všelikou činnost smyslovou vykládá pohybem hmotným, jest nucen ve člověku uznati formy buď vrozené anebo jistými dráždidly smyslovými vznikající, kterými pohyb mozku se přetváří v pocit anebo myšlenku. A tak jest i empiristům čas představou, které mimo nás nic neodpovídá leč pohyb.

Třetí mínění záleží v tom, že čas jest vlastností věcí, že ve věcech jest něčím skutečným, že svůj základ má ve změnách a v pohybu věcí postupujícím. Jedni z nich, ku př. Plato totožní čas s pohybem, jiní, ku př. Duns Scotus,

scholast. filosof ze 13. stol., mají za to, že také bez duše myslící jest čas něco skutečného ve věcech a že něco padá do času, poněvadž trpí změnu věcnou. Jiní opět, ku př. Aristoteles odvozují sice čas z pohybu, ale tvrdí také, že ku pohybu přistoupiti musí činnost rozumu, jenž v pohybu rozeznává dobu dřívější a pozdější a části pohybu shrnuje, počítá.

Podle Aristotela nazývají sv. Augustin, bl. Albert Veliký, sv. Tomáš Akv. a přečetní jejich stoupenci ve věku středním a novém čas číslem pohybu ve příčině dřevnosti a potomnosti, numerus motus secundum prius et posterius, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

Vysvětleme a dokažme tento výměr Aristotelův, jenž jediný jest pravdiv.

2. O trvalosti a její druzích.

Základem pojmu o čase jest pokračující jsoucnost čili trvalost, poněvadž přes všechny změny a střídy, kterým věci časné jsou podrobeny, trvá jejich jsoucnost. Co tedy nepokračuje ve své jsoucnosti, ale bytuje toliko na okamžik, netěší se z trvalosti; okamžik podobá se bodu, kterým trvalost počíná nebo končí anebo který spojuje části trvalosti. Trvalost neodnáší se k bytnosti, nýbrž k jsoucnosti; kdežto něco jiného jest bytnost věci a něco jiného její trvalost, věcně se nerůzní trvalost od jsoucnosti; ani ve věcech, jež při postupujících změnách trvají, nepřidává trvalost k jsoucnosti nic nového, poněvadž tyto věci netěší se již v první době z úplné jsoucnosti, nýbrž ji postupně dokonávají, tak že poslední doba jejich jsoucnosti splývá s poslední dobou jejich trvalosti a celá jejich jsoucnost se rovná jejich trvalosti.

K pojmu trvalosti dospíváme ze světa smyslového činností odtaživou, když rozumem poznáváme, že věci tělesné přes všecky změny postupující ve své jsoucnosti pokračují a když toliko pokračování jsoucnosti podržujeme v mysli. A poněvadž tento pojem nepřihlíží k něčemu jinému, z čeho se těší věc tělesná, není omezen věcmi tělesnými, ale může býti užit o každé bytosti, při které znamenáme pokračování jsoucnosti. Pročež máme tolikero druhů trvalosti, kolikero bytostí ve své jsoucnosti trvá: věčnost, čas a věk. Věčně trvá bytost naprosto neměnitelná, jež nemá ni počátku ni konce, jež se těší z bytnosti nedělitelné, pojednou celé a svrchovaně dokonalé. Lze tedy věčnost s Boëthiem, řím. filosofem křesť. ze 6. stol., vyměřiti: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, neomezeného ži-

vota majetek pojednou celý a dokonalý. Bytost, která se mění jak ve své činnosti, tak ve své bytnosti, jelikož má počátek a konec, trvá v čase; její trvalost jest rozdělená sestávajíc z dob splynule postupujících; bytost taková není vším pojednou, čím býti může, nemá všecko pojednou, co míti může, nýbrž stává se tím a dosahuje toho v dobách postupujících. Mezi věčností a časem jest věk. Věkovitá jest ona bytost, jejíž bytnost počátek sice má, ale konce nikoli, tak že nepodléhá změně, a která se mění svou činností; změny její se dějí postupností ne splynulou, ale rozlišenou. (Věk, aevum.)

3. O trvalosti časové.

Pojem času spočívá na postupnosti splynulé; v této však záleží změna; než není změny bez pohybu. Proto nelze času rozuměti bez pohybu.

Podle Aristotela jest pohyb ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια, actus entis in potentia quatenus in potentia, uskutečňování něčeho mohoucného, pokud mohoucné jest mohoucným. Co se pohybuje, v jedné příčině není konem, poněvadž vyšlo z klidu, t. j. z mohoucnosti pohybu, v jiné příčině jest mohoucným, poněvadž ještě nedošlo cíle svého pohybu, t. j. konu plného. Co tedy se pohybuje, uskutečňuje se a těší se ze jsoucnosti plynoucí a miznoucí, t. j. podléhá ustavičné změně po čas svého pohybu.

Poněvadž tedy čas je trvalostí změny postupné čili pohybu, nelze si čas mysliti bez částí, ze kterých jedna jest dříve než druhá. Co se pohybuje, prochází částmi, až by dospělo cíle konečného, terminus ad quem, přístupníku; do jedné části přichází dříve, do druhé později. Než poněvadž tyto části splynule po sobě jdou, tak že konec jedné jest počátkem druhé, má-li čas vzniknouti, musí části něčím býti rozeznávány a v celek jednotný shrnuty. Prostředkem tímto jest rozum přemítající, jenž části pohybu rozeznává, počítá a tak spojuje. Správně tedy vyměřil Aristoteles čas číslem pohybu ve příčině dřevnosti a potomnosti. Číslem tímto nemíní se číslo počítající čili subjektivné čili naprosté, t. j. k věcem se nevztahující, veličina rozlišená, ale číslo ve smysle objektivném, pokud jest obsaženo ve věcech počítaných anebo počítatelných, číslo počítané, veličina splynulá. Ve výměru o čase můžeme na místo čísla položiti míru, ne však ve smysle činném, t. j. míru, kterou něco měříme, ale ve smysle trpném, t. j. co jest měřeno, co se dá měřiti. Počítajíce části pohybu měříme jej; ὁ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν, jak praví Aristoteles.

Namítá se proti výměru Aristotelovu, že časem měříme také klid, že tedy není čas měrou pohybu. Avšak pojmy nedostatku, ke kterým náleží klid, poznáváme a posuzujeme podle kladných pojmů jim protivných, ke kterým náleží pohyb. Měříme-li tedy klid, odnášíme k tělesu klidnému pohyb, který by mohlo učiniti. Tak úzce souvisí pohyb s časem, že si nemůžeme mysliti čas, abychom zároveň nemyslili na pohyb; pročež neznamenáme-li pohybu, neznamenáme ani času a, probudíme-li se ze spánku, spojujeme dobu, kdy jsme se probudili, s dobou, kdy jsme usnuli. Z pohybu pak splynulého poznáváme proto čas, že rozeznáváme v pohybu dobu dřívější a pozdější a proto čas představujeme si jako něco plynoucího, že při pohybu myslíme na to, co již není a na to, co teprv bude. A tak myslíce na pohyb splynule postupný, měříme či počítáme jeho části. Je tedy výměr Aristotelův pravdiv.

Ačkoli není času bez pohybu, není čas totéž, co pohyb. Neboť 1. čas jest jistá trvalost, avšak žádná trvalost není totéž, co pohyb. 2. Přísudky pohybu neplatí o čase; čas není váhavý ani rychlý jako pohyb, spíše se vyměřuje váhavost a rychlost pohybu delším a kratším trváním času. Dále směřuje pohyb nahoru a dolů, napravo a nalevo, ku předu a nazpět, což nelze o čase říci. Konečně velikost pohybu nerovná se množství času, poněvadž v téže době časové může se díti pohyb váhavý a rychlý.

Konečně nelze čas pokládati za případek pohybu v tom smysle, že by času bylo těleso podrobeno, poněvadž jest měněno a změnu trpí; neboť objektivná podmínka času v tom záleží, že těleso si vede činně, zachovávajíc při změně svou jsoucnost. Aniž stačí tato objektivná podmínka, jako by trvalá změna sama byla časem, poněvadž přistoupiti musí podmínka subjektivná, činnost rozumu tuto změnu jako plynoucí skutečnost chápajícího a části změny podle dřevnosti a potomnosti počítajícího.

4. Jak vzniká pojem času.

Pojem času nevzniká, jak se domnívají empirikové, z postupnosti našich myšlenek, zpětně uvažované, aniž jest pouhou jejich formou. Neboť 1. čas záleží v postupnosti splynulé, kdežto postupnost našich myšlenek jest rozlišená. 2. Postupnost myšlenek a jiných činů duševních není jednotvárná, jako postupnost času, jelikož činové duševní jsou přerozmaniti. 3. Postupnost myšlenek není stejně plynoucí, jako postupnost času, jelikož při jedné

myšlence zdržujeme se někdy velmi dlouho, při jiné pouze krátce, ba i okamžik. 4. Na své duševní činy přenášíme pojem času již hotový a o nich užíváme toho pojmu ve smysle analogickém.

Pojem času nevzniká, jak se domnívají sensisté, toliko zevnější zkušeností smyslovou, poněvadž smyslové znamenají sice zjev miznoucí, tělesa ustavičné změně podrobená, dřívější a pozdější část pohybu, ale neznamenají souvislosti mezi dřívějškem a pozdějškem, aniž nynějšku nezměřitelného jako členu mezi dřívějškem a pozdějškem, proto ani nemohou počítati částí pohybu.

Pojem času nevzniká tedy činností smyslnou, nýbrž odtaživou činností rozumu ze smyslové zkušenosti zevnější. Neboť rozum netoliko poznává, kterak tělesa vznikají a zanikají, ale také kterak jsou od počátku svého až do konce podrobena ustavičným střídám a ustavičně se mění; dále an ode všeho, co náleží k tělesu, odmýšlí a uvažuje toliko postupnou změnu čili pohyb, poznává minulé a nastupující části pohybu, jakož i nynějšek stále plynoucí a tak dochází míry celého pohybu, dochází pojmu času.

Také z toho, co se v nás samých děje a co znamenáme, tvoříme si pojem času, ne sice z činů pomyslných, poněvadž po sobě následují rozlišeně, ale z pocitů, které vznikají smyslem vnitřním, ve kterých chápeme změny těla svého, které po sobě následují splynule, kdežto my dále trváme.

Odtud vysvítá, že čas není, jak se domnívá Kant, vnitřním názorem, že v minulosti, přítomnosti a budoucnosti záležeje nemůže býti nazírán. Neboť co již minulo a co ještě není, nemůže býti nazíráno, nemůže býti pojednou předmětem smyslné zkušenosti.

5. O jsoucnosti času objektivné a subjektivné.

Pojem času chová v sobě 1. stránku objektivnou. Neboť čas, poněvadž jest číslem čili měrou pohybu ve příčině dřevnosti a potomnosti, sestává z minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Části pohybu, jež již nastoupily, náležejí ku minulosti, části pak, jež teprv nastoupí, náležejí k budoucnosti. Spojují však se části pohybu splynule postupující, dotýkajíce se mezi sebou svými konci; tento dotyk částí rozložených státi se může toliko bodem nerozloženým a nedělitelným. Tímto bodem jest přítomnost, nynějšek okamžitý, konec minulé části pohybu a počátek příští. Tedy okamžik nedělitelný, který spojuje část pohybu minulou s příští, jako spojuje bod části čáry, není částí času, ale

384 V pojmu času jsou dvě stránky: objektivná a subjektivná. Čas má toliko jeden rozměr: délku. Jest jenom jedna čára časová.

nicméně k času se odnáší. A tento nezměřitelný nynějšek, nedělitelný okamžik má v tělesech jsoucnost věcnou, předmětnou a uděluje pojmu času věcný základ.

2. Stránku subjektivnou. Neboť minulost, která již není ve skutečnosti, a budoucnost, která ještě není ve skutečnosti, spojujeme v nynějšku, který jediný jest ve skutečnosti; toto spojení, jež se zakládá na totožnosti tělesa nyní skutečného s tělesem dříve pohnutým a s tělesem pozdější pohyb očekávajícím, jest subjektivné, v naší mysli vzniklé. Rozum náš jaksi zastavuje plynoucí pohyb, v němž jest ustavičná změna, spojuje doby pohybu postupné, jako by byly přítomné a myslí je pospolu. Tak přistupuje v pojmu času subjektivnost k objektivnosti.

Objektivná stránka, t. j. nynějšek pohybu plynoucí jest základem pojmu času, subjektivná, t. j. rozeznávání, spojování, měření a sčítání částí pohybu jest formou, t. j. tím, co činí čas časem.

Poněvadž jest vždy ve skutečnosti toliko nynějšek pohybu nedělitelný, má čas toliko jeden rozměr, délku; body pohybu po sobě nastupující a nepřetržitě splývající tvoří čáru a proto si představujeme čas čarou plynoucí. Ačkoli všecka jednotlivá tělesa jsou v čase a jedno vedle druhého každé pro sebe se pohybuje, netvoří současnost jejich pohybů žádné plochy; jest jenom jedna čára časová, každé těleso pohybuje se pro sebe v čase, současnost záleží v tom, že porovnáváme jednu trvalost časovou s druhou.

6. Kterak jest čas případkem těles.

Čas, jenž má v nynějšku nedělitelném jsoucnost věcnou, jest případkem podstaty, pokud jím podstata ličností opatřená se určuje a měří. Podstata sama, jsouc trvalou a ve své bytnosti od svého počátku až do konce nezměnitelnou, nemůže míti měrou to, co svůj původ má v pohybu a změně; nemůže míti měrou čas sestávající z dřevnosti a potomnosti. Ale pokud jest opatřena ličností, jest podrobena pohybu a proto i času. Ale i pokud jest v klidu, jest podstata v čase; neboť přídružně měří čas také klid.

Důvodem, který působí, že časem se měří trvalost těles, jest hmota prvá, součástka jejich, ne forma čili údoba podstatná, druhá jejich součástka, která sama o sobě času nepodléhá ani změně. Když se spojí hmota, pramen změny, s jistou údobou, která hmotu určuje, stane se těleso, tak vzniklé, předmětem střídy a změny, času podrobeným; ano, poněvadž hmota prvá přijati může také jinou údobu,

Případek času má svůj základ v tělese. Počátek tělesa závisí 385
na stvoření Boha neomezeného, trvalost jeho časová na zachování téhož Boha. — Čas vnitřní a zevnější. Měrou zevnější, měřící jest pohyb naší země kolem slunce.

než jakou má v jistém tělese, má v sobě každé těleso mohoucnost zániku, ba i náklonnost k němu. Jako tedy má každé těleso počátek, tak musí míti i konec a když trvá od počátku ke konci, trvá tak, že má bytnost postupně v držení, ji takořka v každé chvíli opět dostává.

Abychom času, případku těles, porozuměli ještě lépe, vztahujme jej k Bohu. Čas chová v sobě dvě stránky: kladnou, t. j. trvalost, a zápornou, t. j. postupnost. Jelikož Bůh má všecky dokonalosti tvorů měrou svrchovanou, vypovídati nutno trvalost o Bohu svrchovanou; a jelikož jest Bůh prost všech nedokonalostí a mezí, postupnost tvorů musíme od Něho vzdáliti, takže trvalost jeho nepodléhá žádné změně, žádnému úbytku ani přírůstku, takže jest Svou bytností veškerou pojednou, bytností neomezenou a nerozdělenou. Ač taková trvalost Boží, věčnost, trvalosti tvorů naprosto jest protivná, od ní naprosto rozdílná, nicméně jest důvodem jejím. Neboť, co jest omezeno, má důvod svůj v tom, co jest neomezeno. Avšak jako bytnost bytostí tělesných jest nejvýše omezena, tak i jejich trvalost, poněvadž jest rozložena v postupnosti čáry a vždy skutečna pouze v jednom okamžiku nedělitelném a nezměřitelném; trvalost pak Boží jest nejvýše neomezena. Jako počátek těles závisí na stvoření Boha neomezeného, tak i trvalost jejich časová na zachování téhož Boha.

7. O čase zevnějším.

Čas jsa rozložen podle svého způsobu v čáře, jsa opatřen ličností může býti měřen. Míra tato musí býti také podobně ličná, poněvadž míra a co se měří, jsou stejného rodu; musí to býti opět čas. Čas měřící musí býti od času měřeného věcně rozdílný, poněvadž onen jest veličina známá, tento neznámá. Idealisté tedy, kteří odvozují čas z postupnosti představ, nemají pro čas žádné míry bezpečné a objektivné; neboť nelze říci, že by postupnost sebe sama měřila, ani že by postupnost dnešní dala se měřiti postupností včerejší, ani že by postupnost jednoho člověka měřiti se dala postupností druhého.

Míra jest dvojí: měřící, která jest mimo předmět měřený a které se užívá, by předmět byl změřen, ku př. metr; měřená, která jest ve předmětu a jej činí měřitelným, ku př. čára nebo plocha nebo krychlový obsah věže. Čas vnitřní jest míra měřená; neboť pohybu jest vetkvělý a jím velikost pohybu se může změřiti. Nyní hledáme čas zevnější, míru měřící, která určuje, jak dlouhá je trvalost věci časné.

Než zdali jest potřebí času zevnějšího? Může sice rozum sám změřiti trvalost, která plyne v pohybu postupném, pravidelném a snadně poznatelném. Avšak při pohybu skrytém a nepravidelném potřebí jest míry, času zevnějšího. A také při pohybu pravidelném, snadno poznatelném a snadno změřitelném bylo by obtížno ustavičně čítati doby pohybu a nemožno při tom něčím se zanášeti jiným.

Míra tato zevnější, měřící musí býti v pohybu, a to pravidelném, při kterém stejné části pohybu odpovídají stejným částem trvalosti, a místním, jehož velikost se rovná velikosti prostoru, kterým proběhne těleso pohybované. Vím-li tedy, od kterého bodu pohyb vyšel, změřím prostor, který těleso prošlo, a již vím, jak velký jest pohyb. Z velikosti pravidelného pohybu toho soudím, jak dlouho pohyb trval, a touto trvalostí měřím trvalost jiného pohybu, který s oním v téže době se stal.

A takovou měrou všem lidem známou, stálou a od přírody, t. j. původce přírody nám poskytnutou jest pohyb naší země kolem slunce. A užívali této míry všichni lidé povždy a ji pokládali za základ všeliké míry umělé. Tedy rok, den, hodina, menšina a vteřina jsou časem zevnějším, jenž není ve věcech, jejichž trvalost jimi se měří, ale znamená zevnější vztah k nim. Věci, jejichž čas zevnější je stejný, mohou býti v různém čase vnitřním, dlouhém nebo krátkém. Brevi explevit tempora multa.

8. O čase ideálném, imaginárním, naprostém

Tělesa, ve kterých skutečných spočívá věcnost času, představiti si mohu toliko možnými, a poněvadž pohyb možných těles je také možný, mysl má obírá se také možnou postupností pohybu splynulou, t. j. časem možným či ideálným. Avšak postupnost možných těles jest mohoucně nekonečná či neukončitelná; proto jest i proud času ideálného neukončitelný. S timto abstraktním pojmem času spojuje obrazivost naše smyslnou představu skutečné postupnosti neukončitelné; táže obrazivost představuje nám čas, jako by od věcí byl oddělen, jako by ještě byl, kdyby tělesa zmizela, kdyby jich nebylo. Je-li tak čas oddělen od těles, zdá se býti bytostí zvláštního druhu, neustálým proudem, který od věčnosti teče a ve kterém tělesa se vynořují a ponořují. A tu považujeme čas něčím nutným, neomezeným, nekonečným, naprostým. Tomuto času imaginárnímu, jenž má původ svůj v myslivé činnosti abstrahující a obrazivosti, nerozuměl Kant a nelišil jej od pojmu času, jehož nabýváme z pohybu těles skutečných; tak byl přiveden ke své ne-

pravdivé theorii o čase. Podobně se mýlili Gassendi, Newton, Clarke a něm. katol. theolog Dieringer z 19. stol., považujíce čas za něco netělesného a věčného, co předcházelo všelikému stvoření; v tomto předsvětovém čase imaginárním stvořil prý Bůh svět. Avšak pojem času nedá se mysliti bez pohybu; než pohyb není možný bez těles; proto čas skutečný nelze si mysliti bez těles. Avšak před stvořením nebylo těles, proto ani času, právě tak, jako by čas nemohl býti, kdyby všecka tělesa byla zničena. Možno říci, že svět byl v čase stvořen, máme-li na mysli čas toliko možný. Pakli mluvíme o čase věcném, říci musíme, že svět byl stvořen s časem.

Imaginární čas není sice skutečný aniž může se státi skutečným. Nicméně v mathematice, která se zabývá také veličinami imaginárními, aby nějaký zákon všeobecně se ohledal, jest čas imaginární vědeckou domněnkou a prostředkem vědeckého badání.

9. O trvalosti věkovité.

Mezi trvalostí věčnou a časnou jest věkovitá, bytostem přináležející, jejichž činnost změny a střídy doznává, bytnost nikoli. Takovou trvalost mají pouzí duchové. Jejich činy poznávací a snaživé postupují rozlišeně, nikoli splynule.

Trvalost bytnosti pouhého ducha nesrovnává se se žádnou postupností, která by bytnosti byla vetkvělá. Neboť kde postupnost, tam části dřívější a pozdější; když jedna část minula, vzniká druhá. Kdyby tedy bytnost pouhého ducha takto trvala, pozbýval by pouhý duch částí své bytnosti a jiné by opět vznikaly; avšak bytnost pouhého ducha jest jednoduchá, nedělitelná, neměnitelná. Proto netrvá postupně.

Ale postupnosti zevnější jest podrobena trvalost bytnosti pouhého ducha. Neboť je to bytnost stvořená; začala a sice tak, že mohla nezačíti, a v každé době může přestati, ne sice sama sebou, ale vůlí Boha stvořitele, který ji může zničiti, jako ji z ničeho stvořil. Jsa tedy závislý na Bohu, trval by pouhý duch, nyní stvořený, kratčeji onoho, jenž byl snad na počátku světa stvořen, kratčeji nyní zničený onoho, jenž by nebyl zničen. Kromě toho záleží u bytnosti pouhého ducha postupnost zevnější v tom, že, poněvadž bytnost jeho jest omezena, nemůže pospolu bytovati se všemi částmi času zároveň a pospolu. Tím se liší věk od věčnosti, že tato nejen s každou částí času, ale také s celým časem zároveň a pospolu bytuje.

Také duše lidská, sama o sobě povahy jsouc duchové, má trvalost věkovitou a ve své podstatě změny nedoznává; na této trvalosti, počátek sice mající, ale konce nemající, účastenství má její činnost rozumu a svobodné vůle, ač změny doznává, jelikož činy rozumu a svobodné vůle postupují rozlišeně, ne splynule, a jsou v čase, analogicky pochopeném. Než pokud jest duše lidská podstatnou údobou těla lidského, jest v čase pravém; neboť člověk, z těla a duše sestávající, podroben jest změnám splynulým a úmrtím dochází konce. Z toho patrno, že člověk v sobě spojuje přirozenost světa tělesného a světa duchového.

G. O prostoru.

1. Různá mínění o prostoru.

O prostoru jsou tři různá mínění: dvě výstřední, třetí střední. Jedni pokládají prostor za něco věcného, na tělesech nezávislého, druzí za subjektivný výtvor naší poznávací mohutnosti, třetí za něco věcného na tělesech závislého.

Podle prvního mínění jest prostor něco absolutního čili naprostého, věčného, nesmírného, co není ani stvořeno ani zničitelno. Prostor jest ve své bytnosti prázdný, jsa nutnou nádržkou těles, bez které tělesa nemohou ani bytovati ani působiti. Jest trojí rozlehlosti, nedělitelný, nepohyblivý. Tohoto mínění jsou: Leucipp, Demokrit, Epikur, Lukrec, Gassendi, Locke, Newton, Clarke, Euler, Gausz, Helmholtz, Zöllner, Neumann, Fechner, Weber. Prostor pokládá Newton nerozhodně, Clarke rozhodně za vlastnost Boží, Spinoza za nutný přívlastek Boží, Euler za bytost neviditelnou, duchovou. V první době byl také Kant prvního mínění, než brzy přešel k mínění druhému.

Podle mínění druhého jest Kantovi prostor něco a priori v mysli bytujícího, není sice pojmem, ale čistým názorem. Jako čas jest názorem vniterné smyslnosti, tak opět prostor názorem zevnější smyslnosti. Tělesa nejsou sama v prostoru, ale stávají se prostornými, jsou-li předmětem naší zkušenosti smyslné. Ačkoli podle Kanta jest prostor naprosto subjektivný, přece nepostrádá objektivného vztahu, jelikož jest formou smyslu zevnějšího. Než jeho žáci tento vztah zamítli a prohlásili prostor za čistou představu bez všelikého vztahu k zevnějšímu světu, na př. Kuno Fischer, soudíce důsledně podle Kanta.

Mezi těmi, kteří, ač se nehlásí ke Kantovi, přece prostoru všeliké jsoucnosti objektivné upírají, vyskytuje se

Isenkrahe, který praví: Ze všeho, co posud řečeno, můžeme zavírati, že těm, kteří pokládají prázdný prostor za něco, za něco kladného, za něco nějak věcně bytujícího, nelze přisvědčiti. Avšak nemá-li prostor věcné jsoucnosti, jest tím, co není. Je-li však prázdný prostor ničím, jest ničím také prostor naplněný, jelikož, co není, nemůže býti naplněno. Tedy nebytuje docela žádný prostor. Prostor není ničím jiným, než nepřítomností tělesa.

Umírnění idealisté naší doby, k názoru Kantovu se blížící, na př. Lange, Lotze, Überweg, Trendelenburg, se domnívají, že čas a prostor jsou sice výtvory našeho myšlení, že však více nebo méně se osvědčují objektivnými; nejsou prý vrozenými, hotovými formami, jež by látkou se plnily při našem obcování s věcmi, ale jsou přece formami, které nutně vyplývají z našeho mechanismu pociťovacího, jak praví Lange, vermöge organischer Bedingungen; nenabýváme pojmu prostoru z věcí prostorných, nýbrž jsme od přirozenosti tak uschopněni čili organisováni, že smyslný dojem prostorným utváříme.

Podobně mnozí přírodozpytci a empirikové naší doby, zamítajíce prostor jako formu naší mysli vetkvělou, která by se plnila látkou zkušebnou, tvrdí, že představy prostoru nabýváme zkušeností a ji také zdokonalujeme zkušeností; kterýžto názor se zove empirismem čili genetismem. Avšak holdují přece Kantovu subjektivismu říkajíce, že subjektivná úprava našeho smyslného vjemu vliv zevně přicházející specificky utváří a z něho tvoří smyslné vlastnosti těles, jež jsou rázu toliko subjektivného.

Ani první ani druhé mínění o prostoru nezamlouvají se rozumu pro svou výstřednost. Zbývá mínění třetí, střední, podle něhož jest prostor něco věcného, na tělesech závislého.

Třetí mínění zastává Aristoteles a kdož jej následují. Střední cestou kráčeti chtějí Cartesius a Leibniz, ale nekráčejí. Dříve než vyložíme názor Aristotelův, vyšetřme Cartesiův a Leibnizův.

Cartesiovi, jenž bytnost tělesa nalézá v rozlehlosti a jenom v rozlehlosti, jest prostor rozlehlostí, od ní se rozeznávaje ne věcně, nýbrž toliko v mysli naší, která si jinak představuje rozlehlost a jinak prostor. Nemůžeme jemu přisvědčiti, jelikož mísí mathematiku s filosofií.

Podle Leibnize jest naše představa prostoru abstraktní, zcela neurčitá, jelikož se odnáší netoliko ke skutečným věcem, ale také k možným. Avšak od skutečných vychází a proto jí odpovídá něco skutečného ve věcech. Toto skutečné záleží sice v rozlehlosti těles, ale není s ní totožno.

Neboť prostor jest jakýsi pořádek rozlehlých věcí a sice pořádek soubytování, koexistence, kdežto čas vyjadřuje pořádek postupnosti věcí. Tento názor o prostoru souvisí s Leibnizovou naukou o monadách. Podle Leibnize sestává vesmír z monad, z nichž každá má určité místo a k ostatním monadám se má v poměru uspořádaném. Tato uspořádanost znamená rozlehlost a prostor. Není sice rozlehlost splynulá, jsouc spíše rozlišená, avšak působí v nás představu splynulosti, prostoru. Ačkoli jednotlivá monada, jsouc jednoduchá a nerozlehlá, není prostorná, přece jest schopná s ostatními monadami v nás probuditi představu prostoru. Ani Leibnizovi nelze přisvědčiti.

Slyšme nyní Aristotela a jeho stoupence, kteří jinak než Cartesius a Leibniz pokládají prostor za něco věcného v tělesech. Jeho názor shledáme pravdivým.

Jelikož místo jest konkretný prostor, a konkretnost jest předmětem naší zkušenosti, vychází Aristoteles od místa, jež, zkušeností poučen, vyměřuje první nepohyblivou hranici toho, co obkličuje: to tu periechontos peras akineton proton, terminus continentis immobilis primus. Není každá hranice čili povrch tělesa obkličujícího místem, nýbrž jenom nepohyblivá. Je to také první hranice, která se dotýká tělesa obklíčeného.

Proti Aristotelovu výměru nelze namítati: Všecka tělesa jsou pohyblivá, proto také i všecky jejich hranice čili povrchy; jsou-li však všecky hranice těles pohyblivy, nemůže místo býti nepohyblivou hranicí obkličujícího tělesa.

Neboť Aristoteles určuje místo po stránce formálné, t. j. pokud hranice tělesa obkličujícího jest nepohyblivá vzhledem k její poloze, kterou má k určitým nepohyblivým bodům, ke středu země anebo k jejím točnám. Proto byť i hranice tělesa obkličujícího se pohybovala a se měnila, byť i po dřívější hranici obkličující následovala jiná a opět jiná, zůstává její poměr k těmto pevným bodům vždy tentýž, nezměnitelný, nepohyblivý. A kdyby všecka tělesa, jež těleso určité obkličují, byla zničena, zůstalo by toto těleso přece v místě, poněvadž jeho poměr k točnám anebo jiným pevným bodům by nebyl zjinačen.

Místo jest proto také pevné a nepohyblivé, poněvadž bývá dosaženo místním pohybem. Pohyb vychází od jednoho místa, svého východníku, terminus a quo a směřuje k jinému místu, svému přístupníku, terminus ad quem. To však jest jenom tehdy možno, nepohybuje-li se místo samo, poněvadž pohyb přestává, dosáhl-li svého cíle, místa. Kdyby bylo místo pohyblivé, musilo by se pohybovati k jinému místu a toto opět k jinému, a tak by se pokračovalo do

nekonečna. Kromě toho by bylo místo místa, což jest proti rozumu.

Pravda výměru Aristotelova vychází také odtud na jevo, že geografové, určujíce geografickou polohu města nebo hory, měří vzdálenosti tohoto místa od rovníku, poledníku atd. Určují tedy místo vypočítávajíce jeho polohu k určitým, pevným bodům.

Proti Aristotelovu výměru nelze namítati: Se soustavou Ptolemeovou padl též jeho výměr; žádné těleso nebeské není v naprostém klidu, není tedy žádný bod naprosto nepohyblivý, podle kterého by místní poloha tělesa mohla býti s jistotou určena.

Neboť k určení místa tělesa není potřebí hranice naprosto nepohyblivé, dostačí relativně nepohyblivá. A body relativně nepohyblivé se vyskytují ve světě podle soustavy Kopernikovy. Neboť pohyb všech těles nebeských a těles, která jsou na nich, kolem světové osy jest všem společný, tak že jejich relativný klid neruší. Proto pravíme o tělese, že se pohybuje, jenom tehdy, když pohybem, který jemu samému náleží, místo opouští a proti ostatním tělesům, jež jsou v relativném klidu, svou polohu mění. Jelikož proti takové změně místa zůstávají relativně nepohyblivy osa zemská, její točny, poledníky atd., možno zajisté těmito body nepohyblivými určiti místo tělesa.

Aristoteles rozeznává místo vlastní a místo společné. Místo, jež tělesu vlastní jest, záleží v tom, že povrchy tělesa obkličujícího a tělesa obklíčeného se dotýkají vespolek úplně, tak že žádné jiné těleso nemůže býti v tom místě. Místo, jež jest více tělesům společno, obkličuje více těles tak, že jich se dotýká ne bezprostředně, ne úplně.

Proto mohou všecka tělesa místo zaujímati anebo býti v místě, ač skutečně nejsou všecka v místě. Neboť je-li místo hranice obkličující, nemohou tělesa, jež nejsou více jinými tělesy obklíčena, býti v místě. Proto jest podle Aristotela poslední sféra nebeská společným místem pro všecka tělesa světová, ale sama není v místě, poněvadž není více obklíčena.

Výkladem místa je také vyložen prostor, který jest věcně s místem totožný. Jako místo, tak i prostor záleží v rozměrech tělesa obkličujícího. Rozdíl záleží toliko v tom, že prostor abstraktně vyjadřuje to, co místo konkretně. Co tedy jest v místě, je také v prostoru, a co prostor vyplňuje, vyplňuje také místo. A jako nejzazší sféra aetherová jest poslední hranicí světa a společným místem všech ostatních těles, je také všeobecným prostorem, který

všecko ve světě obkličuje a v sobě drží, který však sám v prostoru není.

Prostor tedy záleží v rozměrech, jež těleso obkličují, ve vzdálenostech, jež se vyskytují mezi částmi povrchu obkličujícího.

Filosofie křesťanská přijala výměr Aristotelův a vyvinuje dále theorii o prostoru, jak uslyšíme.

2. Naprostá objektivnost prostoru nepravdiva.

Prostor naprosto objektivný sám sobě odporuje.

Neboť 1. prostor takový má býti věcně rozlehlý, ale zároveň se všech stran proniknutelný, aby tělesa a jejich pohyby mohl přijati. Avšak rozlehlost a proniknutelnost jsou vlastnosti vespolek protivné, jelikož rozlehlost vylučuje proniknutelnost. Těleso jest svou rozlehlostí neproniknutelné, proto nemůže, co vyplňuje prostor, zároveň býti proniknutelno a prázdno.

2. Prostor takový má býti naprosto nedělitelný. Avšak rozlehlost v sobě drží dělitelnost a vylučuje naprosto nedělitelnost. Je-li tedy prostor rozlehlý, jakým musí býti, musí býti nevyhnutelně dělitelný. Nelze říci, že by prostor byl sám sebou dělitelným, po případě nedělitelným, poněvadž není důvodu, který by prostor o sobě dělitelný činil nedělitelným. Důvod by mohl býti jenom v něčem, co jest mimo prostor; než co může býti mimo prostor, jenž jsa naprostý jest nekonečný?

3. Prostor takový má býti nestvořený, nezničitelný, věčný. Avšak takové vlastnosti příslušejí Bohu. Proto by musil býti Bohem. Což přece tvrditi nemůže, kdo má zdravý rozum.

4. Prostor takový má býti bytec prazvláštní, ens sui generis, nemá býti ani podstatou ani případkem, nemá býti tělesem ani tělesným, ač jest ve třech rozměrech rozlehlý. Avšak není-li ani podstatou ani případkem, čím jest? Tu věru nelze si jej nikterak představiti. Dá-le je-li netělesný, není rozlehlý; je-li ve třech rozměrech, jest rozlehlý. Tedy zároveň jest rozlehlý a není rozlehlý. Což patrně odporuje zásadě protikladu.

5. Prostor takový má býti přívlastkem Božím, totožným s nesmírností Boží. Tu však musíme Boha pokládati za rozlehlého a dělitelného. A poněvadž v Bohu jest každý přívlastek totožný s bytností, záleží bytnost Boží v tom, aby byla nádržkou světa tělesného.

6. Prostor takový musí prý býti, poněvadž nelze pochopiti rozlehlost, pohyb a polohu těles, není-li prostor,

který tělesa svou rozlehlostí vyplňují, ve kterém se pohybují a ve kterém má každé určitou polohu. Avšak předpokládá-li rozlehlost tělesa rozlehlý prostor, musí předpokládati tento rozlehlý prostor z téže příčiny opět jiný rozlehlý prostor jako svou nádržku, a tento prostor opět jiný prostor, což pokračuje do nekonečna. Tento důsledek, rozumu odporný, nemůže odstraniti ten, jenž praví, že prostor jest prázdný a nekonečný a nevyžaduje pro sebe žádné nádržky; neboť nekonečné prázdno není rozlehlé, tak že nemůže do sebe pojmouti rozlehlá tělesa.

7. Prostor takový musí prý býti předpokládán. Neboť každé těleso vyplňuje část prostoru, proto aby tak mohlo, musí dříve bytovati prostor. Než tento výklad jest dvojsmyslný. Praví-li se jím, že každé těleso vyplňuje svou rozlehlostí část věcného absolutního prostoru, není pravdiv z důvodů dříve uvedených. Pakli však vyjadřuje se jím toliko vztah obklíčeného tělesa k tělesu obkličujícímu, t. j. ke svému ohraničení, jest pravdiv; nesmí však se říci, že každé těleso vyplňuje prostor, jelikož není každé těleso jiným obklíčeno.

8. Prostor takový musí prý býti předpokládán: neboť bez něho nelze si mysliti stvoření tělesného světa, jelikož vesmír předpokládá prostor, aby mohl vzniknouti. Avšak prostor vznikl se světem zároveň a před stvořením nebylo žádné prázdno, jelikož prázdný prostor jest privativný pojem, jenž předpokládá to, co jím jest popřeno, an označuje místo, kde není tělesa; před stvořením tělesného světa nebylo a nemohlo býti místo, proto nemohl býti prázdný prostor.

9. Prostor takový jest výtvorem fantasie. Neboť mysliti si můžeme množství těles neukončitelné a proto i prostor neukončitelný, který by tělesa zaujala, kdyby se stala skutečnými. Ale neukončitelnost či vztažná nekonečnost prostoru podmíněna jest vztažnou neproměnlivostí, nedělitelností, nutností a věčností; a tak si představujeme prostor. Než myšlenka provázena jest smyslnou představou, ve fantasii utvořenou; pročež nám fantasie prostor líčí jako nádobu prázdnou a nekonečnou. Avšak rozum zakazuje prostor imaginární, pouhé nic ve skutečnosti, zaměniti za prostor věcný, skutečný.

3. O prostoru prázdném.

Přesvědčili jsme se, že není prázdného prostoru, bytce absolutně objektivného. Než tím není ještě odpověděno

na otázku, je-li ve světě prázdno, t. j. místo, ve kterém není tělesa.

Abychom správně odpověděli, rozeznáváme prázdno negativné od prázdna privativného. Negativné prázdno, čiré nic, je tam, kde přestává svět, jelikož tam není žádných těles, žádných rozměrů, kterými by těleso bylo obklíčeno. Prázdno privativné znamená, že někde není to, co tam býti má, že žádné těleso není v místě, není v prostoru.

Privativné prázdno, uvažované metafysicky, t. j. samo o sobě, není nemožné, aspoň mysliti se může. Neboť záleží-li prostor v obkličujícím povrchu tělesa obkličujícího, musí býti tyto rozměry od sebe vzdálené, poněvadž by jinak nemohly těleso uzavírati a obkličovati. A tu si možno mysliti, že by obkličující hranice zůstaly, kdyby těleso obklíčené zmizelo; pak bychom měli prázdno, t. j. místo, které může těleso obklíčiti, ale skutečně neobkličuje. Takové prázdno by jenom tehdy samo sobě odporovalo, kdyby důvod vzdálenosti obkličujícího povrchu spočíval v tělese obklíčeném; avšak bylo by nerozumno hledati důvod v tělese obklíčeném.

Avšak privativné prázdno, uvažované fysicky, není žádné; ve skutečnosti, t. j. ve světě skutečném, z těles sestávajíjím, není ho. Abychom o tom se přesvědčili, zkoumejme důvody těch, kteří skutečnost takového prázdna zastávají.

Za důvod uvádějí, že bez prázdna nelze si mysliti pohyb, předpokládajíce, že zhušťování a zřeďování hmoty jest zdánlivé, nikoli pravdivé, věcné. Avšak tato zdánlivost není dokázána; naopak skutečným zhušťováním a zřeďováním hmoty lze přírodní zjevy spíše a lépe vysvětliti než zdánlivým.

Dále uvádějí za důvod, že prázdno musí býti, mají-li atomy na sebe vespolek působiti. Avšak tu tvrdí působení do vzdálenosti, actio in distans, které jest nemožné. Věru nelze si nic odpornějšího mysliti, než že tam vzniká účinek, kde není příčiny. Účinkem jest, co z příčiny, na které jest závislo, vzniká. Než jak to možno, nedotýká-li se příčina předmětu, na který má působiti, ani přímo, ani nepřímo, je-li vzdálena? Zda nemusíme říci, že na příčině nezávise z příčiny vznikl? Nevyhne se nesmyslu, kdo nesmyslu se vyhýbá řka, že síla atomů přes prázdno přichází k atomům jiným. Neboť tu by musila působivá síla svou podstatu, ku které lne, opustiti a se odebrati k atomu vzdálenému, aby na něj působila. Avšak to si nelze mysliti. Je tedy působení do vzdálenosti nemožné, a proto také prázdno neskutečné.

4. Je-li možný prostor o více než třech rozměrech?

Kant první pravil, že jest možný prostor o více než třech rozměrech. Podle něho učí Gausz, Lobačevskij, Riemann, Helmholtz, že náš prostor o třech rozměrech jest zvláštním druhem prostoru, že jsou možné ještě jiné druhy; proto nazývají prostor obecný čili absolutný splynulou veličinou o n-rozměrech.

Mathematikům jest po jistou míru dovoleno operovati veličinami imaginárními, neuskutečnitelnými, ke kterým náleží prostor o n-rozměrech. Avšak do přírodních věd a do filosofie nelze přenésti imaginární prostor, jako skutečný, absolutný. Mnozí pokládajíce prostor o 3 rozměrech, prostor skutečný, za druh prostoru imaginárního, o jehož skutečnosti nic nevíme, zamítají naprostou nutnost a platnost zásad geometrických o prostoru skutečném, jelikož prý pro bytosti, jinak organisované, než my jsme, nemají platnosti. Již Gausz mínil, že mohou býti bytosti duchové povahy, jež podle čtyr rozměrů poznávají a na nás, bytosti trojrozměrové, právě tak pohlížejí, jako my bychom na bytosti pohlíželi, pro něž by platil prostor o dvou rozměrech; proto zamýšlel jisté záhady luštiti touto vyšší geometrií. A také skutečně se pokoušel prof. Mach vykládati fysikální zjevy, jež se mu zdály nevysvětlitelnými, prostorem o 4 rozměrech. Prof. Zöllner tvrdil, že právě tak jistě lze dokázati jsoucnost prostoru o 4 rozměrech, jako jsoucnost prostoru o 3 rozměrech; také prý již vyzkoumal bytosti čtyrrozměrové, jsou prý to pouzí duchové, kteří mohou ze svého 4. rozměru působiti do našeho prostoru o 3 rozměrech.

Tito a jiní učenci však nedokazují jsoucnost prostoru o 4 rozměrech důvody jistotnými, nýbrž toliko analogiemi, logickými hříčkami, pouze pravděpodobnostmi, výmysly imaginárními, pro které nemají žádného dokladu ve zkušenosti. Není prý nemyslitelno, že bytosti jinak organisované, jinými smysly opatřené, náš prostor chápají jako čtyr- nebo pětirozměrový. Než jakou důkaznost má pro jsoucnost absolutného prostoru o n-rozměrech imaginární představa, výmysl jiných bytostí a jiných mohutností poznávacích, jež nikdo nezná a jež si nikdo nemůže představiti? Prostor o n-rozměrech jest plod subjektivismu, od Kanta zavedeného, filosotií křesťanskou vyvráceného. Kant a kantovci mohou sice tvrditi, že pro nás může býti prostor toliko trojrozměrný, jelikož prý jest nám vrozené takové schema prostorové. Avšak na otázku, zda-li bytosti

jinak organisované nemohou prostor jinak nazírati, nemůže kantianismus odpověděti. Pokud je prostor toliko subjektivným plodem, nemaje žádné ceny objektivné, mohu ovšem tvrditi, že nemá pro mne žádných jiných vlastností a že proto pro mne jsou jeho zákony naprosto nutny, ale nemohu tvrditi, že to platí pro všecky bytosti poznávající, že to platí pro objektivný prostor. Toto mohu jenom tehdy tvrditi, když uznávám myšlení, jež netoliko dospívá k objektivnosti, ale také do ní vniká, chápajíc bytnost toho, co objektivně jest dáno. Takové myšlení nám zaručuje, že prostor trojrozměrný jest prostor pravý, skutečný, jediné možný, poněvadž jeho povaha a bytnost spočívá na třech rozměrech. Prostor o 4 rozměrech má právě takovou cenu, jakou kruh o 4 hranách. A diví-li se Fechner, že prostor má míti toliko 4 rozměry, musíme my se diviti, že on se diví. Právě proto, že prostor o n-rozměrech jest největší nesmysl, nelze si o něm učiniti žádnou představu, žádný názor, jak jeho zastanci sami přiznávají. Či snad proto si jej nemůžeme představiti, že jsme jemu ještě nezvykli, jak míní Helmholz? Tak tedy počkáme, až si zvykneme na prostor osmi nebo desíti rozměrů. Zatím musíme pokládati prostor o n-rozměrech za vědeckou karikaturu.

5. Naprostá subjektivnost prostoru nepravdiva.

Že jest prostor pouze subjektivným plodem naší mohutnosti představovací, dokazuje Kant tím, že nemůžeme představy prostoru se zbaviti, že může sice všecka tělesa v prostoru odmysliti, ale že nemůžeme si mysliti, že by prostor sám nebyl, jelikož jest s naším představováním nerozlučně srostlý.

Než Kant zaměňuje tu abstraktný pojem prostoru se smyslnou představou prostoru, s představou fantasie. Jisto jest, že mohu odmysliti všecka tělesa, bytosti rozlehlé, a že odmyslím-li všecky jedinečné prostory a všecky jedinečné věci, zbývá v mém myšlení abstraktný pojem prostoru. Jelikož každá myšlenka naše provázena jest smyslnou představou, jest provázena také myšlenka o prostoru obecná příslušnou představou smyslnou, představou fantasie. Tato smyslná představa prostoru nemůže míti určitých rozměrů, poněvadž jsme odmyslili určité prostory a určité věci, nýbrž jest neurčitá, těkavá. Tato neurčitá představa smyslná zbývá, když jsme odmyslili všecka tělesa, poněvádž zbývá také pojem prostoru; avšak z odmyšlení toho ještě nenásleduje, že by prostor byl představou apriorickou, jak se domnívá Kant.

Tento blud Kantův jest provázen dalšími bludy. Kant chtěje dokázati, že čas a prostor jsou toliko názory, žádnými pojmy, podotýká, že čas a prostor jsou toliko představou jedinečného předmětu, jelikož jednotlivé prostory jsou toliko částmi jediného neomezeného prostoru, jednotlivé časy částmi jediného nekonečného času. Představa však, která se odnáší k jedinečnému předmětu toliko a ne, jako pojem, k více jedincům, jest toliko názor.

Kant má sice pravdu, že smyslná představa prostoru se odnáší k jedinečnému předmětu, že není neomezená. Avšak neprávě zaměňuje tento názor prostoru s prostorem nekonečným, představu smyslnou s pojmem. Máme sice ve svém duchu představu o prostoru neomezeném a nekonečném, ale tato představa není první, není apriorická. Ze smyslných prostorů jedinečných, o kterých se dovídáme smyslem, tvoří náš rozum činností abstrahující obecný pojem prostoru. Tento pojem prostoru jest neurčitý, poněvadž od každého určitého rozměru odmýšlíme; představuje prostor jako něco neurčitého, co nemá určitých mezí, ale je musí míti, stává-li se skutečným. Tento pojem obecný, abstraktný můžeme činností reflexivnou přetvořiti v prostor nekonečný, neomezený, myslíme-li si rozměry, jako by neustále dále pokračovaly. Odtud jde, že Kant bloudí, an plod tento našeho myšlení, který předpokládá prostor abstraktný, pokládá za něco, co jest v nás a priori.

Kant uvádí ještě jeden důvod, ze kterého prý vysvítá, že pojem prostoru nemůže býti získán ze zevnějšího zjevu. Proto prý můžeme své vjemy smyslné promítati na venek, t. j. na jiné místo, než ve kterém sami jsme, a je vně místně rozeznávati, poněvadž již představu prostoru máme.

Tento důvod lze odmítnouti, poněvadž spočívá na nedokázaném předpokladu, že tělesům samým o sobě nepřísluší žádná určitá poloha v prostoru, ale že jí nabývají naším smyslným pociťováním. Než ani když k tomu nepřihlížíme, nelze důvod Kantův přijmouti. Neboť není pravda, že smyslné představování těles v prostoru jest podmíněno obecným názorem prostoru nám a priori vetkvělým. Poznává sice smyslný vjem čili názor zevnější předměty, mezi sebou rozlehlé a vzdálené, ale smysl nepoznává zevnější jako zevnější a od smyslu různé; aniž poznává, že jedno jest na tomto místě, druhé na onom místě, jelikož to poznává rozum. Dříve musí smysl svou činnost prokazovati na věcech prostorných a jejich rozlehlost a ostatní vlastnosti nazírati, aby pak rozum nabyl pojmu tělesa, prostoru a pak aby týž rozum poznal, že tělesa jsou

v prostoru a mezi sebou se různí místní polohou. Mísí tedy Kant smyslné a rozumové poznání. Smysly mohou zajisté tělesa v prostoru jsoucí chápati, nemajíce názoru o prostoru, poněvadž tohoto názoru ku poznání smyslnému není potřebí; ale rozum nemůže tělesa poznati prostornými, v prostoru bytujícími, nemá-li dříve pojmu prostoru. Pojem však prostoru nemusí býti apriorický, má-li rozum jím tělesa poznati prostornými; rozum si tvoří na základě smyslného představování těles, v prostoru jsoucích, pojmy o tělese, rozlehlosti atd. a pak teprv pojem o prostoru a pak poznává, že tělesa jsou v prostoru.

Posléze uvažme ještě toto: Jest ze zkušenosti s jistotou známo, že tělesa se nám jeví brzy v tom, brzy v onom prostoru; brzy jsou mezi sebou v této poloze, brzy v oné. Tato různá poloha těles v prostoru byla by nemožná, kdyby měla svůj důvod v podmětu představujícím. Neboť kantovská představa prostoru nám a priori vetkvělá anebo na naší organisaci spočívající jest neproměnlivá a nemůže působiti, abychom si tělesa představovali brzy na tom, brzy na onom místě. Proto musí tělesa, nezávisící na našem poznání, míti sama o sobě různou polohu v prostoru; my pak je proto poznáváme prostornými, poněvadž jsou sama o sobě, objektivně rozlehlá, prostorná. Či snad jsou tělesa sama o sobě nerozlehlá a stávají se teprv rozlehlými, když si je představujeme?

6. Prostor s rozlehlostí netotožným.

S Cartesiem nesouhlasíce tvrdíme, že prostor není totožný s rozlehlostí.

Neboť 1. prostor je to, co tělesa, t. j. jejich ličnost zavírá, v sobě drží a ohraničuje; těleso pak, t. j. jeho ličnost, prostorem jest uzavíráno, ohraničeno, měřeno; rozlehlost tělesa dochází prostorem mezí. Proto nejsou prostor a rozlehlost totožny, uzavírající není totožno s uzavíraným.

2. Tělesa pohybují se od místa k místu, t. j. v prostoru. Kdyby prostor byl totožný s rozlehlostí, nepohybovala by se tělesa v prostoru, ale pohybovala by se se svou rozlehlostí. Aniž by mohla různá tělesa po sobě zajímati totéž místo, ale brala by při pohybu vždy své místo s sebou.

3. Výměry prostoru a rozlehlosti jsou rozdílny. Rozlehlostí stává se těleso dělitelným; jí není nic vypovídáno o poloze a vzdálenosti částí mezi sebou a k určitým bodům a hranicím.

Tedy ač jest prostornost podstatně podmíněna rozlehlostí, přece není s ní totožna.

7. Prostor zevnější a vniterný.

Aristotelovi se vytýká, že prostor vykládá toliko zevnější, jelikož jej zove povrchem těleso obkličujícím. Podobně se vytýká starší scholastice, že nedospěla ku poznání prostoru vniterného. Obojí však výtka jest přílišná. Neboť Aristoteles ačkoli více přihlíží ve svém výměru k zevnější stránce prostoru, přece neshledával prostor toliko v zevnější jeho stránce, jelikož učil, že případky, ku kterým náleží také prostor, jsou něco věcného v tělesné podstatě. Také starší scholastika pokládá prostor za něco k tělesu lnoucího a vykládá jej pohybem, který se děje tělesem, k místu spějícím, aby je zaujalo, tak že místo, posledník pohybu, musila pokládati za něco positivního, tělesu vniterného. Ovšem teprv scholastika novější učinila místo vniterné předmětem zvláštní a pečlivé úvahy.

Prostorem zevnějším jest povrch, který těleso bezprostředně obklíčuje a uzavírá; prostorem vniterným je to, k čemu těleso dospívá, když pohybem někam se dostane a povrchem jest uzavřeno. Nelze pochybovati, že prostor vniterný jest pro podstatu něco věcného, jelikož jest cílem a posledníkem pohybu, ve kterém těleso po pohybu odpočívá. K této příčině se druží jiná. Těleso, jež se k jinému místu pohybuje, dochází tímto pohybem změny, která záleží v novém vztahu k jiným tělesům obkličujícím; tento vztah má svůj základ v tělese a udílí podstatě tělesné něco nového, jelikož podstatě tělesné jest lhostejno býti v tomto místě anebo v onom. Je tedy vniterný prostor tělesu něco věcného a positivného.

8. Prostor kategorií tělesa.

Býti v prostoru, někde, jest případkovou kategorií tělesa. Soustavná čili formálná stránka této kategorie záleží v prostoru zevnějším, v obkličujícím a uzavírajícím povrchu jiných těles, kdežto prostor vniterný jest trpné určení kategorie, jež jest působeno prostorem zevnějším a proto bez obkličujícího tělesa nemůže býti. Neboť prostornost čili umístěnost tělesa znamená jeho poměr k jiným tělesům, přítomnost anebo vzdálenost. Těleso jest na tomto místě znamená, že jest k tělesům, je přímo a nepřímo obkličujícím, tedy ke všem tělesům v určitém poměru, v určité poloze. Nelze tedy pokládati vniterný prostor za soustavnou, formálnou stránku kategorie umístěnosti.

Proto jsou nejzazší tělesa světová ve smyslu nevlastním v prostoru, jelikož nejsou jinými tělesy obklíčena.

400 Prostor není nekonečný. Povaha prostoru spočívá v omezenosti přítomnosti. Nejvyšší příčinou má prostornost Boha.

Množství těles světových jako množství nemůže býti nekonečné, proto nemůže býti prostor, jenž jest tělesy podmíněn, nekonečný. Proto postrádají nejzazší tělesa prostoru zevnějšího, ačkoli jim přísluší prostor vniterný. Tento nedostatek jest hrazen působením Boha, stvořitele a zachovávatele těles a jak uslyšíme, nejvyšší příčiny prostoru.

Jelikož prostor zevnější jest formálnou stránkou prostoru, spočívá povaha prostoru v omezenosti přítomnosti. Těleso jest zde, ne tam znamená, že jest ve své přítomnosti omezeno, tak že jest přítomno jenom těmto tělesům, ne jiným. Místním pohybem přichází těleso na jiné místo, t. j. jeho přítomnost měřena jest jinými tělesy, jest přítomno jiným tělesům, ne těmto. Přítomnost omezená a proto nedokonalá spočívá v povaze tělesné podstaty. Těleso jest podle své přirozenosti rozlehlé, majíc části mimo části. Než poněvadž rozměry tělesa nemohou býti nekonečny, jest každé těleso svou ličností omezeno; jeho bytnost nesahá dále než jeho rozlehlost. Proto jest jinými tělesy obklíčeno, uzavřeno, anebo může býti obklíčeno, uzavřeno, máme-li na zřeteli tělesa nejzazší. Jest sice přítomno tělesům, jež je obkličují, ale dále nesahá jeho přítomnost, poněvadž jeho rozměry dále nesahají. Proto přirozeně přísluší každé podstatě tělesné omezená přítomnost, jakož i omezená působnost.

Avšak ličnost tělesa jest konečná a omezená, poněvadž bytnost jeho jest konečná, omezená. Forma sice tělesa podstatná jest nerozlehlá, nadprostorná, avšak neudílí tělesu veškerou bytnost, toliko bytnost specifickou, určitou, bytnost toho neb onoho druhu. Dále tato forma jest sice v mohoucnosti k veškeré hmotě, ale ne k veškeré hmotě, ličně a současně uvážené, toliko k určité hmotě v určitém případě, jako také každé formě odpovídá jenom určitá ličnost, skrze kterou jest těleso celé činno a trpno. Chová tedy podstata tělesná omezenost v sobě, přihlížíme-li ku principu jak formálnému, tak hmotnému. Proto vyplývá omezenost přítomnosti z přirozenosti tělesa samé. Omezená bytnost jest provázena omezenou přítomností.

Nejvyšší však příčinou má prostornost tělesa Boha. Prostornost tělesa má dvojí stránku: positivnou, přítomnost a negativnou, omezenost. Jelikož všecko dokonalé a positivné musí býti v Bohu měrou nekonečnou, přísluší Bohu přítomnost, která se odnáší ke všem věcem možným a skutečným; bytnost Boží jest přítomna nejen všem skutečným prostorům, mohla by býti přítomna i jiným prostorům, kdyby bytovaly. Než všecko nedokonalé musí býti od Boha vyloučeno, proto nemá přítomnost Boží žádné meze. Prostor

byť i byl sebe větší, nemůže Jej odměřiti, omeziti; Bůh jest nesmírný. Ještě jinou nedokonalost těles musíme od Boha odmysliti. Těleso jsouc svou rozlehlostí přítomno, jest tělesům, jež je uzavírají, jenom z části přítomno svými částmi ličnými takže jednou částí se dotýká jednoho tělesa anebo jedné části tělesa, jinou částí jiného tělesa anebo jiné části tělesa. Této nedokonalosti jest bytnost Boží prosta, takže On jest celou svou podstatou ve všech věcech a ve všech prostorech. Dále jest Bůh trpnosti prost, jež jest nedokonalostí. Proto není Bůh ve všech prostorech trpně jako tělesa obklíčená, uzavřená, ale činně jako uzavírající všecka tělesa a prostory, je měřící, tělesům bytnost a prostornost udílející. Posléze není On prostorem, nýbrž nejvyšší a první příčinou prostornosti těles. Tak spočívá omezená přítomnost těles v neomezené přítomnosti Boží a napodobuje ji; ona by nebyla bez této, ale tato oné nepotřebuje pro sebe.

9. Jak jsou v prostoru podstaty duchové?

Podstata duchová nemůže býti v pravém smysle v prostoru. Neboť údobná stránka prostoru záleží v tom, že podstata povrchem obkličujícím jest uzavřena a změřena (ubi circumscriptum); prostorem však změřeno býti může těleso skrze svou ličnost. Avšak podstata duchová jest bez ličnosti. Proto nemůže býti tělesem obkličujícím změřena; tedy není v prostoru ve smysle pravém. Avšak nad prostor není povznesena, aniž jest všude přítomna, ale jest někde, tuto a ne jinde. Pročež přísluší také jí prostornost, ubi definitivum, ne ubi circumscriptum jako tělesu, jež prostor tak vyplňuje, že celé jest v celém prostoru svém a část jeho v části prostoru. Duch není veličinou hmotnou, ale silovou a proto jest v prostoru silou a činností svou; a poněvadž jest jednoduchý a nedělitelný, jest celý v prostoru celém a celý v jeho části. Těleso jest místem obklíčeno a omezeno, duch obkličuje prostor a jeho se dotýká dotykem silovým. Býti takovým způsobem na jistém místě určitém odpovídá při pouhém duchu stvořeném konečné bytnosti a činnosti, takže jeho prostornost znamená omezení přítomnosti.

Duše lidská není v prostoru, jež tělo lidské zabírá, tak, jako jest těleso v prostoru ličně, nýbrž poněvadž jest povahy duchové, jest celá jak v celém prostoru tělovém, tak ve všech částech jeho. Než poněvadž k svému tělu jinak se má než pouhý duch k tělesům, liší se prostornost její od prostornosti pouhého ducha. Neboť kdežto pouhý duch tak jest v prostoru, že na tělesa, sama sebou bytující a

působící, působí a jimi hýbe, jest duše lidská svému tělu prvotí údobnou, udělujíc jemu jsoucnost a život jak bylinný tak živočišný; je tedy svému tělu přítomna údobněním, per informationem, a poněvadž údobuje všecky části jeho, jest jim jednotlivým přítomna celou bytností svou, per totalitatem essentiae.

Nelze namítnouti, že, poněvadž poměr duše k tělu jest podstatný, tělo jest místem duše ve smysle pravém tak, že její jsoucnost a činnost od těla jest vyčerpána a směřena. Neboť poměr duše k tělu jest sice podstatný, ale nepodobá se poměru tělesa obklíčeného ku prostoru obkličujícímu, podobá se spíše poměru údoby, jsoucnost a bytnost udělující, k látce, obojí přijímající. Proto lze toliko ve smysle analogickém říci, že síla duševní tělem jest vyčerpána a odměřena, totiž pokud po čas života pozemského nebytuje duše vně těla a neprokazuje se činnou bez těla; není duše bydlíc v těle objata tělem, ale spíše je objímá tvoříc, zachovávajíc a zdokonalujíc je.

Také činnost duše lidské prostorem jest po jistou míru omezena. Vyšší činnost její, pomyslná jest nadústrojná, na těle subjektivně nezávislá, proto se neprokazuje v žádné části tělesné; jenom potud děje se v těle, jako v prostoru, pokud se neděje mimo tělo. Avšak činnost její bylinná a živočišná bez ústrojí tělového díti se nemohou, tak že ústrojí tělové a mohutnost duševní jsou jedním a jednotným podmětem obojí činnosti; v jednotlivých ústrojech tělových bydlí duše jednotlivými mohutnostmi svými, které jsou rozloženy, ne samy sebou, ale pokud rozloženy jsou ústroje, mohutnostmi oživované.

Namítá se, že duše lidská jest prostornou ve smysle pravém, poněvadž jí přísluší změna místní, ana s tělem se pohybuje z místa na místo. Avšak jako jest duše v místě, pokud jest v místě člověk, z těla a duše sestávající, tak se pohybuje v místě, pokud se pohybuje v místě člověk, sestávající z těla a duše. Poněvadž z místa na místo se pohybuje tělo, pohybuje se také duše, která spojena jest s tělem, jako údoba s látkou, a s ním tvoří jednu podstatu úplnou. Pohybem místním duše sama ničeho nepozbývá, ničeho nenabývá; buď že bydlí v Evropě anebo v Asii, stejně svému tělu jest přítomna.

Kromě prostornosti tělesa a prostornosti pouhého ducha a duše lidské máme přítomnost Krista Pána v eucharistii, zázračnou, tajemnou, nadpřirozenou, která se nazývá svátostní, Kristu Pánu toliko případná, jakkoli tělo Jeho pod způsobami chleba a vína nerozdělitelně vpravdě přítomno jest i Svou

podstatou i Svou silou. Také pohyb místní přísluší Tělu Páně pouze případně.

10. Jak vzniká pojem prostoru?

Idealismus naší doby, od Kanta do filosofie protikřesťanské uvedený, jeví se býti, an vyšetřuje, kterak vzniká pojem prostoru, buď nativismem, jenž představu prostoru nalézá v naší mysli jako něco apriorického, anebo genetismem, jenž vykládá, kterak představa prostoru se vyvinuje pocitem smyslovým. Nativismus jest dvojí; psychologický tvrdí, že názor prostoru duši jest buď vrozen aneb od ní utvořen, k čemuž jí toliko příležitost poskytují smyslné dojmy (Lotze, Herbart); fysiologický tvrdí, že každý smysl svou působivostí specifickou jest schopen dojem zevně přicházející pociťovati způsobem sobě vlastním, že, poněvadž dojmy se dějí na různých místech ústroje rozloženého, dojmy jsou od smyslu pociťovány prostornými a že těmito pocity prostornými duše jest pobádána prostor klásti mimo sebe (Joh. Müller). Genetismus opět jest dvojí: empirický vykládá, že představa prostoru vzniká zkušeností; poněvadž prý předměty zkušenosti jsou představovány rozloženými, mysl naše nezbytně dospívá ku představě prostoru pořádajíc pocity prostorně; mysl prý přechází z představy prostoru, t. j. z pořádku pocitů, ku poznání prostorných předmětů, mimo nás bytujících skrze zákon příčinnosti nám vrozený, který při každé představě smyslné se prokazuje a její příčinu promítá mimo podmět pociťující (Helmholtz): praeempirický nevykládá prostor zkušeností, jelikož prostor zkušenosti předchází jako nutná podmínka; není prý sice prostor formou vrozenou, ale přece výtvorem psychickým, který vzniká společným působením naší ústrojnosti fysické a duchové, k čemuž zevnější dojmy poskytují toliko příležitost nejsouce pravými příčinami (Wundt).

Všecky tyto názory spočívají na Kantově theorii; o této jsme dokázali, že jest nepravdiva; nepravdivy jsou tedy také tyto názory.

Avšak o nepravdivosti genetismu empirického jest nám zvláště se zmíniti. Dle empirismu vzniká pojem prostoru, když duše pocity prostorně pořádá. Avšak pocit jest jedinečný, časový, měnivý, ústrojný, tělový, kdežto prostor se nám představuje odtažitým, neměnivým, obecným, nadsmyslným. Kterak tedy z pocitů vzniknouti může představa prostoru? Kromě toho pocit jest činem poznávacím. Kterak může pořádek těchto činů vytvořiti prostor? Čin poznávací jest nerozložený, neprostorný, jednoduchý; kterak mohou

takové činy býti uvedeny do pořádku prostorového? Není-li v pocitech nic prostorného, nevytvoří z nich duše prostoru, byť je sebe více pořádala.

Z toho patrno, že ani genetismus ani nativismus nedospěje z nitra podmětu poznávajícího k zevnějšku předmětů našeho poznání, ku prostoru objektivnému, že oba tonou v idealismu.

Jak pojem prostoru vzniká, vyložiti může jediná filosofie křesťanská odtažívostí, skrze kterou rozum náš z představy smyslné odtahuje bytnost předmětu představovaného, tak že nerozebírá a neskládá, co jest smyslné, nýbrž ze smyslného dobývá předmět sobě příslušný. Rozum náš nepoznává toliko věci tohoto světa, ale poznává též, že věci sebe vespolek obkličují, že jsou jedna od druhé objaty, že rozměry jednoho tělesa jsou obkličující hranicí druhého; tyto rozměry obkličující jest schopen poznati samy o sobě, odloučeny od těles, kterým příslušejí, a je vztahovati k tělesům obklíčeným, také odtažitě představovaným. A tak si utvoří rozum na základě představ smyslných činností odtažitou představu prostoru obecnou, ve které není rozměrů.

V pojmu prostoru tak utvořeném jest objektivnost spojena se subjektivností. Poněvadž ve světě skutečném tělesa vespolek se obkličují, jest v něm ze stránky látkové uskutečněno, co si v představě prostoru myslíme; a poněvadž rozměry obkličující jinak bytují v mysli naší než v tělesech, není náš pojem prostoru ze stránky formálné v tělesech uskutečněn, jest subjektivný. Rozměry pojmu prostoru jsou neurčité, odtažité, ve skutečnosti jsou rozměry těles určité, srostité; pojmem odlučujeme ve své mysli rozměry obkličující a objímající od podstat, kterým náležejí, a vztahujeme je samotny k tělesu obklíčenému; ale ve skutečnosti povrchy tyto sloučeny jsou se svými tělesy.

Můžeme tedy říci, že jediná filosofie křesťanská řádně pochopila prostor.

H. O poloze.

Poloha jest uspořádanost částí tělesa v místě, která uděluje tělesu takový tvar, že buď stojí anebo se kloní anebo leží. Rozdíl mezi umístěním opisným a polohou záleží v tom, že umístění působí, aby těleso bylo tu neb tam, vzdáleno určitě od pevných bodů, kdežto poloha udílí tělesu jiný tvar. Obyčejně mluvíce o umístění těla nemyslíme na polohu a mluvíce o poloze nemyslíme na umístění. Kdo na koni sedě jede, ač mění místo, nemění polohy;

kdo nehýbaje nohou buď se kloní anebo se vzpřímuje, ač mění polohu, nemění místa.

J. O majetku.

Majetek čili držení jest lnutí věci buď podstatné anebo případné, která jest držena, k jiné věci, která drží: Člověk má statky pozemské, má šat na sobě, má duši, má velikost 2 metrů, má pilnost vytrvalou, má vědomosti, má ctnost, jest v poměru přátelském, jest ve stavu trpnosti, činnosti, má dlouhý věk, zabírá místo, má polohu přímou.

TŘETÍ ČÁST.

O příčinách.

Poněvadž věci netoliko bytují a jsou nějakými, ale také působí prokazujíce svou jsoucnost a bytnost, sluší se jednati o příčinách, kterým rozuměti jest nad míru důležito, jelikož věci znáti z příčin jest cílem filosofického poznání dokonalého. Zároveň vyšetřiti jest pojem účinku, jenž odpovídá pojmu příčiny; oba jsou pojmy souvztažné.

ČLÁNEK PRVÝ.

Co jest příčina a účinek?

Jelikož příčina a účinek jsou pojmy našeho myšlení základní, nejsou schopny výměru věcného; aniž jsou jeho potřebny, jelikož jsou to pojmy všem lidem řádně myslícím společné a samozřejmé. Proto přestati musíme a také můžeme na výměru slovním, k němuž dospějeme, otážeme-li se, kterak všichni lidé příčině a účinku rozumějí, kterak si ta slova utvořili. Poněvadž jsou to pojmy souvztažné, vysvětluje se jeden druhým.

Příčina (causa) je to, čím něco jest působeno, účinek (effectus) to, co jest působeno něčím.

Z rozdílu mezi příčinou a příbuznými pojmy: důvodem, prvotí a přirozeností jasně poznáme povahu příčiny.

Důvod (ratio) jest v řádu logickém to, skrze co něco se poznává; důvodné (rationatum) to, co skrze důvod se poznává: v úsudku jsou návěsti důvodem, závěr důvodným.

V řádu ontologickém, bytoslovném jest důvod to, skrze co něco jest; důvodné to, co skrze důvod jest; důvodem člověka jest rozum, skrze který živočich jest člověkem.

Příčina jest částí rozsahu důvodu, v řádu ontologickém pochopeného; neboť každá příčina jest důvodem, ale ne každý důvod jest příčinou. Příčina jest důvod, od důvodného, účinku věcně se lišící, kdežto Bůh jest důvodem a důvodným, jest sám sobě důvodem. Proto ontologická zásada o dostatečném důvodu má platnost všeobecnou, kdežto ontologická zásada o dostatečné příčině platnost má o všech tvorech, ne také o Bohu.

Prvoť čili původ, základ, zásada principium je to, od čeho něco vychází, prvotní principiatum je to, co od prvotě vychází.

Prvotí, ve smysle užším pochopenou, jest Bůh, první příčina všeho, žádné příčiny pro sebe nemající, Jenž uděluje všem věcem bytnost a jsoucnost, jediné vůlí Svou svobodnou pohnut a umem Svým se řídě, kdežto sám bytnost a jsoucnost Svou má od Sebe samého a jediného. Prvotí, ve smysle širším pochopenou, vztažnou, jest, abych příklad uvedl, první člověk pro pokolení lidské.

Pojem prvotě, ve smysle vlastním pochopené, vyžaduje, aby prvoť na svůj předmět, t. j. prvotní, působila účinem čili vlivem vniterným, který se jeví na př. mezi otcem a synem; pakli jest vliv zevnější, mluvíme o prvoti ve smysle nevlastním, na př. o jedničce, prvoti čísla, o jitřence, prvoti dne, o bodu, prvoti čáry.

Ve smysle logickém prvoť je to, z čeho něco se poznává. Prvotě jsou čtyry zásady logické, na jejichž zřejmosti spočívá všeliká jistota. Dále rozeznáváme prvotě látkové, na př. návěsti a závěr úsudku Barbara, a prvotě formálné čili údobné, na př. důslednost mezi návěstmi a závěrem úsudku Barbara. Také máme prvotě rozborné, na př. dvě veličiny, rovnající se třetí, rovnají se mezi sebou, a souborné, na př. zákony přírodní jsou stálé. Ve smysle ontologickém prvoť je to, z čeho něco jest anebo se děje; soustavnou prvotí člověka jest tělo a duše, prvotí účinlivou jest původce těla a duše, jenž je také spojil. Prvoť ontologická čili věcná jest buď čirá aneb příčinná; ona sdílí s prvotním bytnost číselně tutéž (nejsv. Trojice Boží), tato bytnost číselně různou (prvoť stvořená).

Příčina jest prvoť ontologická, ve smysle užším nebo širším, jakož i ve smysle vlastním pochopená, ne čirá, která bytnost číselně různou uděluje čili vlévá něčemu jinému; účinek jest ono prvotní, jemuž věcnost vlévá příčina, bytec

bytnosti číselně různé. Svazek, který spojuje příčinu a účinek, jest prvoť logická, formálná, rozborná.

Příčině příbuzna jest přirozenost (natura), prvoť působení poslední; přirozenost Boží jest čirá prvoť činnosti, přirozenost tvora jest prvotí také trpnosti, poněvadž tvor jest bytost konečná. Přirozenost se liší od bytnosti toliko virtuálně. Přirozenost tvora jest příčinou činnosti poslední, nejbližší jest mohutnost její.

Mezi důvodem a důvodným, prvotí a prvotním, příčinou a účinkem shledáváme 1. souvislost, která záleží v tom, že jedno na druhém závisí buď bytností, buď poznáním, buď původem, buď učiněním, 2. rozdíl buď věcný, buď aspoň virtuálný, 3. dřevnost (prioritas) buď logickou, buď věcnou a sice odnášející se buď k času, buď ku přirozenosti, buď ku původu.

Tento poměr mezi příčinou a účinkem, příčinnost, budiž blíže vyšetřen.

ČLÁNEK DRUHÝ.

Je-li příčinnost skutečná?

Příčinnost záleží v tom, že příčina věcně se liší od účinku, že účinek věcně závisí na příčině, že příčina jest dříve než účinek aspoň dřevností přirozenosti, ne-li také času. Tento vztah naznačuje zásada: Není účinku bez příčiny přiměřené.

Je-li tato zásada platna nejen v řádě logickém, ale také ontologickém? Je-li této zásadě podrobena netoliko naše mysl, když myslí, ale také přírodní věci svou jsoucností a bytností? Odpovídá-li zásadě logické: Ne mysli účinek bez příčiny zásada ontologická: Není účinku bez příčiny?

Příčinnost jest skutečna.

Neboť A. všichni lidé jsou o tom pevně a jistotně přesvědčeni. Může se člověk sice mýliti v jistém případě o příčinném svazku dvou dějů. Ale kdo by zamítal opravdivě příčinnost obecně a o ní pochyboval, byl by považován za blázna.

Jest věru skutečnost příčinnosti pravda samozřejmá, takže není ani schopna ani potřebna přímého důkazu. Proto podáváme toliko důkazy nepřímé.

B. Kdyby nebyla příčinnost skutečna, takže by věc podmíněná těšila se ze jsoucnosti bez skutečné příčiny, měla by věc skutečnou jsoucnost buď z logické čili objektivné

možnosti anebo z ničeho. Avšak ono nelze připustiti. Neboť logika praví: Z pouhé možnosti objektivné nevychází nic skutečného; a kdyby vycházelo něco, musilo by všechno objektivně možné býti skutečno. Ani toto nelze připustiti. Neboť z ničeho, t. j. z toho, co nemá pražádné jsoucnosti, nemůže vycházeti něco, t. j. co nějakou jsoucnost má. Nic nemůže dáti něčemu to, čeho samo nemá.

C. Že něco jest mimo mysl naši, co z ní samé nevzniklo, nelze o tom pochybovati. Toto něco vzniklo buď samo sebou, buď něčím jiným; nic třetího nelze mysliti. Že jest něco, něčím jiným vzniklé, o tom jsme přesvědčeni s plnou jistotou. A toto něco jiného, co se nazývá příčinou, musí býti skutečno, aby vzniklé bylo skutečno, a musí býti vzniklému, t. j. účinku přiměřeno. A tento poměr naznačuje zásada příčinnosti, která zní: Není účinku bez příčiny přiměřené.

D. O zásadě příčinnosti nelze pochybovati, poněvadž soudem samozřejmým, rozborným se vyjadřuje. Neboť přísudek věty, kterou jest vyjádřena, tak souvisí s podmětem, že klademe-li účinek, položiti musíme příčinu přiměřenou, a zamítneme-li příčinu přiměřenou, zamítnouti musíme účinek. A zajisté věc učiněná, která ze stavu pouhé možnosti přechází do stavu skutečnosti, musí býti nazvána věcí, která něco přijímá, t. j. skutečnost, jež přistupuje jako něco jiného k pouhé možnosti. Neboť více jest býti v konu než býti toliko v mohoucnosti. Avšak pojem věci, která jsoucnost přijímá, podmíněn jest souvztažným pojmem věci, která jsoucnost udílí. Pročež bytuje věc, která jsoucnost udílí, příčina. Odtud jde na jevo, že jsoucnost a nutnost příčiny nezbytně souvisí s pojmem účinku. Je tedy zásada příčinnosti soud samozřejmý, rozborný, o jehož pravdě jistotné nelze pochybovati.

E. Námitky proti skutečnosti příčinnosti jsou nepravdivy.

Locke tvrdí, že svými smysly nemůžeme vystihnouti pojmu příčinnosti, poněvadž naše zkušenost smyslná, kromě které není nic, co bychom poznati mohli, o ničem nesvědčí, leč o časové postupnosti zjevu.

Jest sice pravda, že smyslem nepoznáváme příčinnosti. Avšak Locke nemá pravdu tvrdě, že poznáváme toliko, co jest smyslům přístupno a jak jest přístupno. Rozumem poznáváme, co za smyslnými zjevy se skrývá a co musí býti skutečno. Locke-ův empirismus se vyvrací v logice kritické, filosofy aristotelicko-thomistickými pojednávané.

Hume mínění Locke-ovo přijímaje a ku pochybovačnosti dospívaje nazývá příčinou věc, kterou jiná věc tak provází, že přítomnost prvé nás vybízí sdružením představ, jež se stalo v naší obrazivosti, mysliti na druhou, a příčinnost nalezá toliko v onom sdružení představ ze zvyku vzniklém.

Avšak jenom některé předchozí děje představované pokládáme za příčiny, jiné toliko za děje časem předchozí. Proč tak činíme? Zajisté ne z pouhé libovůle nerozumné, toliko maně. Musí nás k tomu vésti skutečnost. Vykládá-li Hume příčinnost zvykem, tážeme se, proč, kterak a při kterých představách tento zvyk vznikl? Hume nemůže nám uspokojivě odpověděti. Vyšel od nepravdivého empirismu Locke-ova a končí nepravdivým skepticismem, an pochybuje, zdali by příčinnost byla skutečnou.

Kant následoval skeptika Hume-a a vykládal příčinnost formou subjektivnou, mysli naší a priori vetkvělou, takže mimo mysl naši není, čemu by příslušel pojem příčiny.

Než tázati se sluší: Odkud má svůj původ příčinnost, kterou Kant nazývá čirou formou, mysli naší (ne duši, poněvadž Kant tvrdí, že o duši theoretickým rozumem nic nevíme — co je tedy mysl naše?) a priori vetkvělou, do které zjevy ze zkušenosti pocházející vtiskujíce si je myslíme, jako by svazkem příčinným spojeny byly? Odkud formu tuto přijala mysl naše? V čem záleží tato forma? V čem záleží mysl naše, že jí jest forma vetkvělá? Jaký poměr jest mezi myslí naší a formou? Co mysl naši nutí, aby vtiskla zjevy do této formy? Jak to činí? Proč si musí mysl naše zjevy mysliti, jakoby spojeny byly svazkem příčinným? Proč si mysl naše nemyslí všecky zjevy spojené svazkem příčinným? Zdali mysl naše anebo my sami vpravdě sebe klameme zjevy tak si představujíce? Odkud ví Kant, že mysl sebe klame? Snad mysl Kantova sama se klame domnívajíc se, že mysl sebe klame? Jak se stalo, že mysl sebe klame?

Na ty otázky nám Kant neodpovídá, aniž odpověděti může.

Dále Kant sám sobě odporuje, an pokládá příčinnost toliko za subjektivnou, ne také objektivnou, toliko za myšlenou, ne také za věcnou. Neboť mysl naše poznává zjevy, které prý do formy oné vtiskuje, skrze ústroje, tělo; je tedy svazkem příčinným spojena s tělem. Pročež odnáší-li se příčinnost k mysli naší, ana myslí, nemůže se neodnášeti k tělu našemu; avšak tělo naše jest částí přírody. Tedy odnáší se příčinnost také k přírodě, která jest mimo

mysl naši. Musí tedy Kant, nechce-li sám sobě odporovati, uznati příčinnost skutečnou.

Také důkaz náš C. vyvrací Kanta.

F. Kant pokládá zásadu příčinnosti za souborný soud a priori, ne za soud rozborný, aby dokázal, že příčinnost jest neskutečna.

Avšak filosofie aristotelicko-thomistická dokazuje v logice kritické, že Kantovy soudy souborné a priori nejsou žádné.

G. Kdo zamítá skutečnost příčinnosti, zamítá ji toliko theoreticky, ale v životě praktickém řídí se skutečnou příčinností, nemoha jinak.

H. Posléze kdo zamítá skutečnost příčinnosti, je-li důsledným, dospěje k nihilismu, jelikož skutečné jsoucnosti těles nepoznáváme, leč ze skutečného jejich působení na nás, tedy ze skutečné příčinnosti. A také skutečně mnozí filosofové k nihilismu dospěli, na př. M. Hartmann.

O skutečnosti svazku příčinného jednati budeme ještě při příčině účinlivé.

ČLÁNEK TŘETÍ.

Kolikero jest příčin?

Uvažujeme-li zkušenost, kterou máme na př. o sochaři, poznáváme, že jest 1. příčina účinlivá, sochař, který svou činností fysickou, jež z jeho přirozenosti vychází, sochu tvoří, 2. látková, mramor, z něhož sochu tvoří, 3. formálná, která působí, že socha z určité bytnosti se těší, představujíc na př. Karla IV., otce země české, 4. vzorná, obraz čili idea, podle které sochař sochu tvoří, 5. účelná, která příčinu účinlivou, sochaře, vybízí ke tvoření, úmysl, kterým chce sochař sochu jistou vytvořiti.

ČLÁNEK ČTVRTÝ.

O příčině účinlivé.

A) Jaké jest povahy?

Ačkoli účel jest prvním hybatelem, přece nejprve vyšetřiti jest příčinu účinlivou, poněvadž utvoření účinku jejím vlivem, účinem počíná.

Příčina účinlivá jest prvoť zevnější, od které nejprve vychází pohyb, od jejížto činnosti nejprve počíná utvoření.

V příčině účinlivé rozeznáváme čtvero částí: prvoť činnosti, podmět trpnosti, činnost a trpnost, účinek. Prvoť činnosti je dvojí: podmětná, t. j. věc sama, která působí a nástrojná, t. j. mocnost, kterou věc působí. Prvoť nástrojná vzdálená, jest přirozenost věci, nejbližší jest mohutnost, od bytnosti čili přirozenosti věci věcně různá. Příčina účinlivá, pokud jest prvotí činnosti, rozeznává se od okolnosti, která se sice vyžaduje, ale která účinku netvoří, a od příležitosti, jež ani se nevyžaduje ani účinku netvoří, nýbrž prvoť činnosti nějak vábí ke tvoření účinku. Podmět trpnosti přijímá do sebe změnu, od prvoti činnosti vycházející, liší se od této věcně, jest jí přiměřen, příbuzen. Činnost jest účin příčiny, kterým účinek formálně se utváří, takže jest právě tím, čím jest; jest případkem příčiny, věcně od ní se liší, od ní vychází a od podmětu účinkového jest přijímána; činnost od podmětu a v podmětu přijatá zove se trpnost. Činnost jest buď přechodná buď vtomná; jest aspoň přirozeností, ne-li také časem, pozdější než bytnost a bytnosti přiměřena. Účinek je to, co jest od příčiny tvořeno, jest něco věcného a nového, jest buď podstatou anebo případkem; není účinku bez příčiny aniž může býti něco příčinou sebe samu jako účinek tvořící, aniž mohou dvě bytosti sobě býti vzájemně příčinou účinlivou; účinek věcně se liší od své příčiny, ale mohoucně jest obsažen ve své příčině dříve než se stane skutečným.

B) Kolikerá jest příčina účinlivá?

Příčina jest účinlivou buď ve smysle vlastním anebo nevlastním, a způsobem rozdílným.

1. Příčina prostě účinlivá, per se (vykopání hrobu hrobařem), působí účinek sama ze sebe a přímo; př. vztažně či případně účinlivá, per accidens (nalezení pokladu při kopání hrobu), účinku přímo nepůsobí, její účinek formálně na ní nezávisí a s ní souvisí toliko svou látkou. Účinek případný jest buď zcela mimo úmysl (ono nalezení pokladu) anebo jest zamýšlen ne tak k vůli sobě, jako k vůli něčemu jinému (otec tresce syna, aby se polepšil). Mezi příčiny případné počítá se náhoda a osud, mluvíme-li o příčinách druhotních; pakli mluvíme o příčině prvotní, Bohu, není ani náhody, ani osudu, poněvadž byť i něco se stalo proti Jeho úmyslu, nestává se nic proti Jeho prozřetelnosti. O náhodě a osudu později.

2. Příčina hlavní, principalis (truhlář), působí mocností své údoby, mocností příčině vetkvělou a z její byt-

nosti vyplývající, mocností, které se přizpůsobí účinek; př. nástrojná, instrumentalis (nástroje truhlářské), působí skrze pohyb, kterým jest pohybována od příčiny hlavní, proto účinek nepřizpůsobuje se příčině nástrojné, nýbrž příčině hlavní. Příčina hlavní a nástrojná nesmějí se zaměniti za prvotní a druhotní; také příčiny druhotní mohou býti hlavními. Při nástrojné příčině rozeznáváme dvojí činnost: jednu, kterou má sama od sebe, druhou, kterou má od příčiny hlavní. Činnost příčiny hlavní a nástrojné jest celková a jednotná; pročež účinek se připisuje oběma, vlastně příčině hlavní, nevlastně nástrojné; ale činnost, kterou má nástroj sám od sebe, ze své přirozenosti, přísluší jemu vlastně. Konečně, poněvadž účinek se přizpůsobuje příčině hlavní, působí příčina nástrojná účinek, který ji převyšuje a jiného jest druhu.

3. Prvotní jest příčina, prima, jejížto mocnost a výkonnost jest nezávislá; druhotní, secunda, jejížto buď mocnost buď výkonnost jest závislá. Bůh prvotní, tvor druhotní; řemeslník prvotní, nástroj druhotní. Ačkoli jsou mnohé příčiny vztažně prvotní, jest přece jediný Bůh příčinou prostě prvotní, ostatní jsou všecky druhotní, poněvadž jsouce od Boha stvořeny, zachovávány a řízeny od Boha mají svou mocnost a výkonnost; příčiny nástrojné se nazývají druhotními, poněvadž od př. hlavní jsou pohybovány a k účinku upotřebovány.

Tvorové, příčiny druhotní, porovnány s Bohem, příčinou prvotní, jsou pravé příčiny učinlivé a to hlavní. Neboť bytnosti věcí nepoznáváme leč z jejich účinků; kdyby tedy tvorové nic nepůsobili, nepoznávali bychom jejich bytností, jež jsou prvotí účinlivosti. Ano, jejich jsoucnost samu nepoznáváme leč z účinků, kterými jsoucnost svou projevují. Nelze tedy přisvědčiti těm, kteří říkají, že tvorové nic nepůsobí, ale že Bůh za jejich přítomnosti všecko působí, kdežto tvorové prý poskytují pouze příležitosti Bohu účinlivě působícímu. Aniž lze příčiny druhotní, odnášíme-li je k Bohu, nazývati nástrojnými proto, že jsou druhotními; neboť skutečnost nám dokazuje, že je pokládati nutno za hlavní. Bůh tvory tak stvořil, zachovává a řídí, že ač jsou příčinami druhotními, jsou přece hlavními a že jich mimořádně užívati může a také užívá za nástroje. Ač tedy Bůh a tvorové jsou příčinami hlavními, nicméně jest rozdíl mezi Bohem a tvory. Neboť 1. Bůh, příčina hlavní a prvotní, udílí všem tvorům první jsoucnost a bytnost, jelikož je z ničeho stvořil; tvorové, příčiny hlavní a porovnány s Bohem, druhotní, pravou účinlivost prokazují tím, že věci již bytující mění buď případně anebo podstatně. 2. Na příčině prvotní všichni tvorové závisíce trvají a působí; účinek příčiny dru-

hotní často se vymyká účinu, vlivu jejímu. 3. Příčina prvotní působí činností vtomnou, pouhým rozkazem, nepřechází z mohoucnosti do konu, svou činností ani se nemění ani se nezdokonaluje; o příčinách druhotních nelze to říci.

4. Př. nejbližší, proxima (oheň slámu trávící), bezprostředně účinek působí, vzdálená, remota (srdce, jež skrze krev šíří teplo po všech údech), skrze jinou příčinu, na kterou působí.

5. Př. celková (totalis) (jeden kůň celý vůz táhnoucí), působí účinek celý; příčiny částečné (partiales) všecky pospolu vzaté, jednu jednotnou př. celkovou činící (části hodinek), mají na působení účinku účastenství, každá podle své přirozenosti a povahy.

6. Př. obecná (universalis) působiti může více účinků různých druhů (duše lidská), zvláštní (particularis) účinky jednoho druhu (strom).

7. Př. jednovýznamná (univoca) působí účinek druhově sobě podobný (člověk člověka), různovýznamná (aequivoca) účinek přirozenosti nižší, než jaké jest příčina (Bůh tvory, sochař sochy).

8. Př. nutná nemůže nepůsobiti, jsou-li dány ku působení všecky podmínky, od přírody jest určována ku působení jistého účinku, všemi silami celá působí, jak může; př. svobodná může působiti aneb nepůsobiti, může to neb ono působiti, sama sebe určuje, vládne svými činy, může působiti účinky rozmanité a protivné, může síly zadržeti buď zcela buď z části.

9. Př. fysická sama sebou působí účinek, morální prostředkem, který vůli příčiny fysické ku působení účinku pobízí, rozkazem, radou, hrozbou, prosbou, přemlouváním, slibem.

10. Př. účinlivá jest buď prvotí podmětnou, ut quae (člověk učící, poznávající), která účenlivě působí, buď prvotí nástrojnou, ut qua (vědění, skrze které člověk učí; duše, skrze kterou člověk poznává), skrze kterou podmět účinlivě působí. Prvoť nástrojná jest buď základní (radicalis) t. j. přirozenost podmětu působícího, buď v prvním konu vzdáleném (in actu primo remoto) t. j. bytnost opatřená silami potřebnými, buď v prvním konu nejbližším (in actu primo proximo) t. j. upravenost silám ku působení potřebná, buď v konu druhém (in actu secundo) t. j. činnost sama.

C) Poměr mezi příčinou účinlivou a naším poznáním.

Z účinku věcného, skutečně bytujícího soudíme, že jest příčina věcná, skutečně bytující. Neboť každý účinek má pří-

činu. Této však zásadě bytoslovné odpovídá logická, člověku vštěpená, podle které k účinku, jejž si představuji jako účinek, přimysliti musím příčinu. Jako jsoucnost účinku věcná předpokládá jsoucnost příčiny věcnou, tak opět před stava účinku provázena jest představou příčiny.

Z účinku soudíme, jaká jest příčina. Neboť maje na mysli jistý účinek, představuji si přirozenost, bytnost věci učiněné. Avšak účinek nemá toliko jsoucnost od příčiny, ale také bytnost; než bytnost nemohla by příčina dáti účinku, kdyby ji způsobem aspoň nějakým sama v sobě neměla. Můžeme tedy z účinku souditi na bytnost příčiny. Je-li příčina jednovýznamná ku př. otec, těší se z bytnosti toho druhu, k němuž náleží účinek; pakli různovýznamná ku př. umělec, soudíme z účinku, že má příčina přirozenost účinku ne sice formálně, ale virtuálně a znamenitě, způsobem dokonalejším.

D) O podmětu příčinnosti.

Okkasionalisté, mezi které se počítá Malebranche, tvrdí, že bytosti podmíněné nejsou příčinami účinlivými hlavními, že poskytují pouze příležitost Bohu, jediné příčině hlavní, aby sám působil, že tedy Bůh sám činí to, co se zdají tvorové činiti. Avšak bytosti podmíněné, jsouce proti Bohu příčinami druhotními, vpravdě se prokazují účinlivými příčinami hlavními. Neboť kdo jim tuto příčinnost odjímá,

1. neuznává moudrosti Boží. Neboť připusťme, že Bůh jediný všecko bezprostředně činí a tvorové nikterak nepůsobí, aby účinek byl utvořen; musí Bůh tvorů aspoň jako příležitostí užívati, aby účinek utvořil. Avšak marně, bez výsledku užíváno jest něčeho, co nikterak nemůže účinek způsobiti. Tedy Bůh by jednal marně, bez výsledku, nemoudře.

2. Neuznává pořádku světového. Neboť věci, ze kterých sestává vesmír, rozmanitou mají přirozenost a přece jednotu mezi sebou tvoří, kterou spatřujeme v pořádku a kráse všehomíra. Avšak bytosti rozmanitých přirozeností jednoty nemohou tvořiti, jestliže něco nečiní a něco netrpí. Proto poněvadž pořádek se jeví v rozmanitých částech všeho míra, jsou tyto části samy hlavním podmětem příčinnosti účinlivé.

3. Ničí vědění lidské. Neboť mínění okkasionalismu nás nutí souditi, že naše důkazy přezvědné postrádají základu věcného.

4. Neuznává přirozenosti věcí podmíněných. Neboť všecky věci svou přirozeností jsou řízeny ku vlastnímu pů-

sobení, jímž se rozvinuje a zdokonaluje přirozenost. Avšak okkasionalista pochybovati musí o tom, že přirozenosti věcí, ba i věci samy věcně bytují. Vede tedy okkasionalismus k akosmismu, idealismu, pantheismu.

Nelze věru duši lidské upírati příčinnosti, nechceme-li odporovati sebevědomí o příčinnosti svědčícímu, nechceme-li zamítnouti svobody, která se jeví ve příčinnosti účinlivé. A že tělesa jsou vpravdě příčinami účinlivými, dokazuje všeobecné přesvědčení, činnost smyslů zevnějších, mínění okkasionalistů říkajících, že tělesa poskytují Bohu příležitosti, aby účinek působil, který se děje ve světě.

E) O bezprostřední prvoti činnosti.

Prvotí činnosti bezprostřední jest prvoť nástrojná, mohutnost působivá, prvotí prostřední jest prvoť podmětná, bytnost bytosti působící. V Bohu jest bytnost věcně totéž jako prvoť nástrojná, totéž jako činnost; než ve tvorech se liší věcně prvoť podmětná od nástrojné.

Neboť činnost věcí stvořených věcně se liší od podstatné jejich bytnosti. Avšak bytně se odnášejí k činnosti mohutnosti jejich a jsou téhož rodu jako činnost, poněvadž mohutnost pokládá se za podmět, činnost za údobu. Tedy také mohutnosti jsou případky, od podstatné bytnosti věcně různé.

ČLÁNEK PÁTÝ.

O příčině látkové a údobné.

Obyčejně znamená látka hmotu tělesa, údoba podobu jeho. Ve filosofii jest látka podmět přijímající a určitelný, údoba prvoť vniterně určující aneb určení samo. Ve člověku jest tělo látkou, duše údobou (části fysické), ve člověku moudrém jest duše látkou, moudrost formou (části metafysické), ve svátostech věc jest látkou, slovo formou (části morální). Jest aneb aspoň se představuje látka věcí neurčitou, nedokonalou, mohoucnou, forma věcí určující, zdokonalující, uskutečňující. Také vůle, rozvahou řízená, jest údobou, která činu, látce, udílí takořka známku hříchu poslední a specifickou; milost posvěcující údobou, k duši lnoucí, kterou hříšník se stává vniterně spravedlivým.

Látka a údoba jsou příčiny, vzniká-li z nich, jež jsou takořka části věcné, jedna bytost věcná. Příčina látková je to, z čeho něco se stává a co v tomto něčem bytuje; příčina údobná jest prvoť, která věc vniterně určuje.

Takové látce a údobě přísluší příčinnost. Neboť pravou příčinou je to, od čeho jiná věc jest rozdílná a na čem tato věc jsoucností a bytností svou závisí. Avšak věc, skládající se z látky, ze které se stává, a z údoby, skrze kterou se stává, od svých složek věcně se liší a na nich závisí jsoucností a bytností. Tedy věc jest účinkem, její látka a údoba příčinami.

Příčinnost látky a údoby záleží v tom, že z látky, která jest jakýmsi živlem dříve bytujícím, údoba se vyvádí, dříve v látce mohoucně obsažená, aneb aspoň od látky a do látky, která jest podmětem, údoba se přijímá, že údoba látku určuje udílejíc jí věcnost, kterou dříve neměla, a spolu s ní tvoří účinek, vzniklý spojením látky s údobou, a že spojeny jsouce vzájemně působí látka na údobu a údoba na látku.

Vzdálenou jest látka přechodná, která vlivem zevnějším toliko působí na účinek, jako hříchy; nejbližší, která zároveň s údobou vniterně tvoří účinek, jako hříchy vyznané. Látkou zdělatelnou (ex qua) je to, z čeho buď trvalého nebo miznoucího něco se udělá, ku př. dřevo; látkou vjímavou (in qua) je to, od čeho a do čeho se něco vjímá, ku př. tělo lidské; látkou vztahovou (circa quam) je to, k čemu nějaká činnost se odnáší, ku př. hříchy při zpovědi. Látkou obdobnou jsou přívlastky, jež náležejí k rodu věci; látkou metafysickou jest mohoucnost a zdokonalitelnost věci. Údoba fysická jest údobnou příčinou, od látky fysické, příčiny látkové, věcně rozdílná ji určujíc; údoba metafysická jest zdokonalení, k němuž nějaká věc, látka metafysická, jest v mohoucnosti; údoba morální uděluje celku morálnímu poslední dokonalost; údoba logická jest znak, jímž pojem jest určován, rozdíl druhový.

Nejdůležitější jest rozdíl mezi údobou podstatnou a případnou, mezi látkou (či hmotou) prvou a druhou. Údoba případná udílí věci bytnost případnou, která přistupujíc k látce nepůsobí, že věc vzniká, nýbrž že se jinačí, která odstupujíc od látky působí, že věc zaniká ne naprosto, nýbrž po případě. Údoba podstatná udílí věci bytnost podstatnou, kterou přistupující naprosto věc vzniká, odstupující naprosto zaniká. Látka prvá postrádá všeliké určité údoby tělesné a lhostejně se má k utvoření jakékoli složeniny; údobou podstatnou, s kterou se spojuje, jest určována tvoříc s ní látku druhou. Nemůže ani jediná látka prvá ani jediná tělesná údoba podstatná o sobě ostávati, jelikož látka nutně vyžaduje údoby, která by ji určila, a údoba látky, t. j. podmětu, od něhož by přijata byla. Látka prvá jest trvalá, poněvadž postupně přijímá rozmanité údoby podstatné.

O formě platí tyto zásady: Údoba věci udílí bytnost. Údoba se má k látce, jako kon k mohoucnosti. Vše, co působí, působí svou údobou. Údoba určuje svůj podmět. Podstatná údoba určitého tělesa jest jedna. Údoba jest svou přirozeností dříve než látka. Co udílí údobu, udílí také, co s ní nutně souvisí.

ČLÁNEK ŠESTÝ.

O příčině vzorné.

Kromě údobných příčin, věcem vetkvělých, jsou také údobné příčiny zevnější, vzorné. Rozeznává se dvojí vzor: zevnější, t. j. věc smyslům předložená k napodobení, a vniterný, jenž v mysli se pojímá a ideou se zove. Vzor zevnější jest výrazem vniterného a má od něho všelikou působnost svou; pročež příčinnost vzoru hlavně spočívá v ideji. Idea jest údoba, kterou věc napodobuje podle úmyslu působícího, jenž sobě cíl předkládá.

Nutno jest klásti ideje. Neboť 1. žádný umělec nevyhotovuje dílo, jež nebyl dříve v mysli pojal. 2. Od působitele, jenž se má lhostejně k utvoření více věcí, není utvořena spíše věc A než věc B, neustanoví-li se na určité věci A nějakou prvotí. Avšak v působiteli rozumném nemůže takovou prvotí nebýti idea rozumu, kterou vůle působitelova jest pohnuta a řízena.

Příčinou vzornou jakkoli vlastně může býti toliko působitel rozumný, přece ji shledáváme nějakým způsobem také v bytostech přírodních. Neboť bytosti přírodní, rozumu postrádající, nejsou ve smysle vlastním podmětem idejí; ale přece jest dílo přírody dílem Božího rozumu, ve kterém jsou od věčnosti ideje všech věcí stvořených, náhodě a nerozvážlivosti nepodrobených. Nejsou tedy ve věcech rozumu postrádajících ideje vzorné, ale ideje podle idejí vzorných otisknuté, jež o vzorných ideách Božích svědectví vydávají, takže z nich ideje Boží možno nám po jistou míru poznati, pokud tvorům možno.

Ideám vzorným přísluší pravá příčinnost; neboť vpravdě na účinek působí jej určujíce. Tato příčinnost záleží v tom, že idea řídí rozumného působitele, příčinu účinlivou, aby určitým způsobem, tak a ne jinak účinek vytvořil. Musí zajisté účinek býti ve své příčině dříve obsažen; musí býti ve příčině důvod, proč provází činnost působitelovu ten a ne onen účinek. Tímto důvodem jest ve příčinách přírodních přirozenost jejich vlastní, takže následuje účinek téhož

druhu, jakého jest příčina. Než příčiny rozumné, pokud se jeví rozumnými, nejsou určeny k tomu, aby tvořily jenom jedno; musí tedy údoba účinku býti napřed v mysli pojata, aby jejím účinem a řízením následoval účinek tento a ne onen. Pročež se odnáší příčina vzorná k účinlivé a ji doplňuje. Vztahuje se také ku příčině údobné, poněvadž určuje údobu účinku, a ku příčině účelné, poněvadž účelem působitele rozumného jest učiniti věc zevnější podobnou vzoru ideálnému. Souvisí tedy příčina vzorná s účinlivou, údobnou a účelnou; ale rozeznávati je mezi sebou se sluší.

ČLÁNEK SEDMÝ.

O příčině cílové či účelné.

Cíl je to, k vůli čemu něco se děje, čili to, co příčině účinlivé jsouc vytknuto ji vybízí, aby toho dosáhla, aby dosáhnouc činnost svou ukončila a v tom předmětě dosaženém odpočinula. Cíl, k němuž se skutečně směřuje, nazývá se účelem; cíl, o kterém se ví a který jest svobodně přijat, jest úmyslem.

Cíl, ve příčině úmyslu nevykonaného (in ordine intentionis) uvážený, jest předmět mohutností poznávací představovaný a mohutností snaživou žádaný; cíl, ve příčině úmyslu vykonaného (in ordine executionis) uvážený, jest předmět od příčiny účinlivé věcně dosažený. Cíl genitivný jest dobro, jehož působící bezprostředně zamýšlí dosíci svou činností; cíl dativný jest ostavek aneb osoba, které dobro se přivlastňuje od působitele samého. Cíl poslední je ten, po kterém bažíme jemu k vůli jako po cíli; cíl prostřední je ten, po kterém bažíme majíce ho prostředkem k dosažení cíle posledního. Cíl jest poslední vztažně, máme-li na zřeteli nějaký obor věci určitý; naprosto, ukájí-li všelikou snahu, slouží-li k největší blaženosti a užívá-li se všech ostatních dober k jeho dosažení jako prostředků. Cíl hlavní, principalis (ochrana vlasti), jest předmět od působícího zamýšlený hlavně a přímo; přídružný, secundarius (dosažení cti, žoldu), kterým jest provázen hlavní, jest od působitele zamýšlen jako výsledný z hlavního. Cíl díla, finis operis (podpora chudého), jest onen, k němuž dílo, od působitele konané, svou přirozeností samou směřuje; cíl konajícího, finis operantis (dobrý příklad), jest cíl, který sobě působitel předkládá, buď že s cílem díla se shoduje, buď že se neshoduje. Cíl předmětný jest věc sama, po které bažíme; cíl údobný jest dosažení a požívání cíle předmětného. Cíl přirozený

jest onen, kterého působitel vlastními silami své přirozenosti dosíci může; cíle nadpřirozeného nemůže působitel vlastními silami své přirozenosti dosíci a proto potřebuje pomoci Boží nadpřirozené.

Cíl, ve příčině úmyslu nevykonaného uvážený, jest pravou a vlastní příčinou. Neboť příčina pravá a věcná věcně působí na účinek a na ní účinek sám závisí údobně tak, že bez ní by nebylo účinku. Avšak cíl poznaný a umíněný pobádá k jednání a příčinu působící řídí tak, že by nepůsobila, kdyby nebylo cíle vytknutého.

Cíl, ve příčině úmyslu vykonaného uvážený, není příčinou, ale účinkem, ukončením činnosti.

Příčina cílová či účelná jest nad ostatní druhy příčin vznešenější, jest ze všech první. Neboť působilel řádný nepůsobí, aby dosáhl něčeho méně cenného, ale něčeho cennějšího, než jsou prostředky upotřebené, aby toho dosáhna sám sebe zdokonalil. Proto jako cíl zamýšlený původem dříve jest, jelikož činnost příčiny účinlivé počíná zamýšlením cíle, tak jest dříve svou důstojností, jelikož hýbaje příčinou účinlivou od ní není pohybován. Než příčina účinlivá vznešenější jest příčiny látkové a údobné, jež od ní se vytvářejí; pročež je tím více vznešenější příčina cílová než údobná a látková. O způsobu, jakým příčina vzorná souvisí s cílovou, již jsme slyšeli. Kromě toho určuje příčina cílová vzor věci, kterou má vytvořiti příčina účinlivá. Tedy příčina cílová je také vznešenější nad vzornou, takže nazvati se může příčinou všech ostatních příčin.

Příčinnost cíle, v prvním konu uváženého, záleží v dobrotě cíle samého buď skutečně anebo zdánlivě pravdivé. Neboť cíl hýbe příčinou účinlivou, jsa od ní poznán a žádán; avšak předmětem vůle jest dobro buď skutečně anebo zdánlivě pravdivé. Poznáním dobroty cílové podmíněna jest příčinnost v prvém konu nejbližším, poněvadž nic není žádáno, není-li dříve poznáno. Než toto poznání jest zevnější prvotí příčinnosti cílové. Neboť mocnost, kterou příčina účinlivá jest vábena a hýbána, záleží v dobrotě, cíli vetkvělé a na našem poznání nezávislé, poněvadž věc není dobrou proto, že se poznává, ale proto dobrou se poznává, že jest anebo se zdá býti sama sebou dobrou.

Příčinnost cíle, v druhém konu uváženého, záleží v lásce k cíli, kterou příčina účinlivá jest dojata. Neboť příčinnost konu druhého se jeví činností příčiny účinek vytvářející. Avšak touto činností jest láska, kterou v příčině účinlivé cíl probouzí svou dobrotou; zajisté bez této lásky by nebyl působitel pohnut, aby směřoval k cíli a jeho dosáhl. Tato láska jest zalíbení na předmětu snahy, metaforický pohyb

morální. Tato láska provázena jest pohnutím snaživosti, jež má za následek užití jiných mohutností, činnost jejich od svobodné vůle rozkázanou, skrze kterou příčina účinlivá skutečně cíle dochází, účinek vytváří a klid, odpočinek v účinku nalézá.

Příčina účinlivá působí účelně buď toliko vykonávajíc anebo také poznávajíc; poznávajíc působí buď instinktem anebo volbou. Pouhá výkonnost dostačí u tvorů nepoznávajících, poněvadž vedeni jsou přirozeností, kterou Bůh, Jenž je stvořil a jim cíle vytkl, tak upravil, aby cíle dosáhli; tedy jejich dosažení cíle závisí prostředně na poznání a ustanovení.

Nepřihlížíme-li ke způsobu, jakým se působí účelně, každý působitel působí účelně. Neboť působí, aby vytvořil nějaký účinek určitý; avšak určitý účinek podmíněn jest cílem.

Cíle jsou mnohé a rozmanité a tak mezi sebou souvisejí, že jeden jest nejbližší, druhý vzdálený, jeden prostý, druhý vztažný, jeden prostředkem k dosažení druhého. V této řadě cílů pokračovati nelze do nekonečna, ale přestati jest na nějakém cíli posledním. Neboť nemožná jest nekonečná řada příčin podřízených; v každé řadě rozeznávati sluší člen poslední, střední a první; řada, členu posledního postrádající, není žádnou řadou, poněvadž v každé řadě závisí člen první na středním a střední jako střední na posledním. Tedy každý působitel působí k vůli nějakému cíli poslednímu.

Bakonovi a jeho příznivcům, zkušencům, odporujíce tvrdíme, že cíle věcem od přírody vytknuté, s jistotou poznané, ze zkušenosti, ne libovolně usouzené, jsou dostatečným důvodem, ze kterého soudíme na přirozenost věcí. Neboť věc, k nějakému cíli určená, musí býti podle cíle upravena, aby k cíli přišla; touto však úpravou jest její přirozenost, prvoť činnosti, kterou má býti cíl dosažen.

Příčině cílové či účelné odporuje náhoda či osud. Náhoda jest účinek, jenž se stal mimo pořádek ustanovený anebo mimo úmysl příčiny účinlivé. Minou-li se s cílem příčiny nutné, nastala náhoda ve smyslu užším; pakli příčiny svobodné, mluvíme o štěstí nebo neštěstí.

Hmotaři se domnívají, že svět povstal nahodilým setkáním se atomů; také kdo nepřipouští, že zásada příčinnosti jest objektivná, musí klásti náhodu.

O náhodě mluviti můžeme, máme-li na zřeteli toliko příčiny druhotní. Neboť nejen druhotní příčině nutné, ale i svobodné brániti může příčina jiná, aby nenásledoval účinek, který očekávati lze podle pořádku příčině jednotlivé

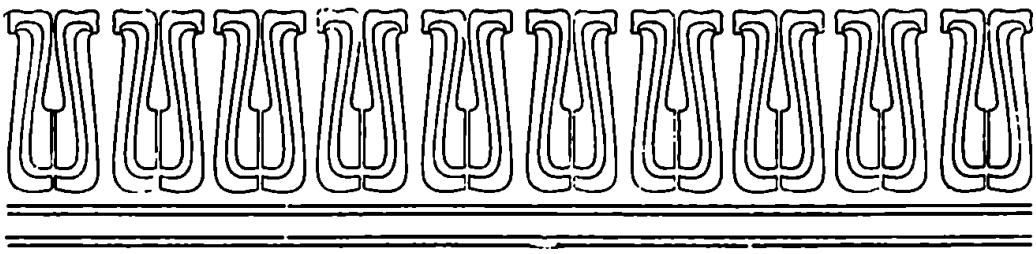
předepsaného anebo podle úmyslu jednotlivého člověka, nebo jednotlivé společnosti lidské, a to z té příčiny, poněvadž příčiny druhotní nejsou prostě obecny aniž neomezeny. Avšak máme-li na zřeteli příčinu prostě první, Boha, náhodu zamítnouti jest nutno. Neboť žádný účinek nemůže se vymknouti z pořádku obecného, první příčinou stanoveného, nemůže odporovati úmyslu první příčiny nejvyššímu, poněvadž první příčina jest prostě obecná a neomezená, poněvadž první příčina jest všemocna, jest původem všech příčin druhotních.

Osud pokládají fatalisté za nevyhnutelnou nutnost, od nejvyšší mocnosti neosobní všem jednotlivým příčinám, také příčině prvotní, Bohu, uloženou za tím účelem, aby působeny byly neodolatelně určité účinky. Takového osudu není, poněvadž jest mocností, kterou neřídí rozum, která stojí nad rozumem, ve které samé není svobodné vůle, která ničí ve příčinách svobodných svobodnou vůli.

Avšak osudem nazvati lze zařízení, podle kterého bytosti podmíněné, příčiny druhotní, ustavičně vykonávají vůli Boha stvořitele, zachovavatele a ředitele svého, příčiny prvotní, Jenž příčinnosti jejich šetří. Takový osud, který jest uložen, ovšem ne příčině prvé, ale příčinám druhotním, připustiti nutno, uvažíme-li, co jest Bůh, příčina prvá, a co jsou Jeho tvorové, příčiny druhotní, jak úzce souvisí prozřetelnost Boží, která všecko předvídá, s vůlí Jeho všemohoucí, která svobodně vším vládne, jak pečlivě Bůh šetří příčinnosti příčin druhotních, jež na Něm jsou závislé, také příčin svobodných, jak moudře všecky Své tvory upravil, aby mohli dospěti nejen k cílům podřízeným, ale i k cíli nejvyššímu, kterým jest On sám, a jak prozřetelně je i k oněm i k tomuto vede.

V.

DODATEK K METAFYSICE OBECNÉ:
a) KRASOVĚDA.



Aesthetika nevhodným názvem krasovědy.

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

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

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

Krasověda ve smysle užším jest vědou, ne sice filosofickou, částí filosofické soustavy, ale přece vědou, na filosofii založenou, jelikož vycházejíc od zkušenosti pátrá po důvodech zkušenosti a sice po důvodech nejprve bliž-

ších, pak nejvyšších, na kterých spočívá krása, jelikož souvisí s naukami filosofickými: ontologií, kosmologií, psychologií, theologií přirozenou a ethikou a jelikož se vyskytuje také v historii filosofie. Proto není vědou čiře empirickou. Proto není krasověda jedna jako druhá, ale řídí se podle soustavy filosofické. Proto jest jenom jedna krasověda pravá a pravdivá, jako jest jenom jedna filosofická pravá a pravdivá soustava. A jelikož jest jediná filosofie křesťanská pravá pravdivá, jest pravou a pravdivou krasověda, která spočívá na filosofii křesťanské. Takovou krasovědu zde rozvineme a přesvědčíme se o její pravdě, jakož i o nepravdě krasovědy, která spočívá na jiných základech.

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

O kráse obecné. Slovně budiž vyměřena krása.

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

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

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

Slova krásy užíváme o mnohých věcech, ke kterým náleží na př.: tvář, postava, kámen, krajina, růže, řeč, kniha, píseň, ctnost, duše. Krásný páv peřím, člověk učením. Krásný jest člověk v moudrosti. Odtud soudíme, že

krásné jsou netoliko věci přírodní, ale také díla lidská, netoliko věci tělesné, ale také netělesné.

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

Krása jakým přívlastkem bytce?

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

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

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

Z tohoto prvního výměru krásy vyvinou se další výměry věcné.

Objektivná stránka krásy. V čem záleží krása základně?

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

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

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

3. Bytec jest pravdivý, t. j. schopný, aby v bytosti, rozumem obdařené, přispěl ku vzniku myšlenky o své bytnosti a jednotě.

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

K nevyhnutelné objektivnosti přistupuje nevyhnutelná subjektivnost.

Subjektivná stránka krásy. V čem záleží krása formálně?

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

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

Krása tedy každému bytci příslušná, krása všeobecná, jest vniterná dobrota, skrze kterou bytec probuzuje ve vůli rozumné bytosti, ji rozumem poznavší, čisté zalíbení.

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

Krása nadsmyslnou vlastností věcí, jediným rozumem poznatelnou.

Že krása jest nadsmyslnou vlastností věcí, jediným rozumem poznatelnou, vysvítá ze tří důkazů:

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

2. Jsou-li na domě dvě okna nestejné velikosti vedle sebe v jedné čáře, pokládáme to za ohyzdné, požadavkům krasochuti odporné. Pakli jsou však nad sebou, a sice menší nad větším, ohyzdnosti tu není ani porušení krasochuti. Jsou-li tři okna nad sebou, žádáme, nemá-li býti krasochuti ublíženo, aby byla buď všecka stejná anebo aby velikost prostředního byla ku velikosti dolního v témže poměru, v jakém velikost horního jest ku velikosti středního. Může-li poznání těchto poměrů, stejnosti anebo úměrnosti býti činností toliko nižší, smyslné mohutnosti poznávací? Jsou-li při tělesných předmětech krásných tyto požadavky nevyhnutelny: pořádek, soulad, úměrnost, srovnalost, pravidelnost, požadavky, rozumem, ne smyslem poznatelné, zdaž jest možno, aby krása, na těchto požadavcích nezbytně závislá, byla smyslu přístupnou?

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

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

Proti větě těmito třemi důvody dokázané lze namítnouti:

1. Sluší-li krása věcem tělesným a duchovým, sluší oněm ve smyslu vlastním, těmto ve smyslu přeneseném.

Tento rozdíl nutí tvrditi, že krása věcí tělesných se chápe smyslem, krása věcí duchových rozumem.

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

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

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

Důsledek. Krása věcí netělesných dokonalejší než tělesných.

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

Tělesná podstata má sice mnohé nadsmyslné vlastnosti společny s podstatou duchovou: jsoucnost, bytnost, jednotu, pravdu, dobrotu, ale netěší se z nich tak dokonale, jako podstata duchová, jednoduchá, která převyšuje svou přirozeností podstatu tělesnou, složenou. Totéž platí o kráse tělesné a duchové, která úzce souvisí s podstatou tělesnou a duchovou. Podstata tedy duchová musí býti podle

své přirozenosti měrou vyšší a dokonalejší vnímavá pro krásu než podstata tělesná; krása musí tedy v duchu býti schopna takové dokonalosti, jaké podstata tělesná dojíti nemůže podle své přirozenosti.

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

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

Slyšme mudrce pohanské.

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

Cicero de offic. 1. 27. 95.: Ethická krása jest s ctností totožná a liší se od ní toliko v naší myšlence. — Tamtéž 96.: Krásné jest, co se srovnává s vysokou důstojností

člověka a s výbornostmi jeho přirozenosti, kterými se různí od ostatních živočichů. — De fin. 3. 22. 75: Právem se zove mudrc krásným; neboť rysy ducha jsou krásnější, než rysy těla.

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

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

Slyšme mudrce křesťanské.

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

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

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

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

Kterak se děje rozumové poznání krásy?

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

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

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

Toto poznání rozumové spočívá na zkušenosti přirozené. Kromě ní jest však také zkušenost nadpřirozená, které se nám dostalo zjevením Božím nadpřirozeným a kterou si osvojujeme vírou. Tato víra nás učí, že jsou také pouzí duchové, kterým pro jejich dokonalost a jednoduchost přísluší krása; dále vede člověka, aby nabyl krásy nadpřirozené; posléze nám odkrývá krásu Boží měrou větší než zkušenost přirozená.

Ukojení této rozumové činnosti.

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

Tuto pravdu, obecně známou ze zkušenosti samozřejmé, uznávají mudrcové. Stoikové učili, že krása svou přirozeností rozkoš plodí, takže se jí nikdy nenasytíme. Novoplatonik Maximus Tyrský píše: Kdykoli vyslovíš krásu, vyslovil jsi zároveň rozkoš; neboť krása nebyla by krásou,

kdyby nebyla předmětem značné rozkoše. Podobně soudí sv. Augustin, sv. Tomáš Akv., Leibnitz, Lotze a jiní.

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

Důsledek.

Jaký jest poměr mezi pravdou a krásou?

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

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

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

Kterak se má krása k dobrotě?

Pravdivé a dobré.

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

Než krásné jest věcně totožno s pravdivým a virtuálně rozdílno od pravdivého.

Tedy jest krásné věcně totožno s dobrým a virtuálně rozdílno od dobrého.

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

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

Co jest dobrota?

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

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

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

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

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

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

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

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

Slyšme nejprve vlastnosti duše lidské.

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

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

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

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

S těmito vlastnostmi duše lidské se srovnává:

1. všecko, v čem se prokazuje život, činnost, pohyb, svoboda;

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

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

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

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

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

Uvažme nejprve příjemnost.

Všestranné zdokonalení naší přirozenosti, které jest přirozeným a nezbytným předmětem našeho snažení, naší ásky, naší žádosti, jest plná blaženost, jaké jsme schopni. [1]Neboť zdokonalení bytosti záleží v dokonalé, ničím nerušené činnosti všech její mohutností; avšak z dokonalé činnosti každé mohutnosti vyplývá rozkoš mohutnosti odpo-

vídající: tedy z plné a volné činnosti všech našich mohutností vyplývá celá náplň všeliké rozkoše, které jsme schopni, t. j. dokonalá blaženost naše. Směřuje-li však naše snažení nutně a vždycky k naší blaženosti, jež záleží v nerušené činnosti všech našich mohutností, musí přirozeně se obrátiti ke každé věci, jež se nám představuje jako příhodný předmět některé mohutnosti naší, jež se nám jeví rozkošnou, příjemou.

Uvažme nyní užitečnost.

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

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

Co jest láska?

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

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

Láska vlastní jest snažení rozumné bytosti, jehož vlastním předmětem a posledním cílem jest bytec, k němuž jest obráceno. Záleží v tom, jak praví Aristoteles, že jeden člověk to, o čem se domnívá, že jemu jest dobré, upřímně a účinlivě druhému přeje, a sice pokud a poněvadž

to přispívá k dokonalosti a blaženosti druhého, ne však pokud a poněvadž toto přispívání jest prostředkem, kterým by první si pomohl ku svému blahu vlastnímu. Sv. Tomáš Akv. praví: Láska jest jenom tehdy vlastní, když snažení směřuje k tomu, co jinému jest dobré, a sice pokud a poněvadž jest jemu dobré. Odtud vysvítá, že přirozeným předmětem lásky vlastní jest, co jest dobré o sobě, co se odporoučí dobrotou vniternou.

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

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

Co jest rozkoš?

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

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

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

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

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

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

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

Vyšetřených pojmů dobroty, lásky a rozkoše užijme při kráse.

Krása podle své přirozenosti předmětem a důvodem lásky vlastní.

I. Důkaz ze zřejmosti zevnější.

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

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

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

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

a) Proclus, novoplatonik, píše: Dobrota naší duše vzbuzuje mnohem větší lásku, než viditelné věci krásné. Neboť co jest na nás krásnější nad ctnost a moudrost? A co jest ohyzdnější nad opak toho? *b*) Sv. Augustin praví na kazatelně: Mysleme si, že máš dva sluhy; jeden jest postavy ohyzdné, druhý krásné, ale onen jest věrný, tento nikoli. Řekni mi, kdo z obou jest ti milejší, a dokážeš, že miluješ, co jest neviditelno. A miluješ-li sluhu věrného, ač jest postavy ohyzdné, více než nevěrného, jenž jest postavy krásné, zdaž jsi soudil nerozumně a ohyzdnosti dal přednost před krásou? Nikoli, kráse jsi dal přednost před ohyzdností. Tázal jsi se očí tělesných, a co ti odpověděly? Tento jest krásný, onen ohyzdný. Ale ty jsi očí tělesných nedbal, zavrhl jsi jejich mínění a obrátil jsi své oko duchovní k věrnosti jednoho a nevěrnosti druhého; onen jevil se ti podstavou ohyzdným, tento krásným; ale ty jsi pronesl soud a řekl: Co jest krásnější než věrnost, co jest ohyzdnější než nevěrnost? *c*) Sokrates praví v jedné rozmluvě Platonově: Nejkrásnější jest také vždy lásky nejhodnější. *d*) Básník Theognis pěje: Lásky hodno jest vždy krásné; než co není krásné, to nemůže nikdo milovati. *e*) Sokrates praví v Platonově rozmluvě Symposion: Cokoli bohové učinili, učinili tak z lásky k tomu, co jest krásné; neboť ohyzdné není předmětem lásky. Je tedy každá láska láskou ke kráse. *f*) Novoplatoník Maximus: Zda se

obrací láska k něčemu jinému než ke kráse? Nikdy. Neboť láskou by nebyla láska, jež má předmětem něco jiného než krásu. *g*) Auktor spisu „O jménech Božích": Jako Bůh sám jest krásný a dobrý, tak udílí bytostem, jež stvořil, schopnost, aby milovaly krásu a dobrotu jako vlastní předmět lásky. Neboť k ničemu nesměřuje láska jinak, než pokud jest to krásné a dobré. *h*) Sv. Augustin praví, že milujeme starce ohyzdné postavy, je-li spravedliv, pro jeho spravedlnost, jakož i křesťanské mučedníky, ačkoli mučení a jeho následky jsou ohyzdny. Okem tělesným nevidíme nic krásného, nic, co bychom milovali; ale okem duchovým vidíme krásu spravedlnosti, kterou milujeme. Není-li tedy krása duchová skutečná? Nevzněcuje-li krása duchová v nás lásku? Nevyniká-li krása duchová znamenitě nad krásu tělesnou? Není-li láska ke kráse duchové mnohem větší a výbornější než láska ke kráse tělesné? Tentýž mudrc praví ve svém spise o hudbě: Je-li pak možno, abychom milovali, co není krásným? Ovšem jsou lidé, kteří se zdají milovati věci ohyzdné — Řekové je zovou saprofiloi; — než není, co milují, naprosto ohyzdné, nýbrž krásné na stupni nízkém. Neboť patrno jest, že nikdo nemiluje věcí, jejichž ohyzdnost probouzí ošklivost. *i*) Bůh, bytost svrchovaně krásná a proto lásky nejhodnější, jest veleben od mudrců pohanských, na př. od Plotina. *k*) Týž Bůh jest veleben v Písmě sv., od sv. otců, od svatých církve katolické, a je také skutečně nejvroucněji milován pro krásu svrchovanou.

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

II. Důkaz ze zřejmosti vniterné.

A. Ze skutečné srovnalosti věci krásné s duchem rozumným.

a) O bytostech duchových.

Krása ducha lidského záleží ve ctnosti a moudrosti, poznání pravdy jest ozdobou jeho. Všecky jeho výbornosti ethické a intellektuálné jeví se býti konkretným uskutečněním věčných norem ethické a intellektuálné činnosti, norem v každém duchu rozumném uložených, živým výrazem zákonů, ve kterých podstatně záleží rozumnost, ovocem semene od Stvořitele v srdci lidském zasetého, projevem záře, jež od Boha vycházejíc každého ducha

rozumného osvěcuje. Každý dobře ví a cítí, že jest ctnost a čin mravně dobrý rozumný, nepravost a hřích nerozumný. Proto jest skutečná a dokonalá srovnalost mezi krásou bytostí duchových a přirozeností rozumného ducha, který tuto krásu pozoruje. Proto právem píše Cicero, že krásné jest, co s vysokou důstojností člověka se srovnává a s přednostmi jeho přirozenosti, kterými se liší od ostatních živočichů.

b) O věcech tělesných.

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

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

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

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

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

To vše znamená skutečnou srovnalost těles s duchem rozumným.

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

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

d) Barva každá jest krásná, také bílá; krásné jest světlo nelomené. Světlo jest jaksi netělesné, duchové, ideálné, jest ryzí, čisté, jest jasné, zářivé, jemné, rychle se pohybující, proto jest obrazem vlastností duše lidské. Pravda se zove světlo; dobří lidé jsou dítkami světla; zlí lidé jsou dítkami temnosti; výkony ctnosti jsou díla světla, výkony nepravosti díla temnosti. O Bohu pak čteme: Bůh jest světlo a temnoty není v Něm. Barvám, různým zjevům a prvkům jednoho a téhož světla čistého příslušejí tytéž vlastnosti, ovšem každé tak, jak vyžaduje její povaha; proto jsou krásny, odpovídá-li každá věc své idei, svému místu ve stupnici barev. A jako svělo představuje ducha nad hmotu povýšeného, čistého, živého, opatřeného všemi výbornostmi ethickými a intelektuálnými: tak opět jsou jednotlivé barvy symboly jednotlivých výborností duchových, ethických a intellektuálných. Tato srovnalost s duchem rozumným ještě více vyniká, jsou-li různé barvy na jednom předmětu spojeny.

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

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

c) O celém člověku.

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

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

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

Jestliže krása bytosti duchové a krása věci tělesné spočívají ve skutečné srovnalosti s duchem rozumným, musí také krása lidská, která v sobě drží krásu duchovou a krásu tělesnou, spočívati ve skutečné srovnalosti s duchem rozumným.

B. Ze skutečné srovnalosti věci krásné s bytností Boží.

Stručně zní tento důkaz takto:

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

Rozviňme tento důkaz.

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

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

Dokažme nyní dolejší návěsť.

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

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

Tedy jsou věci krásné jako krásné předmětem lásky vlastní.

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

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

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

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

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

Origines: Duše lidská jest neobyčejně, podivuhodně krásná. Neboť Bůh pravil, když ji stvořiti zamýšlel: Učiňme člověka podle obrazu a podobenství Svého. Co jest krásnější nad ten obraz, podivuhodnější nad tu krásu?

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

Věcná definice krásy.

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

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

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

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

Kterým bytcům přísluší krása?

Rozdělení věcí krásných.

Pojem krásy jest transcendentní, jelikož platí o všem, co jest, co jest dokonalé, co jest jedno, co jest pravdivo, co jest dobro. Jsou-li pojmy: bytec, dokonalé, jedno, pravdivo, dobro transcendentní, musí také pojem krásného, jenž je všecky v sobě drží, býti transcendentní. Proto všecko, co jest, co jest dokonalé, jedno, pravdivo, dobro, jest krásno. Než v užším smysle zove se krásným, co vyniká svou bytností, dokonalostí, jednotou, pravdou a dobrotou. Také ozřejmí rozsah věcí krásných jasněji výkladem protivy krásy, ohyzdnosti.

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

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

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

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

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

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

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

Krása stvořená a krása nestvořená.

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

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

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

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

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

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

4. Krása řádu animálného vyniká nad krásu řádu vegetativného.

5. Krása řádu vegetativného vyniká nad krásu řádu anorganického.

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

1. Bůh zjevuje Svou krásu, mocnost a moudrost, spravedlnost a dobrotivost v celé přírodě a jejím zachování, ve světě, souboru přirozeného řádu, a v jeho dějinách. Mojžíš napsal podle řeckého textu: A viděl Bůh všecko, cožkoli učinil, a bylo velice krásné. Řekové nazývali svět pro jeho krásu kosmos a Římané mundus. Platon napsal v rozmluvě Timaios: Původce světa byl dobrý; než dobrý jest dalek všeliké závisti. Proto chtěl, aby všecko bylo jemu co nejpodobnější. Nebylo možno, aby Bůh nevýslovně dobrý něco jiného učinil, než nejkrásnější. Proto stvořil ve světě dílo nesmírné krásy a dobroty. V Engelově publikaci „Der Traum des Galilei" mluví ke Galileovi duch Koperníkův takto: „Hranice tvých smyslů nejsou hranicemi světa, ačkoli z neuvěřitelných vzdáleností množství sluncí k tobě světlo vysílá; ještě mnohá jiná slunce září v nekonečném éteru, tebou nepozorovaná. Kdekoli jsou dráhy možné, tu krouží tělesa světová. A všude panuje i v nejmenším atomu nezrušitelný pořádek; zákony upravují harmonii okouzlující." Krásu světa, jejíž původce jest Bůh, líčí

také Göthe ve Faustu (Prolog im Himmel). Než není potřebí dalších dokladů; kdo má zdravý rozum a čisté srdce, cítí více, než básníci dovedou slovy vyjádřiti. Než nestačí pozorovati jednotlivé části světa. Chceme-li si učiniti dokonalý obraz o kráse světa, musíme si představiti svět jako celek, v prostoru a čase rozložený, od Boha všemohoucího a nejmoudřejšího netoliko stvořený, ale také zachovávaný a řízený. Není však viditelný svět toliko dílem lásky Boží, ale také památníkem trestající spravedlnosti Boží, jelikož následky prvotního hříchu postihly také naši zemi. Toužebně tedy, jak dí sv. Pavel, dychtí příroda po dni, kdy zjevnými se stanou synové Boží. Neboť také ona podlehla nechtíc marnosti, ale tak, že jest jí souzeno, aby jedenkráte vysvobozena byla ze služebnosti porušení; ale posavade lká příroda a jaksi pracuje ku porodu. Než i tento stav přírody svědčí o kráse Boží, ke které naleží spravedlnost a slitování. Posléze krása světa není sama sobě účelem, jelikož nás povznáší ku poznání a požívání krásy Boží.

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

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

Kdo požívá krásy?

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

Člověk jsa přirozenosti smyslně duchové bezprostředně požívá krásy tělesné, prostředně krásy duchové. Pouhý duch dobrý stvořený požívá podle své přirozenosti krásy duchové; než ku pravdě se podobá, že ač nemá smyslů, přece požívá krásy tělesné, jelikož pouhý duch vyniká nad člověka, jelikož tvor vynikající má všecky dokonalosti tvora, nad kterého vyniká, kromě dokonalostí sobě specificky příslušných, a jelikož požívati krásy tělesné jest dokonalost. Pouhý duch stvořený, dobrovolně z dobrého zlým se stavší, ač má nadsmyslnou mohutnost poznávací a snaživou, přece krásy nepožívá, jelikož jich zle užívá. Pouhý duch nestvořený, Bůh požívá veškeré krásy nejdokonaleji, jelikož nejdokonaleji všecko poznává a na všem dobrém má zalíbení nejdokonalejší; požívá krásy stvořené a Své krásy svrchované, kterou má od Sebe a kterou jest On sám.

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

Původ, vzor a účel krásy.

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

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

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

Přidružené účastenství na vytváření krásy stvořené má tvorstvo. Neboť tvor, rozumu postrádající, podle

zákonů, od Boha stanovených nutně působí, od Boha, příčiny první a spolupůsobící jest zachováván a podporován a tak krásu vytváří. Člověk pak, ač v jisté příčině prokazuje působení tvora, rozumu postrádajícího, přece jako člověk, od Boha rozumem a svobodnou vůlí obdařený, rozumně a svobodně krásu svou a krásu jiných tvorů vytváří podle svých idejí, ideám Božím podobných, podle vzoru Božího, podle zákonů fysických, logických a ethických a s pomocí Boží, a jako umělec napodobuje Boha, umělce svrchovaného. O umění lidském jedná aesthetika.

Nepravdivé názory o kráse.

Nepravdivé názory o kráse jsou tyto:

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

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

Sensualismus anebo epikureismus jest hrobem všeliké krásy, také nadpřirozené, křesťanské, a snižuje člověka pod zvíře; jest totožný s materialismem.

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

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

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

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

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

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

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

Než má sice pantheista pravdu, že Bůh jest krásný, ale neprávě bytnost Boží a poměr světa k Bohu chápaje, bloudí, řka, že Bůh jest krásný, pokud se vyvinuje a světem se stává. Bůh jest krásný sám o sobě, svrchovaně, sám od sebe, dokonale, nutností naprostou, skutečností naprostou, dostatečností naprostou. Krása bytostí stvořených jest konečná, vztažná, podmínečná, částečně skutečná, na

kráse Boží účastenství mající. Také jsme slyšeli, že není jenom smyslný jedinec krásný. O poměru mezi ideou a věcí krásnou uslyšíme.

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

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

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

Než formy nemají při kráse platnosti základní a naprosté. Hlavně a především jest předmět krásným svými dokonalostmi, svým obsahem, svou vniternou dobrotou. Je-li bytost ve své vniterné dobrotě naprosto jednoduchá, jest naprosto krásná, všeliké formy prostá; pakli při své jednotě sestává z částí, znamenáme v ní formy, jež krasověda blíže vyšetřuje.

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

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

Shaftesbury nazývá krásu jednotou v množství a rozmanitosti.

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

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

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

9. Mlhavý idealismus podkládá krásným zjevům ideje o Bohu, duši a světu, o kterých praví Kant, že nevíme, zdali jim odpovídají věci. Proto náležejí ideje mlhavého

idealismu k říši, která ve skutečnosti nebytuje; jsou to stíny, sny, pouhé a prázdné mlžiny, předměty fantasie, nikoli také rozumu a vůle.

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

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

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

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

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

12. Atheismus vymítá Boha nejen z říše pravdy a dobra, nýbrž také z říše krásy. Důsledně tak činí; neboť není-li Boha v říši pravdy a dobra, nemůže býti ani v říši krásy, která předpokládá říši pravdy a dobra. Zároveň však velebí zlého ducha, jenž se protiví Bohu, v básních a dílech satanových, jež se považují za krásná.

Než filosofie křesťanská dokazuje, že jest Bůh krása sama, absolutní, svrchovaná, že jest původem, vzorem a účelem krásy stvořené, aesthetické, že satan a vše satanské jest nejohyzdnější karikatura krásy. Carducci v 19. stol. velebil básní satana.

A tu shledáváme třetí pro krasovědu neblahý následek atheismu. Neuznává-li se jsoucnost pravého Boha, zbožňuje se buď příroda, buď člověk, buď satan; proto vládne v krasovědě buď naturalismus, buď humanismus, buď satanismus.

Ohyzdnost.

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

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

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

Je tedy věc ohyzdná:

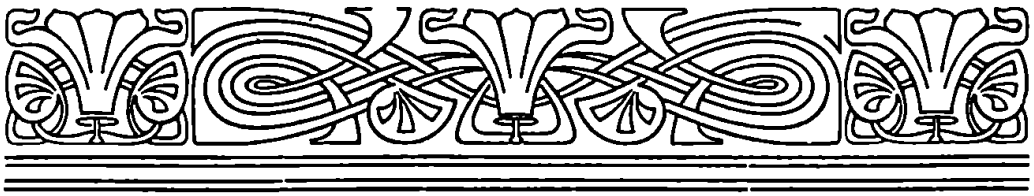
1. je-li její bytnost sama o sobě nedokonalá;
2. není-li v ní jednoty ani pořádku;
3. odporuje-li pravdě;
4. odporuje-li dobrotě;
5. odporuje-li povaze ducha rozumného:
6. není-li způsobilá probuditi lásku vlastní;
7. není-li způsobilá býti předmětem rozkoše duchové.

Mnohé nepravdivé názory o kráse činí z krásy ohyzdnost a z ohyzdnosti krásu. Ohyzdností jest zajisté krása sensualistická, materialistická, naturalistická, atheistická, pantheistická, čiře formalistická, čiře realistická, mlhavě idealistická, liberalistická a proti-ethicistická.

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

---

b) AESTHETIKA OBECNÁ.



Co jest aesthetika?

Kdežto jednajíce o kráse obecné, jsme zamítli název „aesthetika", můžeme jeho užíti, jednajíce o krásném umění lidském, jehož výtvory působí nejprve na naše smysly, aby v době druhé byly rozumem poznány.

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

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

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

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

Aesthetika se dělí na obecnou a zvláštní; ona jedná o tom, co jest uměním společno, tato přihlíží k tomu, co

jest jednotlivým uměním vlastní. Mluviti budeme nyní o aesthetice obecné.

Co jest umění?

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

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

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

Psychologie podkladem umění.

Člověk umělec a jeho dílo umělecké mají podkladem psychologii.

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

Smyslné mohutnosti poznávací jsou: *a*) patero zevnějších smyslů: hmat čili zevnější smysl pocitný, kterým poznáváme, pociťujeme jsoucnost a stav těles, mimo nás jsoucích, jejich odporem a teplotou, chuť, čich, sluch a zrak; *b*) patero vniterných smyslů: vniterný smysl pocitný, kterým poznáváme, pociťujeme jsoucnost a stav svého těla, zvláště pohyby svalové, smysl povšechný, ve kterém se sbíhají zevnější dojmy smyslné, fantasie, kterou nejen dojmy ze-

vnější se podržují a vybavují, ale obrazy se tvoří, smyslná soudnost, která se jeví v instinktu, paměť smyslná; c) smyslná mohutnost snaživá.

Nadsmyslná mohutnost poznávací jest rozum, snaživá vůle.

Obraťme tyto mohutnosti k umění.

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

Mezi mohutnostmi smyslnými nemají smyslové nižší: chuť a čich pro umění skoro žádné ceny, jelikož s mohutností vegetativnou zjednávají nejnutnějších podmínek životních; mohutnost pak pohybná slouží mohutnosti snaživé jako nástroj. Ale hmat schopen jest dokonalosti, která se blíží k umění. Sám sice o sobě slouží životu organickému, jako chuť a čich; ale jsou-li vyšší smyslové nedostatečni, jest duchem lidským zdokonalován, takže mu slouží ku poznání forem věcí a jistých vlastností jejich a k dosažení vyšších poznatků. Od hmatu a vniterného smyslu pocitového počíná duch lidský učiti se prostoru, kteréžto poznání jest základem umění výtvarných. Než dokonalého poznání prostoru dostává se duchu lidskému od zraku. Proto musí umělec dbáti zákonů, jimiž nazírání prostoru jest řízeno, jakož i klamů, jimž oko jest podrobeno. A jako výtvarné umění spočívá na zákonech optických, tak opět nemůže theorie hudby postrádati znalosti výzkumů akustických. Zrak a sluch nejochotněji a nejvydatněji sloužíce duchu, jsou povznášeny k vyšší činnosti, takže vedeny rozumem všímají si předmětů, ke kterým jest zvíře lhostejno. Nejsou však oba tyto vyšší smysly pro umění stejně důležity. Přednost přísluší před sluchem zraku, jenž duchu slouží k rozsáhlejšímu a určitějšímu poznání věcí; neboť ačkoli

tón vychází z nitra bytosti živé a nitro projevuje, přece nás poučuje zrak o formě, barvě a pohybu a odhaluje nám netoliko krásu, ale také činnosti. Umění tedy výtvarné mluví srozumitelněji než hudba; jejich dojem jest sice slabší, ale ducha plnější, ačkoli hudba nedostatek, jímž trpí, nahrazuje s řečí se spojujíc. V řeči stává se tón nejlepším prostředkem sdílnosti, ne sice sám sebou, ale významem, který duchem jest s ním spojen. Proto převyšuje básnictví ostatní umění duchovou významností. Ještě jednu přednost, pro umění důležitou, má zrak před sluchem. Nazíráním chápeme předměty určitěji a živěji, než vypravováním; proto jsou mnohé věci, jež od vypravujícího slyšíme, snesitelny, kdežto bychom se od nich odvrátili, kdybychom je viděli. Proto nedovoluje Horác, aby Medea před očima diváků své dítky vraždila. Chybil tedy Shakespeare, jenž dovoluje Cornwalovi na jevišti oslepiti Glostera. Často však spojuje se v umění působení zraku s působením sluchu svorně a zdárně, a sice v umění dramatickém.

Uvažme nyní, kterak souvisejí smyslové vniterní s uměním.

Vniterným smyslem pocitným pociťuje umělec pohyby svalové, kterých jest potřebí ku vytvoření díla uměleckého. Pocity svalové se druží ku pohybům svalovým a vybavení oněh slouží ku vykonání těchto. Proto pocity svalové pomáhají umělci při díle uměleckém. Také pociťujeme vniterným smyslem pocitným stav buď příjemný nebo nepříjemný, ve kterém jest tělo naše následkem přiměřeného nebo nepřiměřeného života vegetativného a sensitivného. Dílo umělecké má působiti příjemný stav těla. Proto má zkoumati umělec, jaký stav v jeho těle působí jeho dílo; neboť ze sebe může souditi na toho, kdo jeho dílo pozoruje.

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

Nejdůležitější jest pro umění třetí smysl vniterný, fantasie, která tvoří smyslné obrazy, aby se v nich jevila umělecká idea, jež jest povahy duchové, nadsmyslné. Fantasie uchovává zevnější dojmy a doplňuje smysl povšechný, jenž vždy vyžaduje skutečnou přítomnost věcí. Obnovuje-li toliko obrazy dříve přijaté, zove se reproduktivnou. Produktivná činnost její nezná mezí a jest podmínkou práce umělecké, která k ideji přičiňuje příslušnou tělesnou po-

stavu, smyslům přístupnou. K činnosti jest fantasie pobádána buď mohutností snaživou, buď popudem fysickým nebo fysiologickým, anebo vjemem nebo představou, jež podle zákonů sdružení představ souvisí s představou dřívější. Činnost fantasie jest podporována činností paměti.

Instinktivného poznání, jež se děje smyslnou soudností, nelze si nevšímati při umění. Jím soudí zvíře smyslně, ne logicky, o účelnosti jistých činností a bývá tímto soudem pobádáno (instinguitur) ku příslušným výkonům, i když není k tomu příjemně dojato. Na takovém instinktu jest založen jakýsi umělecký pud zvířat. Nelze zvířatům vlastniti pravé umění, jelikož účelnost a krása jejich děl nevychází z uvědomněného vztahu prostředků k účelu, nýbrž z obecného poznání, že jejich práce jest přirozeně přiměřena, a z přírodního pudu; rozum je vede, ne však jejich, poněvadž ho nemají, ale Stvořitelův. Bůh jest veliký umělec, jenž v životě zvířecím tvoří nástroji živými, jako člověk umělec nástroji neživými. Ani člověk nemůže se vymknouti z rukou Božského umělce; při mnohých výkonech, jež se odnášejí k jeho blahu tělesnému a společenskému, instinktem jest veden rychleji a jistěji, než svým rozumem. Instinktové náklonnosti přirozeně oznamují často již záhy budoucího mistra v umění.

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

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

zvířat a o absolutném, jež všecko, co jest, oduševňuje, a který umělce svádí na bludné, škodlivé cesty.

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

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

Nyní uvažme mohutnosti duchové, rozum a vůli.

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

Poznání sice duchové, rozumové předpokládá poznání smyslné a jest jím podmíněno; ale ve všech příčinách je převyšuje, jelikož chápe: obecné, netoliko jedinečné, nadsmyslné, netoliko hmotné, daleký obor přísné vědy, netoliko předměty tělových orgánů se dotýkající, říši možnosti a nemožnosti, netoliko skutečnost, příčiny, účely a vztahy věci, netoliko jejich jsoucnost a působnost. Ano duch sebe a svou činnost chápe, a své myšlení činí předmětem svého myšlení. Neuznává-li umělec nehmotné povahy ducha a podstatného rozdílu činnosti duchové od činnosti smyslné, klesá v oboru aesthetickém do bludů theoretických a praktických. Materialismus, sensualismus a jednostranný formalismus umělecké theorie všímají si toliko toho, co jest v uměleckém díle smyslné a zevnější, opomíjejíce duši oživující, ideu; veškerá váha spočívá na smysiné kráse, na tělesnosti přírodě úplně odpovídající, na mase a krvi, ale zapomíná se na výraz duchový, na šlechetný význam obličeje, na mravné a zbožné pohnuthy zevnějšího činu; posléze jest nahota postavy tělesné nejkrásnější formou, láska pohlavní nejušlechtilejší pohnutkou, dráždění smyslů nejvyšším požitkem.

Duchu po vyšších poznatcích bažícímu, nestačí skutečnost smyslná, pokud jest taková; formu věcí musí pokládati za výraz hlubšího nitra, svět nazíraný za zrcadlo, v němž se odráží vyšší svět duchový. Je tedy ozářená skutečnost hlavním předmětem umění; holá pravda přírodní anebo pokažená příroda má cenu jenom za jistých podmínek. Sluší se tedy, aby umělec se snažil výjev nějaký

z bohatého a rozsáhlého života duchového, mravního jednání a poměru náboženského vyjádřiti formami světa nazíraného přiměřeně aneb aspoň symbolicky. Věru nelze chváliti umělce, který veškeré nadání své a veškerou práci svou věnuje předmětům malicherným, všedním, z přírodního života smyslného vzatým.

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

Duch pracuje ve člověku mohutností nadsmyslnou různými směry; proto mluvíme o paměti nadsmyslné, rozumu spekulativném a praktickém atd. Praktický rozum převládá v umění udávaje cestu ku vykonání díla uměleckého. Nelze tedy práci rozumu praktického, který toliko virtuálně se liší od spekulativného a který náleží umělci, vlastniti jakémusi duchovému instinktu, kterým prý umělec nejsa si toho vědom dílo umělecké vykonává, ani umělecké inspiraci, ve které prý umělci vnuká vykonání díla duch,

jenž umělci jest prý naprosto nepovědom. Tento pantheistický názor aesthetiků, na př. Ed. z Hartmannů, není ani vědecký, jelikož co jest zřejmo, dílo umělecké, vykládá příčinou tajemnou, které není umělec si vědom, duchem pantheistickým, jenž umělci tajně vnuká vykonání díla účelného, podivuhodného.

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

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

Mysl, ve které se soustřeďují obě snaživosti, úzce souvisí s činností uměleckou, díla tvořící, jež uspokojují harmonicky ducha a smysl, a člověka naplňují radostí a obdivem. Netoliko rozum a fantasie, ale také mysl činí umělce tím, čím chce a má býti. Jelikož nálady mysli čili city ve smysle užším bývají často temny a nedají se řečí pojmo-

vou dokonale vyjádřiti, trpí také dílo umělecké jakousi temnotou.

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

Vniterný vztah umění k životu lidskému, k Bohu a ku přírodě.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Posléze pozorujme vztah umění ku přírodě. Umění lidské se opírá ve mnohé příčině o přírodu, díla krásná tvořící, a ji napodobuje; neboť člověk umělec vtiskuje hmotě určitou formu, an pozoruje vzor, který jest buď mimo něj, tedy ve přírodě anebo v něm. V tom, co může býti učiněno člověkem a přírodou, napodobuje člověk přírodu. Neboť mají oba tentýž účel; člověk tedy se snaží působiti jako příroda, příroda pak sama by tvořila jako člověk umělec, kdyby ji byl Stvořitel k tomu určil. Než nenapodobuje člověk toliko přírodu, jelikož tvoří díla podle vzoru, který jest v jeho duchu, a ne ve přírodě; a když napodobuje, nenapodobuje otrocky, jelikož nad ni se povznáší svým duchem. Člověk, i když svobodně se povznáší nad přírodu, přece závislým trvá na jejích zákonech nutných. Jako příroda vyjadřuje v díle přírodním ideu a vůli Boží, tak opět umění vyjadřuje ideu a úmysl umělce člověka.

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

Vztah umění ku mravnosti.

Vztah umění ku mravnosti jest vyjádřen těmito zásadami:

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

2. Mravně užívati svého umění nelze bez mravní povahy.

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

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

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

6. Je-li dílo umělecké, pokud jest celé, škodlivo, nenáleží ku pravému umění, jelikož pravé umění jest řízeno

rozumnými pravidly a jelikož rozum zakazuje dílo samo sebou škodlivé.

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

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

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

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

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

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

Idea umělecká.

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

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

mezi sebou různým. Jelikož ideje spekulativné a praktické vycházejí od rozumu věcně totožného, spojují se mezi sebou, jedny předcházejí druhým, jedny druhé provázejí.

Jaký jest rozdíl ve příčině idejí mezi Bohem a člověkem? V Bohu jsou od věčnosti a beze změny všecky ideje jak spekulativné tak praktické, ony, pokud Bůh zná všecko, co může býti poznáno, tyto, pokud jest stvořitelem všech věcí skutečných a pokud může i jiné věci, možné neukončitelně tvořiti. O vzniku idejí Božích nelze mluviti, jelikož jsou v něm od věčnosti hotovy a beze změny. Aniž se liší od Jeho bytnosti. Ideje Boží jsou bytností Boží samou, pokud může býti ve věcech konečných neukončitelně napodobena; bytnost Boží, pokud jest sama o sobě, a bytnost Boží, pokud může býti věcmi konečnými napodobena, neliší se jedna od druhé věcně; v Bohu jest jedna idea a touto ideou jest Bůh sám, jelikož Jemu přísluší absolutní jednoduchost. Ale od věcí, jež Bůh podle Svých idejí praktických vědom, svoboden a mocen stvořil, liší se Bůh věcně; Bůh není těmi věcmi a ty věci nejsou Bohem. Bůh jest sice věcí stvořených stvořitelem, zachovatelem, spolupůsobitelem a ředitelem: než dal jim také tu schopnost, aby samy sebe zachovaly, samy byly činnými jako druhotní, pravé příčiny, by samy k cíli se braly. A k těmto věcem náleží také člověk. Člověk si tvoří ideje v počtu omezeném, v čase, ne beze změny, svými mohutnostmi, od bytnosti věcné rozdílnými a pomocí věcí, jež jsou smyslům jeho přístupny; tyto ideje jsou případky jeho bytnosti, nejsou jeho bytností samou.

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

Tomuto idealismu konkretnímu se protiví idealismus abstraktní, zaměňující abstraktní pojem za ideu konkretní, jenž nesmiřuje ideu se skutečností, jelikož ona trvá ve své obecnosti, tato však jest jedinečnou. Věci přírodní anebo díla umělecká nejsou nikterak uskutečněním ideje, nýbrž obsahují to, čeho idea postrádá, určitost jedinečnou. Proto jest idealismus abstraktní, jemuž jsou oddáni pantheisté, nepravdiv. Pantheista Schelling si pomáhá jednak

tím, že mluví o vymyšleném zkaleném zdání smyslovém, jednak tím, že oddělení jedinečného od obecného přenáší do transcendentní říše idejí anebo pra-ideje; pra-ideu nazývá Bohem, avšak nemyslí Boha osobního, nemluví o něm dosti jasně. Pravá krása nalézá prý se za skutečností, která sama jest prý toliko nedokonalou odlikou krásy pravé. Později však opakem shledával krásu toliko ve skutečném omezení ideje absolutní. V tomto případě se zbožňuje krásný předmět, ve kterém absolutní, božství se vtěluje, takže Schelling skutečně nazývá díla umělecká „bohy", kdežto v prvém případě skutečná krása se požívá za zdání. Oba případy sobě odporující musí pokládati za nepravdivé ten, kdo má zdravý rozum a nechce jeho býti zbaven. K takovým koncům přichází abstraktní idealismus Schellinga a jiných pantheistů aesthetiků.

Krása v umění krásném.

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

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

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

Různé tvary krásy v umění krásném.

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

Odtud patrno, že vznešenost nelze přivlastniti činům a povahám morálně špatným, zoufalosti, sebevraždě, vzpouře proti Bohu a jiným ohromným zločinům. Neprávem přivlastňují Schiller, Vischer a jiní vznešenost takovým předmětům.

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

3. Něžnost má se ke kráse jako druh k rodu. Přídavek, jenž činí krásu něžností, záleží v tom, že předmět krásný jest způsobilý, aby ukájel jednu nebo více nám vrozených náklonností povahy duchově sociální, jež v nás probouzejí touhu po cti, vážnosti, lásce, přednosti před jinými, požívání důvěry. Nejprve a ve smyslu vlastním ukájejí v nás takové náklonnosti osoby svou veselostí obavy prostou a tichou, líbezným úsměvem, nelíčenou pokorou, skromností, vlastní ceny nevědomou, chováním, ve kterém se jeví srdce čisté, upřímné, nesobecké, blahovolné, nevinností bezbrannou, od nás ochrany a pomoci očekáva-

jící, zármutkem, naši soustrast, útěchu a pomoc vyžadujícím. Personifikujíce mluvíme symbolicky o něžnosti zvířat, rostlin, zjevů neorganické přírody. Předmět něžný, pokud jest obecně krásný, působí nám rozkoš, vyplývající z lásky vlastní, pokud jest něžný, rozkoš, vyplývající z lásky nevlastní, sobecké, tedy rozkoš dvojí; proto dojímá srdce naše dvojím kouzlem.

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

5. Naivnost, ovoce nápadné přirozenosti, jeví se u člověka, jenž jest správným citem nadán, umělostí a přetvářkou, nuceností a ješitností není pokažen. Vyznamenává se nelíčeností a srdečností v myšlení, mluvení a jednání, která s přirozeností lidskou se shoduje a které se protiví, co jest libovolné, anebo zevně naučené. Vládne myšlením, výrazem, citem, mravem, chováním a jednáním. Pokračující zjemňování života a vzdělanosti nepřeje naivnosti. Než přílišná zjemnělost a pachtění se po novotách probouzí opět zalíbení na přednostech života prostého, nevinného a spokojeného, na naivnosti. Prostosrdečnost, otevřenost a dobromyslnost naivní se nám líbí, ne proto, že odporuje obvyklému, příliš zjemnělému způsobu, ale proto, že jest v právu, tento však způsob v neprávu, že vychází z nitra nezkaženého. Neboť zalíbení na naivnosti jest podmíněno morální povahou osoby naivní celou, ačkoli naivnost se jeví často jenom některými rysy; z těchto rysů soudíme na jiné dobré vlastnosti a odpouštíme chybičky méně důležité, jichž příčinou jest přirozená samoláska.

6. Důstojnost odporučuje se naší pozornosti, daleka jsouc pýchy a hrdosti; na vyšším stupni jest výsost a majestátnost. Důstojnost, druh vznešenosti, sluší osobě vysoce postavené, důležitý úřad zastávající. Předpokládá vniternou cenu osoby, jež zevně se prokazuje měrou značnou, a vyžaduje vážný klid, ale ne ztrnulost, v řeči a v chůzi, v jednání a chování všelikého druhu, jakož i pevný,

šlechetný, sebevědomý důsledný charakter. Jest prosta malichernosti, nedbalosti, ukvapenosti a sprosté obyčejnosti.

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

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

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

10. Pathetičnost přísluší krásnému předmětu duchově smyslnému, jenž hluboko do srdce vniká, jako dojemnost. Kdežto však dojemnost podržuje přijatý dojem v srdci, až jemu slzy zjednají první projev, nutká pathos k důrazné sdílnosti. Při pathosu musí ovšem, má-li pravá krása na jevo vyjíti, kromě utrpení býti vyjádřena také velikost duše, s utrpením bojující. Při falešném pathosu se představuje patheticky předmět bezvýznamný, anebo postrádá představení pravého citu anebo trpí chorobnou přepjatostí citu.

11. Novost, řídkost a podivuhodnost pravdy dodává zvláštní vnady dílu uměleckému. Proč a pokud musí býti dílo umělecké pravdivo, slyšeli jsme ve krasovědě a ještě uslyšíme v aesthetice. Poznáním pravdy ukájí se

naše vrozená touha po poznání; kteréžto ukojení se jeví rozkoší, radostí. Této rozkoše si nevšímáme, nepředstavuje-li se nám pravda, vynikající důležitostí, jasností, názorností. Ve příčině aesthetické vynikají pravdy praktické nad theoretické, jelikož mysl více rozněcují a řídíce život morálný, větší rozkoš připravují. Posléze zvyšuje novost, řídkost a podivuhodnost pravdy naši rozkoš, jak z přirozenosti lidské patrně vysvítá.

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

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

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

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

Příčiny smyslně duchového účinku krásy umělecké.

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

1. První příčinou smyslně duchového účinku krásy jest příjemnost t. j. smyslná záliba, která se jeví smyslnou vnadou a rozkoší. Na ní však umění nepřestává, nýbrž podrobuje ji vyššímu účelu a užívá jí ku vyjádření a odporučení duchové stránky díla uměleckého. Příjemnost pří-

sluší předmětům smyslu vniterného anebo dvou vyšších smyslů zevnějších: zraku a sluchu; k těmto smyslům může býti přibrán hmat, který by pěknou postavu těles zkoušel anebo napodobil. Co jest příjemné, stává se krásným skrze rozum, jenž smysly poutá, aby déle a důkladněji předměty zkoumaly, jenž je chrání před smyslnou žádostí po předmětech; tak připravují smyslové poznání předmětů duchové, jež se děje rozumem, a aesthetické požívání předmětů duchové, jež se děje vůlí. Než mírně musí býti v umění upotřebena smyslná příjemnost. Neboť špatné jest dílo umělecké, ve kterém nic nezbývá, odmyslíme-li to, co dráždí smysly. Smyslná příjemnost je toliko prostředkem ke znázornění a odporučení toho, co smyslu jest nepřístupno; za tou příčinou musí souviseti s duchovým obsahem. Posléze musí se umělec varovati, aby vnady smyslné nedráždily, nesváděly přirozenost lidskou ke hříchu.

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

3. Třetí příčinou jest viditelná forma a její poměry. Forma jest povahy hrubě smyslné měrou menší než vnada smyslné příjemnosti a snadno se stává aesthetickou. Pokud jest povahy smyslné, udílí dílu uměleckému

něco příjemnosti; než mnoho této vnady nemá sama pro sebe potřebí. Ceny se jí dostává od ducha, jenž se musí v ní jeviti. Proto se nám forma nelíbí, nepoznáváme-li z ní princip, který ji tvoří. Nestačí toliko věděti, že takový princip jest; tento princip musí se jeviti, musí se přizpůsobiti pozorujícímu, má-li na něj aestheticky působiti. Nesmí ovšem přiměřené světlo scházeti, má-li forma snadno a určitě býti pochopena. Smyslné zalíbení na pouhé formě záleží na přirozené a příjemné činnosti smyslů, formu po částech chápajících, a na účastenství, jaké mají smyslové na zalíbení duchovém; forma zaměstnává smysl a ducha, takže zalíbení přechází z ducha na smysl.

Duchový princip, kterým se tvoří forma viditelná, jest pravidelnost; neboť duch rozumový vtiskuje vždy svému dílu pečeť vědomého úmyslu, an tvoří podle jistého záměru. Na nejnižším stupni jest duch lidský pilen jednoduchosti; na vyšším stupni přihlíží k rovnosti částí. Větší aesthetickou cenu má symetrie, ve které se spojují rovnost a protiva. Při rozmanitosti se vyskytují nové poměry, jež vládnou pravidelnou růzností; celek se rozdělí na více částí rovných nebo nerovných podle jistého zákona; pravidelnost jest rušena k vůli rozmanitosti odchylkou aestheticky cennou. Zvláště panuje v přírodě a umění zhusta zákon zlatého řezu, jenž jest vyjádřen formulí; $(a-x) : x = x : a$, anebo $x^2 + a x = a^2$. Posléze musí při rozmanitosti býti šetřeno uspořádanosti a jednoty.

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

Protiva krásy v umění.

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

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

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

K vůli charakteristice. Charakteristické jest, čím nějakou věc rozeznáváme od jiných podle rodu, druhu, individuality, co jest jasně pochopitelné a makavé, co podstatně určuje obsah věci, co věc před oči staví. Charakteristická krása jest spíše realistická, než ideální. Představováním krásy charakteristické může umělec ukázati svůj talent, své nadání pozorovací, svou dovednost uměleckou; proto není umělce, jenž by se zpěčoval v době příhodné vyhotoviti dílo charakteristické, zvláště nové, překvapující, napínající, zábavné. Dále tvoří umění díla individuálná, konkretní; než charakteristické jest konkretní, a lidé rádi konkretní díla posuzují. Proto nemůže umění charakterističnosti postrádati. Než charakteristické jsouc realistické, chová vedle krásného také nekrásné. Proto se vyskytuje v umění také nekrásné. Než záliba na charakteristickém nesmí býti přílišná, to jest taková, aby charakteristické bylo samo o sobě pokládáno za krásné a s krásným totožněno. Neboť kdyby charakteristické se krylo s krásným, musilo by všecko skutečné, jež se s charakteristickým kryje, beze všeho býti předmětem umělecké tvorby; tu by obsah byl pro dílo umělecké lhostejný, jenom když by byl charakteristický. Než ne všecko, co jest charakteristické, jest hodno zalíbení aesthetického, byť i bylo nové, sebe věrněji skutečnosti odpovídající, pravdivé. Co jest

aesthetické, povznáší nás nad skutečnost do říše idejí. Proto jest charakteristické podkladem, na kterém umělec dílo krásné buduje, není však tímto dílem samým. Charakteristické, jež jest samo sebou realistické, musí býti povzneseno do říše idejí, aby se stalo krásným.

Účel umění krásného. Samoúčelnost. Zásady kritiky díla krásného.

Umění, má-li býti krásné, musí každý svůj předmět podrobiti požadavkům krásy a jej tak upraviti, aby budil v pozorujícím zalíbení smyslně duchové; toť jest mu hlavně a především uloženo. Proto jest povinností krásného umění uděliti svému dílu cenu, dobrotu vniternou, jelikož bez vniterné ceny, dobroty nemůže býti krása, kterou má býti dílo proniknuto a o které má zevně svědčiti. A také skutečně hledáme v díle, jež chce býti za krásné považováno, značný obsah duchový, ideu. Kdežto umění řemeslné krášlí své dílo zevně nemajíc krásu hlavně a především na zřeteli, má umění krásné krásu hlavně a především na zřeteli, proniká své dílo krásou a povznáší se k duchové výši vědy; umění a věda patří k sobě, jelikož obě uspokojují duchové potřeby lidské bezprostředně, toliko prostředně se dotýkajíce obyčejných potřeb života zevnějšího.

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

Než kromě účelu nejbližšího, bezprostředného, vniterného může míti dílo umělecké a umělec také účely jiné, vzdálenější, prostředné, zevnější, které by ovšem účelu nejbližšímu, bezprostřednému, vniternému nepřekážely. Obojí účely jsou pospolu možny a jsou v životě lidském uznávány. A také jsou v umění krásném skutečny, jelikož jest umělec netoliko umělcem, ale také člověkem; jako člověk má a míti musí umělec účely vzdálenější, prostředné, zevnější. Umělec, který nepřestává býti, když dílo tvoří, člověkem rozumným a svobodnou vůli majícím, jest jako člověk podroben zákonu morálnímu, má povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu a proto má míti účelem vzdálenějším, prostředným, zevnějším slávu Boží, své vlastní blaho a blaho bližního,

ovšem blaho pravé, člověku jako člověku příslušné. Tento účel vyžaduje, aby krásné umění člověka ideálně, t. j. duchově čili theoreticky, morálně a nábožensky vzdělávalo, zdokonalovalo, povznášelo. Tento účel vyplývá z definice krásy; krásné jest sice virtuálně rozdílno od pravdivého a dobrého, ale věcně není. Proto souvisí krásné umění s pravdou a dobrotou a působí na rozum a svobodnou vůli pozorujícího. A netoliko nemusí tento zevnější účel umění překážeti a škoditi účelu vniternému, ale také může jemu prospívati, ano i prospíval a prospívá, jak uslyšíme.

Tomuto názoru o dvojím účelu umění odporují zastanci naprosté samoúčelnosti, naprosté svobody, nezávislosti na zevnějším vztahu, suverenity umění, zamítajíce vztah umění ku mravnosti a náboženství, ale připouštějíce jiné vztahy, na př. touhu po slávě, výživě. Volají takto: Umění jest úplně svobodné, není ničím vázáno; umělec nemá míti ničeho na zřeteli, leč krásu; krásné umění jest samo sobě účelem; kdo krásného umění užívá za jiným účelem, překáží volnému vzletu; umělecké dílo nemá býti prostředkem k dosažení účelu, jelikož samo k sobě směřuje; umělci přísluší svoboda bezohledná, jež se neohlíží po objektivné pravdě, mravnosti a náboženství, jež si dělá pravdu, mravnost a náboženství sama, byť i objektivně to bylo lží, nemravností a bezbožností; pouta účelnosti vrhají na umělce jho nedůstojné, otrocké. Soudíme-li podle liberálů, kteří neomezenou svobodu přivlastňují krásnému umění, nezávislost na pravdě, mravnosti a náboženství, má již pravdu, mravnost a náboženství, kdo má krásné umění; ten nepotřebuje ještě zvláštní pravdy, zvláštní mravnosti a zvláštního náboženství, jako ten potřebuje, kdo nemá nebo nepožívá krásného umění.

Názor o samoúčelnosti krásného umění jest nepravdiv.

Neboť 1. liberální aesthetikové, ke kterým patří na př. Ficker, Vischer, a liberální umělci, ke kterým patří na př. Göthe, Schiller, odporují svým názorem o samoúčelnosti krásného umění, který vznikl Lessingem a Kantem, veškeré minulosti, jež přivlastňuje krásnému umění také účel zevnější: vzdělávati lidstvo pravdou, mravností a náboženstvím. Horác potvrzuje všeobecné mínění svých souvěkovců, že národové doby předhistorické ctili v básnictví a hudbě nebeské mohutnosti, jež bohové umělcům udělili, aby jimi krotili nevázanost a divokou sílu kmenů, kteří téměř jako zvířata žili, a je proměnili v lidi, že od první doby, kdy krásná umění se objevila, jim byl ukládán účel, založiti a pěstovati život náboženský, mravně vzdělávati a ušlechťovati lidstvo. Tento názor se nezměnil. Také doba

historická, zvláště klassická pokládala za úkol krásných umění pěstovati náboženství a mravnost a tak pečovati o blaho lidstva. Abych uvedl příklady, zákonodárce Lykurg povolal do Sparty Thaleta, básníka a hudebníka, aby písněmi a melodiemi vštěpoval poslušnost, svornost, skromnost, mírnost. Pythagoras pokládal hudbu za prostředek ku velebení bohů, k čištění duše, k upokojení a mírnění citů, k uzdravení tělesnému. Timaios Lokriský píše: Umění musické a jeho vůdkyně, filosofie mají podle nařízení božího a lidského za účel působiti prospěšně na vniterný život lidský. Plato píše: Bohové nám nedali umění musické, abychom se kochali ve smyslné rozkoši, ale abychom harmonicky upravili své pudy a city, abychom svému citu vniternému zjednali harmonický souzvuk a krásu, kterých často postrádáme. Aristoteles píše: Účely umění musického jsou rozličné: slouží ku vzdělání mládeže, k čištění duše, k zábavě, k občerstvení; tragedii ukládá také účel zevnější: čistiti city, t. j. mravně šlechtiti. V Aristofanově komedii Žáby kárá Aischylos Euripida, že svými tragediemi pokazil mravy svých krajanů, a Euripides uznává, že je měl šlechtiti. Řečník Lykurgos praví: Homera považovali naši otcové za básníka tak šlechetného, že zákonem poroučeli, aby jeho básně byly zpívány vždy po pěti letech při slavnostech Panathenajských. A to právem. Neboť zákony nemohou vyučovati, mohou toliko přikazovati, co se má činiti; ale básníci působí na srdce lidská mocným vlivem. Podobně smýšleli Římané, když kvetla jejich literatura, jak dokazuje Horác, jenž na př. nazývá básníky chrámovými strážci ctnosti, jenž líčí, kterak básník učí dítky zbožnosti a ctnosti. Že aesthetikové a básníci, vedeni filosofií křesťanskou a náboženstvím křesťanským, samoúčelnosti krásného umění neholdují až po tu chvíli, netřeba dokazovati, je to dobře známo. Uvedeme toliko Leibnitze, jenž zemřel krátce před vznikem názoru o samoúčelnosti: „Proč čteme nebo slýcháme výklad historických událostí, ne-li, abychom obraz jejich do svého ducha přijali a jej podrželi? Než obrazy takto získané netoliko brzy vymizí, ale také nevymizí-li, pozbývají zřetelnosti a jasnosti. Proto musíme malířství a sochařství pokládati za velmi vzácný dar Boží. Neboť nám zjednávají obrazy trvalé, ve kterých netoliko krása se představuje, ale také zjevy se líčí určitě a živě; a pozorujíce tyto obrazy, obnovujeme ve své duši vniterné obrazy a vtiskujeme je hlouběji do duše, jako pečeť do vosku. Jestliže však výtvory umělecké mají tak prospěšné účinky, ve kterém jiném oboru máme více potřebí těchto umění užívati, než v onom, jehož obrazy mají

co nejvíce a co nejtrvaleji utkvíti v duši naší, v oboru, ve kterém se jedná o pěstování života náboženského a o velebení Boží? Vždyť přece, jak jsem již dříve dokázal, vychází na jevo cena a praktický význam každého umění a každé vědy tím, že slouží ku velebení Pána Boha."

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

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

4. Tuto zásadu o samoúčelnosti zavrhují obzvláště a rozhodně aesthetikové a umělci, kteří lnou ke zdravému, rozumu, filosofií křesťanskou a vírou katolickou ozářenému. Abych příkladu užil, jmenuji: Reichensperger, Rio, Führich, N. T. Gallucci, Jungmann S. J., Gietmann S. J., Sörensen S. J., Hübsch, Weber (Dreizenhnlinden), Schlegel, J. Fr. Overbeck, Achtermann, F. L. Stolberg atd. Názor jejich, který přihlíží v umění ku pravdě, mravnosti a náboženství, jest rozumný, nezvratný, ideálný, prospěšný, důstojný.

5. Je-li pravda, co říkají stoupenci samoúčelnosti, že umělec, který má zření k vyšším cílům a pracuje podle určitých účelů, dokazuje svou morální nehodnost a svou aesthetickou neschopnost, že pouto účelnosti podstatu krásného umění dusí a potlačuje: objevily se zajisté smutné stopy této nehodnosti a neschopnosti, tohoto dusení a potlačování v oboru krásných umění a jejich výkonů, kdykoli nějaká doba byla tak nešťastnou, že neznala moudrosti 18. a 19. stol. o samoúčelnosti. Než historie umění nás učí, že neznalost názoru o samoúčelnosti vytvořila díla krásná, kterým se divíme posud, na př. parthenon a propyleje

Athenské, chrám eleusinský, Zeus olympický, Pallas Athena Pheidiova, Iliada, Odyssea, zpěvy Pindarovy, tragedie Aischylovy, Sofoklovy, řeči Demosthenovy, vážné nápěvy dorické hudby; žalmy, kniha Jobova, proroctví Isaiášova, žalozpěvy Jeremiášovy, Divina Commedia, Parcival, Titurel, Stabat Mater, Dies irae, hymny sv. Ambrože a sv. Tomáše Akv., nápěvy sv. Řehoře Vel., skladby Palestrinovy, obrazy Giottovy, Angelikovy, Overbeckovy, Steinleovy, Veithovy, Führichovy, práce Orcagnovy, Achtermannovy, dramata Calderonova, řeči výtečných kazatelů křesťanských, chrámy křesťanské různého slohu, krásou a velebností vynikající atd.

6. Názor o samoúčelnosti krásného umění spočívá na důvodech, jež jsou vzaty z protikřesťanské filosofie a z nepřátelství proti náboženství křesťanskému, jakož i z posuzování zkušenosti a dějin lidských. Je-li pravda, mravnost a náboženství povahy čiře subjektivistické, proč by se jimi aesthetik a umělec vázal? Avšak filosofie křesťanská, aristotelicko-thomistická jest jediná pravdivá, filosofie pak protikřesťanská jest nepravdivá; náboženství křesťanské jest pravdivé, nepřátelství pak proti němu nespravedlivé a mravně zlé; zkušenost a dějiny lidské mluví proti samoúčelnosti a jsou od stoupenců samoúčelnosti falešně posuzovány. Proto jsou jejich důvody nepravdivy. Zvláště však uvažme tyto jejich důvody. Umělec prý jest poslušen, tvoře dílo umělecky krásné, vniterné nutnosti, neodolatelného pudu své přirozenosti a pracuje nevědom a instinktem pobádán. Tento důvod jest prapodivný. Neboť včela, mravenec, bobr jsou poslušni, tvoříce díla, vniterné nutnosti, neodolatelného pudu své přirozenosti, pracují nevědomi, instinktem pobádáni. Kdo pak bude se domnívati, že Homer a Pheidias, Dante a Achtermann svá díla vytvořili tak, jako tato zvířata? Dalším důvodem jest jim toto: Pouto účelu ničí svobodu a hru, podstatu krásného umění. Tento důvod jest opět prapodivný. Neboť stvoření díla umělecky krásného není hrou, ale vážnou prací. Svobodu pak umělcovu může ničiti toliko ten účel, kterého dosíci nelze výkonem značné ceny aesthetické; účel však který souvisí s pravdou, mravností a náboženstvím, nemusí ničiti svobodu umělcovu, jelikož každý člověk, také umělec jest stvořen a uschopněn pro pravdu, mravnost a náboženství. Posléze nazývá Schiller, aby samoúčelnost uhájil, tragedii, které se přivlastňuje zevnější účel, čištění citů, uměním, které není zcela svobodným. Také vyšší výmluvnosti a architektuře, jimž nikdo nemůže upříti účel zevnější, nepřivlastňují Ficker a Krug název krásného umění a nazývají je relativně krás-

nými, napolo svobodnými. Toto nakládání s tragedií, vyšší výmluvností a architekturou jest libovolné, jelikož tato tři umění jsou stoupencům samoúčelnosti nepohodlná. Zákonům aesthetickým může tragedie, vyšší výmluvnost, architektura právě tak, jako malířství, lyrika, skulptura vyhověti, ovšem každé umění svým; tu musíme každé umění nazvati relativně krásným, t. j. vztažně k zákonům. A co má znamenati rozdíl mezi svobodou plnou a poloviční? Básník tragický právě tak se cítí svobodným, jako básník lyrický atd. Proti mechanickým uměním mluví se o svobodných, ke kterým náležejí umění krásná, také umění tragické, vyšší výmluvnost, architektura, jakož i umění jiná, na př. paedagogické, lékařské. Či snad máme nazývati svobodným ono umění, kterým se stavějí z karet domy, kterým vystupují bubliny z mýdla, při kterém není ovšem žádný účel, žádné pouto? Posléze omlouvají obsah díla nečistotný formou čistotnou, pod kterou prý se obsah skrývá a která prý ušlechťuje. Avšak neskrývá se, aniž může se skrývati tak, aby nebyl poznán a nepůsobil zle. Tu věru jsou stoupenci samoúčelnosti buď špatní znatelé psychologie a nezkušenci anebo pokrytci a lháři. Či snad nevědí, že had jedovatý krásnými barvami se stkví a půvabně se pohybuje? Takovému hadu jedovatému se podobá dílo umělecké obsahu nečistotného a formy čistotné.

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

8. Zásada o samoúčelnosti zle působí na umělce. Podle této zásady velebí básník dnes Boha stvořitele, zítra satana, zarputilého odpůrce Božího. Dnes líčí panenskou čistotu sv. Anežky Římské, zítra se brodí v kalu a bahnu nečistoty. Dnes opěvuje lásku blíženskou sv. Vincence Pavlánského, zítra hanobí církev katolickou, která tohoto světce zplodila. A to jest umělci dovoleno podle té zásady. Jaká to bezcharakternost, nemravnost! Někteří umělci jsou ovšem důsledni ve lži, nemravnosti, bezbožnosti, což zapáchá ďábelstvím. Kdyby takoví umělci řekli ve slušné společnosti, co vytvářejí umělecky, musili by okamžitě společnost opustiti; kdyby to řekli veřejně, byli by podle

zákona světského trestáni. Takoví umělci sotva se odváží svá díla ukázati svým dítkám; ale jiným se nestydí je ukázati, aby se proslavili a si peněz vyzískali. A jak vyhlížejí galerie umělecké? Vedle děl pravdivých, mravných, zbožných jest viděti díla lživá, nemravná, bezbožná podle zásady samoúčelnosti; těmito se profanisují ona, což působí neaesthetický, nadmíru odporný dojem. Posléze jak zhoubně působí díla, podle té zásady vytvořená, na ty, kteří je pozorují! O tom netřeba se šířiti.

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

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

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

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

Z účelnosti vyplývají zásady kritiky díla krásného:

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

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

3. První posuzování a druhé uvažování mají býti objektivně platna, nemají škody bráti subjektivnými vlivy pozorujícího, jeho osobním charakterem, stupněm vzdělanosti myšlenkové, mravní, náboženské, osobní náklonností,

vychováním. Různé subjektivné vlivy podmiňují různý vkus, jenž jest subjektivný.

4. Ani při prvním posuzování ani při druhém uvažování nezamítá se dílo, na němž se shledávají nedostatky nepatrné. Obecně za umělecké pokládá se dílo, skladbou a technikou znamenité, byť i jeho obsah neodpovídal krásné formě; v tom případě týká se rozkoš toliko formy, nikoli obsahu, který v nás zalíbení neprobouzí; zalíbení na formě nesmí potlačiti nelibost, obsahem působenou.

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

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

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

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

Zákony krásného umění.

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

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

Pravda jest srovnalost našeho poznání s tím, co jest, co má býti, co může býti. Je to jediné dobro našeho rozumu, po kterém bažíme, první a nejnutnější pokrm našeho ducha, který hledáme. Proto bez pravdy nemůže krásné dílo umělecké nás uspokojiti. Vždyť podle výměru

krásy musí býti toto dílo rozumem jasně poznáno prostřednictvím smyslů; rozumem však poznáváme proto, abychom pravdu poznali. Posléze krásným uměním nabývají naše představy živosti, síly a působnosti a vtiskují se našemu duchu jako pečeť; avšak představy naše mají býti pravdivy. Neliší se zajisté umění od vědy tím, že věda má hledati a vykládati pravdu, umění však pravdy nemusí šetřiti; rozdíl záleží ve způsobu, jakým pravda se rozumu předkládá.

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

Slyšme požadavky zákona druhého.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Podivuhodný jest předmět, jenž přesahuje naši chápavost, naši pozornost popouzí a poutá buď proto, že se odchyluje od obyčeje v přírodě, životě a historii zachovávaného, buď proto, že vyniká svou novostí, řídkostí, buď proto, že jako vznešený jest povznesen nad obyčej v řádě přirozeném, buď proto, že se blíží k božství, v řádu přirozeném uvažovanému. Ve třetí příčině, zvláště však ve čtvrté těší se předmět z ideality. Než v řádě nadpřirozeném dochází idealita svého vrchole, náleží-li předmět k náboženství nadpřirozeně zjevnému, křesťanskému. Tu jest podivuhodné, ve smysle širším zázračné; ve smysle užším jest zázračný onen děj, který jest od Boha samého mimo řád, v přírodě vůbec zachovávaný, působen a směřuje ku projevení něčeho nadpřirozeného. Náboženství křesťanské, v církvi katolické zachovávané a hlásané, jest nejbohatší zdroj podivuhodnosti zázračné a ten pravdivý. Na nižším stupni jest podivné, jež jest sice plodem fantasie a v bájích a báchorkách se vyskytuje, ale přece aesthetické zalíbení působí, jenom když v sobě chová myšlenku ideální ušlechtilou, povznášející. Nesmí se však podivné státi bizarním, fantastickým, strašidelným.

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

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

Než přece potřebuje umění obraznosti, jelikož vyobrazovati musí formami, jež z látky samé nevyrůstají, ale k ní přistupují jsouce proto tvořeny, aby něco znamenaly, různíce se jakousi úmyslností od forem přírodních, formami, jichž jest nevyhnutelně potřebí, mají-li býti nejvyšší ideje vyjádřeny. Jsou tedy symboly pokyny, proto potřebnými,

abychom pochopili dílo umělcovo, abychom poznali, co umělec chce říci, jenž bez symbolů by to říci nedovedl. Byť i symbol sám o sobě nebyl krásným, přece jest vítán, jelikož jím chápeme lépe krásu díla. Ještě důležitější jest allegorie než symbol, jelikož nevylučuje krásy obrazu a jest vděčnější, jelikož cenu a důležitost obsahu zvyšuje. Posléze nejvyšší ideje nedají se pro svou abstraktní obecnost jinak vyjádřiti než allegorií a symbolikou. Ovšem, mají-li allegorie a symboly účelu svému vyhověti, musí jejich výhody převyšovati jejich stránky stinné, musí býti pečlivě voleny a umělecky provedeny, musí býti vzaty z tradice umění anebo aspoň ne z daleka povolány. Vztahuje-li se symbolika k částem díla podřízeným, musí míti umělec na zřeteli její nutnost, významnost, srozumitelnost a krásu, jakož i její souvislost se životem a historií.

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

Důstojný předmět buď již hotový nalezený anebo vymyšlený musí umělec, dříve než mu dá technickou formu příslušnou, učiniti ve své mysli aestheticky důstojným, musí jej idealisovati, musí sobě o něm utvořiti ideál, t. j. ideu tak dokonalou, jak jenom jest člověku možno, veden jsa touhou právě lidskou, člověku jako člověku přirozeně vštěpenou, aby myslil, doufal, sobě vlastnil věcí vždy vyšších, krásnějších, blaženějších. Idealisování má za následek, že nekrásné, charakteristické, ohyzdné, jež v díle krásném má úlohu podřízenou, musí se objeviti ve světle silnějším, onomu světlu přiměřeném, z něhož se těší krásné. Není však ideál, jenž musí býti názorný a individuálný a jenž musí se odnášeti i k celému předmětu, i všem jeho částem, jakož i k obsahu, uspořádání a formě, o témže předmětu jenom jeden, jelikož různí umělci tvoří ideály různé dokonalosti a jelikož žádný umělec-člověk nedokáže mysliti ideál naprosto nejdokonalejší. Aniž dovede umělec technickou formou uskutečniti ideál tak, jak jej má v mysli, jelikož látka díla odpor klade a technika není nikdy tak dokonalá, jak vyžaduje dokonalost ideálu.

Neprávem se pokládá za ideál krásy člověk, t. j. jeho duchově smyslná krása, anebo postava lidská. Zamlouvá se sice člověk umělci nejvíce jako vzor nejbližší; ale není ani jediným ani všestranně dokonalým ideálem, není ide-

álem pravým, tím méně jediným nejdokonalejším, jelikož ideál jest neměnlivá, duchem utvořená idea vysoké, nikdy nevídané dokonalosti. Co platí o člověku, platí tím více o lidské postavě. Nelze věru zapříti, že člověk trpí mnohými nedokonalostmi. Kromě toho, kdo postavu člověka má za ideál krásy, míní lidské tělo nahé a hoví kultu nahoty, který ke hříchu pokouší. Dále pokládá se žena za krásnější než muž, odkud se zavírá, že idea krásy a květ člověčenství jest uskutečněn v tělesné kráse ženy, v nahé Venuši, Fryně, Gracii. Než krása mužská převyšuje krásu ženskou, ne sice něžností a půvabem, ale vniternou cenou. Také při tom se chybuje tím, že ideál se zaměňuje za domnělou krásu typickou, která prý jest generická, bližší charakteristiky postrádající; avšak idealisování není obecné abstrahování, ale spíše individualisování. Aniž může se Lessing, který velmi rozhodně typickou krásu zastává, odvolávati k řecké plastice antické, jelikož, jak praví Ficker, individualita ideální čili krásné vytvoření ideálu za charakteristických podmínek jest pevnou zásadou antického umění.

Ideály řecké antiky v naší době křesťanské zaváděti jest velice pochybeno; pokládati antiku za celou normu krásných umění a za jejich nejvyšší a jediné pravidlo a žádati, aby krásná umění pracovala v jejím duchu a podle jejích vzorů, jest anachronismus, jenž rozkvětu krásných umění velice škodí. Neboť umění není odloučeno od života, ale souvisí s ideami náboženskými a s poměry politickými, s názory ethickými a intellektuálnými. Avšak řecká antika náležela řeckému národu, jehož veškerý život se liší podstatně ve všech příčinách od života národů křesťanských. Proto nemůže býti jim vštěpena. Řekové vyplnili svůj úkol, poskytnouti umění křesťanskému řádný podklad; byli skutečně velicí pro svou dobu, ale naší době nemohou předpisovati jedinou a nejvyšší normu, jak dokazují Klopstock, Herder, Lotze, Reichensperger. Na podkladě řecké antiky vzdělali umělci křesťanští velkolepá díla krásná, jsouce vedeni náboženstvím křesťanským a vzdělaností intellektuálnou a ethikou, která z něho vykvetla.

Chce-li tedy umělec obsah svého díla povznésti pravou idealitou, ať hledá aesthetickou důstojnost tam, kde se mu naskytuje důstojnost intellektuálná, morální a náboženská. Nechce-li umělec utonouti v pouhých formách, jež, jsou-li bez obsahu, svádějí k zevnějšímu nátěru, ješitnosti a smyslnosti, musí voliti obsah a ten důstojný, nad obyčejnost povznesený, nad předměty zevnější přírody a všedního života vynikající, všem požadavkům rozumným vyhovující,

aby jej učinil předmětem své tvorby a ve formách krásných představil. A takový obsah nejlepší podává mu náboženství křesťanské, z pravdy se těšící, nadpřirozené, na přirozenosti postavené, jež proniká všemi poměry života lidského, jež člověka vždy dokonalejším činí a do nejvyšších sfer povznáší, jež v sobě chová dobro největší, člověka naplňuje láskou dokonalou a jemu skýtá rozkoš nejčistší. Zdaž může býti pro krásné umění důstojnějšího, aesthetické ideality schopnějšího předmětu?

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

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

Rozeznáváme tedy dvojí přirozenost uměleckou:

1. Přirozenost skutečnosti jest základem umělecké tvorby, která ve formách skutečnosti se pohybujíc zove se pravdivou, i když jest látka vymyšlena, a která nalézá víry a působí rozkoš, je-li podobnost poznána, i když jest předmět ohyzdný. Této přirozenosti jest potřebí zvláště tehdy, když se líčí lidské povahy a poměry. Také dějiny ji vyžadují a exaktní věda. Proto musí míti umělec zná-

most netoliko o přírodě, světě a člověku, ale také o historii, anatomii a mathematice.

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

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

G. Sedmý zákon vyžaduje sloh, který by udílel uměleckému dílu zvláštní ráz, pocházející od povahy umělce, doby a náboženství. Sloh jest různý u různých umělců, v různých dobách, při různé vzdělanosti náboženské a světské, při různých druzích téhož umění. Půvab slohu spočívá na individualitě a originalitě, kterou veden vtěluje a vyjadřuje umělec sebevědomně, volně, jistotně, určitě a významně uměleckou ideu. Sloh jest jakousi kostrou pro výraz zevnější krásné formy, díla uměleckého; má se k dílu jako rázovitý náčrtek k malbě provedené. Než není sloh

povahy toliko objektivné, nýbrž také subjektivné; neboť z něho poznáváme, zdali a pokud dovede umělec, tvoře dílo, látku opanovati, zdali si vede samostatně, jaké jest jeho myšlení a cítění, jaké jest krasochuti, jaké má přednosti a slabosti.

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

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

Podmínky umělecké činnosti.

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

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

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

Zvláštní úvahy umělcovy hodny jsou tyto věci:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kterak se rozdělují umění?

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

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

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

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

Obecná úvaha o uměních rozdělení druhého.

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

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

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

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

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

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

Tak soudí filosofie křesťanská o aesthetice obecné.

Kterak pohlíží filosofie křesťanská na krásná umění zvláštní, vysvítá z tohoto pojednání o hudbě.

Něco málo z aesthetiky zvláštní a té o hudbě.

V hudbě shledáváme: 1. libozvučnost, kterou řada tónů pečlivě volená působí ve sluchu, vniterném smysle a

smyslné snaživosti libě střídající se výškou, sílou, pohybem a spojením, která jest provázena smyslnou radostí a která uvolňuje, baví a vzpružuje smyslnost; 2. podivuhodnou pravidelnost a uměleckou správnost forem po sobě následujících, která zjednává znalci rozkoš duchovou; 3. ideální smysl a ideální cenu tónů, jež vyšly z pohnutí mysli umělcovy a totéž pohnutí mysli v posluchači vzbuzují.

Hudebník užívaje tónů a forem projevuje trojí činnost: 1. vyvozuje slyšitelné pohyby, určitě spořádané a uměle upotřebené, pohyby buď dle přírody napodobené anebo svobodně volené; 2. působě na nervy vzněcuje smysly, mysl a ducha posluchačova, ve kterém vzniká pohnutí nejprve smyslné, pak duchové, jež provázeno jest příslušnými myšlenkami, jelikož mezi pohybem tónů a pohnutím mysli jest přirozený poměr skutečného příbuzenství a jelikož pohnutí mysli nemůže býti bez myšlenek; 3. naznačuje analogii mezi smyslností a nadsmyslností, jež sama sebou se naskytuje anebo aspoň velmi jest blízká, kterážto symbolika jest sice přirozená, ale přece nejistá, konvencionální.

Trojímu objektivnému významu hudby odpovídají v posluchači tyto subjektivné dojmy: 1. Nejprve podrážděny jsou nervy, ve kterých sídlí smysl sluchový a smysl vniterný, někdy také nervy pohybné. Fysické podráždění nervů jest nám se zvířaty společno. 2. Na vyšším stupni jest smyslné zalíbení na zvuku, které má svůj základ v hudební úpravě lidského ucha. Tóny uměle upotřebené lahodí naší přirozené vnímavosti zvuků a ukájejí naši smyslnost ušlechtilejší, se zvířaty nespolečnou. 3. Dojem sluchový probouzí vniterná pohnutí, affekty, jež mohou příslušeti poněkud snaživosti toliko smyslné, než obyčejně také s nadsmyslnou, duchovou stránkou bytnosti lidské souvisejí. Neboť podráždění nervů fysické přivádí ku psychické činnosti smyslnou mohutnost poznávací, v čidle sídlící; činnost pak smyslné mohutnosti poznávací, jejížto čin se zove představou smyslnou, přivádí k činnosti smyslnou mohutnost snaživou, jejížto čin se zove smyslnou libostí, jakož i poznávací mohutnost nadsmyslnou, rozum, jehožto čin se zove myšlenkou; činnost pak rozumu přivádí k činnosti snaživost nadsmyslnou, vůli, jejížto čin se zove affekt nadsmyslný, pohnutí duchové. Tedy probouzí dojem sluchový vniterná pohnutí smyslně duchová: city, nálady mysli, jež nepředpokládají žádnou zvláštní mohutnost třetí, citovou.

Affekt přiměl umělce k hudebnímu plodu; affekt se probouzí v posluchači hudby. Je tedy affekt obsahem hudby. V umělci předchází affektu myšlenka; v posluchači druží se k affektu, jemu hudbou sdělenému, myšlenka. Affekt a myšlenka nebývají tytéž v umělci a posluchači, jelikož stav umělce nekryje se se stavem posluchače.

O důležitosti affektu v hudbě jsou dva názory protivné. Přepjatý idealismus přeceňuje obsah hudby a podceňuje formy hudební; přepjatý formalismus přeceňuje formy a podceňuje obsah. Avšak i přepjatý idealismus i přepjatý formalismus sluší zavrhnouti; neboť obsah nemůže býti bez forem, ve kterých se jeví, a formy jsou bez obsahu prázdny. Proto záleží krása hudební v souladném vyjádření obsahu mravně dobrého formami půvabnými a přiměřenými. Formy jsou prostředkem, obsah účelem. Rozkoš aesthetická, jež vyplývá z forem, významu nabývá, doplňuje a dovršuje se obsahem, jemuž jsou formy přiměřeny. Formalisté sami tvrdí, že formy, jež tvoří kostru hudby, musí vytrysknouti z ducha skladatelova a jím býti naplněny; duch však jeví se v myšlenkách a pohnutích mysli.

V aesthetice o hudbě nelze si nevšímati affektu proto, že jest neurčitým a nejistým podkladem vědeckého šetření, a přepjatému formalismu přisvědčiti.

Neboť 1. pohnutí mysli udílí hudbě určitý ráz. 2. Dva protivné affekty nelze vyjádřiti týmiž formami hudebními. 3. Tóny jsou samy sebou způsobilé, aby jimi se vyjádřilo vniterné pohnutí. Formy tónů mají vyjádřiti jakost pohnutí. 4. Hudba se rozeznává klidná, povzbuzující, mocně roznécující; rozdílu tomuto nerozumíme bez affektů. 5. Hudba se rozeznává lyrická, epická a dramatická. Lyrická hudba napodobuje affekty příslušnými pohyby tónů bezprostředně, jelikož jí přísluší lyričnost podstatně. Sama sebou není hudba ani epickou ani dramatickou; takovou se stává vyjadřujíc affekty osob jednajících. Ku vysvětlení této trojí hudby nestačí přepjatý formalismus. 6. Kdežto řeč slovní se pohybuje v pojmech určitých, jest řeč tónů obecnější, abstraktnější, jelikož vyjadřuje affekty obecně. Toto však její vyjadřování nemusí býti neurčité. Řeč tónů se cítí správně, byť temně; řeč slovní nevyjadřuje, co vyjadřuje řeč tónů, jelikož jmenuje předmět affektu, ale nevyjadřuje jakost affektu, kterou vyjadřuje hudba. 7. Hudba nalézá doplnění v umění básnickém a jiném a tohoto doplnění také potřebuje, jelikož sama nevyjadřuje dostatečně a srozumitelně objektivné představy, viditelné děje, charaktery osob, logické pojmy. Nicméně mluví v řeči tónů srozumitelně o affektech a nemůže býti nahrazena v té příčině jiným

uměním. Každé umění má svou úlohu, ve které jest nenahraditelné; úlohy pak všech se doplňují a vyjadřují věc úplně a dokonale. 8. Také v symbolice může vyjadřovati hudba toliko affekty. 9. Hudba, která se pohybuje v samých formách, obsahu zanedbávajících, není chvály hodna.

Odtud patrno, jak důležitý jest v hudbě affekt.

Formy hudby jsou: melodie, harmonie a disharmonie, konsonance a dissonance, modulace, rythmus, napínání, uvolnění, forte, piano, dur, moll, různost tonin podle základního tónu, přechod z jedné toniny do jiné, barva zvuku, akkord, takt, tempo, výška, hloubka, vedení hlasů, vývoj motivu, věty, periody, větší části a celek, architektonika (ozdůbky).

Hudba se vyměřuje uměním, jež v řadách tónů smyslně příjemných a duchově významných krásu pěstuje.

Subjektivně jest hudba dovednost v umělci činná anebo klidná, svůj vniterný život v tónech vyjádřiti a do ducha posluchače převáděti. K tomu jest schopen přirozenými vlohami, obratným užíváním forem hudebních a vkusem čili soudem aesthetickým. Nadání hudební záleží netoliko ve vjímavosti zvuků, všem lidem společné, ale také v bystrosti, kterou hudebník zvuk hudební jasně chápe a jej od jiného přesně rozeznává, v dokonalosti smyslu vniterného a hudební fantasie, která umí vyjádřiti vniterné pohnutí patřičnými obrazy hudebními, v čilé a zdravé citlivosti. Obratné užívání forem hudebních jest podmíněno důkladnou jich známostí, ovládáním hlasu lidského a technikou instrumentální, znalostí dějin hudebních, jakož i tradic a zvyklostí hudebních.

Vkus stanoví cestu, kterou by se nadání a technická obratnost prokázaly; záleží v patřičné volbě a vytváření obsahu a formy, harmonicky je spojuje, posuzuje hlubší význam a melodickou cenu řad tónův, určuje výraz a sloh, řídí postup tónů účelně. Dokonalost vkusu jest podmíněna zkušeností, učeností, moudrostí a mravností.

Objektivně jest umění hudební soustavou pravidel, podle kterých dokonalé dílo hudební se tvoří, poznává a posuzuje, pravidel, kterými umělec se řídí, aby šetřeno bylo vlastností tónu, hlasu a nástroje, poměru ideje k zvláštní formě, přirozenosti ducha lidského, pravidel, jež umělce nesvírají otrockými pouty, ponechávajíce mu dosti volnosti.

Hudba, jsouc uměním krásným, má předmětem krásu tónů. Již tón hudební sám vyniká svými vlastnostmi nad ostatní zvuky; než tóny uměle v hudbě upotřebené tvoří řadu uspořádanou, krásnou. Dále se jeví krása v půvab-

né konsonanci, harmonii a melodii, jakož i v postupu, větách, periodách a jiných částech celkového hudebního díla; posléze krásně působí na ducha a mysl hlubší obsah, pohnutí mysli, řadami tónů vyjádřené, a idea, příčina pohnutí.

Krása hudby jest sice smyslně duchová; než krása smyslná jest podřízena ideji, obsahu, kráse duchové. Obě krásy musí souladně býti spojeny.

Forma nemá ovšem ničím jiným býti než výrazem obsahu duchového; tento výraz musí však býti půvabný a úplný.

Účinky hudby, umění smyslně duchového, týkají se těla a ducha; a to jsou tyto: Vzpružení sil tělesných, zotavení duševní, šlechetná zábava, aesthetický požitek forem hudebních, blahý vliv paedagogický, uklidnění, ušlechtění a rozjasnění nálady, probuzení aesthetické nálady ideálné.

Zle užívá hudby, kdo působí příliš na smyslnost, kdo obsahu ideálného nedbá, kdo nálady nemorální probouzí.*)

---

*) Spisovatel tohoto díla reprodukuje své pojednání, jež byl uveřejnil v časopise „Škola křesťanská" a jež nadepsal „Z aesthetiky o hudbě."

OBSAH
PRVÉHO DÍLU:

Strana

Předmluva . . 5

I.

ÚVOD DO FILOSOFIE A OBRANA FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ.

Ku které filosofii máme přilnouti? 15
Co jest filosofie? 15
Jakou vědou jest filosofie? 19
Do které kategorie věd náleží filosofie? 20
Poměr filosofie k ostatním vědám přirozeným a ku vědě nadpřirozené 21
Rozčástění filosofie 30
Kterak se má filosofie křesťanská k soustavám mimo- a protikřesťanským? 40
Jaké methody užívá filosofie křesťanská? 45
Co žádá filosofie křesťanská od svého stoupence? 46
O nutnosti a prospěšnosti filosofie křesťanské 47
Dějiny filosofie 50
Proč se nazývá filosofie křesťanskou? 54
Filosofie křesťanská na universitách 55
Filosofové křesťanští v 19. století 56
Obrana filosofie sv. Tomáše Akvinského proti útokům . . . 56
Krátká zpráva o sv. Tomáši Akv. 61

II.

LOGIKA FORMÁLNÁ ČILI DIALEKTICKÁ.

Úvod do logiky formálné. 67
Pojem logiky formálné 67
Poměr logiky formálné k ostatním vědám filosofickým . . 68
Methoda logiky formálné 69
Souvislost logiky formálné s mluvnicí a psychologií . . 70
Rozdělení logiky formálné 70
Hlavní zákony činnosti rozumové 71

KNIHA PRVÁ:
O formách základních.

Oddělení prvé: O pojmech 71
Článek prvý. V čem záleží pojem 72
Článek druhý. Rozdělení pojmů 1. obsahem . . 74

Rozdělení pojmů 2. rozsahem 75
„ „ 3. dle způsobu představování 79
„ „ 4. dle vztahu předmětu k mysli 81
„ „ 5. vespolným jejich porovnáním 81
a) Totožnost a netotožnost obsahová 81
b) „ „ „ rozsahová 83
Obsah a rozsah 84
c) Srovnalost pojmů 84
d) Nesrovnalost pojmů 85
Článek třetí. O výrazech pojmů 87
V čem záležejí výrazy pojmů? 87
Poměr výrazu k pojmům 87
Prostředky správného platného užívání výrazů pojmů a obecná pravidla 88

Oddělení druhé: O soudech 91
I. O povaze soudu 91
II. Rozdělení soudu samého 92
III. O větách 94
Článek prvý. O povaze věty 94
Článek druhý. Rozdělení vět 95
Rozdělení vět 1. podle obsahu přísudku 95
„ „ 2. podle rozsahu podmětu 96
„ „ 3. podle jakosti vztahu podmětu k přísudku . . 97
„ „ 4. podle rozsahu podmětu a jakosti vztahu . . 97
Kterak se určí poměr podmětu ku přísudku 99
Rozdělení vět 5. podle modality vztahu 100
„ „ 6. podle dokonalosti vztahu 100
a) Věty dokonalé, kategorické 100
b) „ nedokonalé 100
c) „ hypothetické 100
d) Patero rozdělení věty hypothetické 101
e) věty disjunktivné 104
f) věty hypotheticko-disjunktivné 105
Rozdělení vět 7. podle složenosti 106
a) Věty jednoduché 106
b) Věty složené 106
c) Souvětí souřadné 106
d) Souvětí podřadné 107
e) Věty zdánlivě jednoduché 108
Článek třetí. Vespolné vztahy vět touže látkou opatřených Důsledky 109
Totožnost čili rovnomocnost vět 109
Netotožnost vět 112
A. a) Podřaděnost vět 112
A. b) Protiva a podproť vět 112
A. c) Protiklad vět 113
B. Obrat vět 115
C. Oběna vět 116
Vztahy vět modalitou se různících mezi sebou 116
Počet důsledků z jedné věty 117
Základní tvar soudu 118

Oddělení třetí: O úsudcích 118
O povaze úsudku 119
Mluvnické vyjádření úsudku 120
Rozdělení úsudků 121
Zákony tvorby úsudku kategorického . . 122

Povaha úsudku kategorického 122
Pravidla o možnosti a nemožnosti úsudku . 123
Tvorba úsudků tvaru prvního 125
" " " druhého 130
" " " třetího 133
" " " čtvrtého 140
Přehled úsudků kategorických 145
Obecná pravidla o úsudcích kategorických . 146
O modalitách úsudků kategorických . . . 146
Převedení tří tvarů posledních na první . . 146
Chyby úsudků kategorických 147
Úsudek hypothetický 148
Úsudký lemmatické 150
Chyby úsudků hypothetických 150
Úsudky disjunktivné 151
Chyby úsudků disjunktivných 151
Úsudky hypotheticko-disjunktivných . . 152
Chyby úsudků hypotheticko-disjunktivných . 153
O zámlkách 154
Úsudky složené 154
Řetěz úsudkový 154
Úsudek řetězový 156
Zámlka úsudku řetězového 157
Úsudky smíšené 158
Základní tvar úsudku 158

KNIHA DRUHÁ:

O formách pořádacích.

Oddělení prvé: O výměru . . . 159
Oddělení druhé: O rozdělení . . 163
Oddělení třetí: O důkaze . . . 166
Výměr a součástky důkazu . . . 166
Obecné vlastnosti důkazu 166
Rozdělení důkazů 167
Důkazy chybné 176
Chybné předpoklady 176
" důkazy induktivné . . . 177
" " deduktivné . . . 179
Paradoxon 182
O hájení pravdy a vyrácení bludu . . 183
Oddělení čtvrté: O methodě . . 184
O všeobecné methodě vědecké . . . 184
O rozboru a souboru 186
Hypothesa ve vědě 187
Oddělení páté: O vědě 188
Kterak se rozdělují vědy? 190

III.

LOGIKA KRITICKÁ ČILI NOËTIKA.

Co jest logika kritická? . . . 193
Co jest logice kritické uloženo? . 193

Co jest v logice kritické obsaženo? . . 194
Methoda 194
Poměr k ostatním naukám filosofickým . 195

Oddělení prvé: O cíli našeho myšlení . . 195
1. Co jest cílem našeho myšlení? 195
2. Co jest pravda? 198
3. Co jest poznání, vědění, nevědění, bloudění? . 202
4. Co jest pochybování, mínění, jistota? . . . 206
Pochybování 206
Mínění 207
Jistota 208
Skepticismus 209
Rozsah jistotného poznání pravdy objektivné . . 215

Oddělení druhé: O možnosti dosažení cíle . . . 217
5. Kterak věci jsou poznatelny 217
O zřejmosti 218
6. Kterak věci na nás působí a my jejich působení přijímáme . 218
7. Kterými schopnostmi činí mysl naše věci poznatelné sobě známými? 219
Spolehlivost mohutností poznávacích obecně uvážená . . . 220
Spolehlivost smyslů zevnějších 220
Spolehlivost smyslů vniterných 224
Objektivnost smyslného poznání 226
Jsoucnost těles 227
Spolehlivost umu, pojmy tvořícího 229
Spolehlivost sebevědomí 231
Spolehlivost umu, soudy samozřejmé tvořícího 232
Spolehlivost rozumu 234
Spolehlivost víry 235
Spolehlivost obecného souhlasu 236
8. Na kterých důvodech spočívá pravdivé a jistotne poznání věcí, jež se děje věcmi a mohutnostmi duševními? 237
Názory bludné 237
Názor pravý 239
9. Která prvoť třetí spojuje dvě prvotě poznání lidského, věc a mysl 243

Oddělení třetí: Skutečné dosažení cíle 243
10. Kterak se třemi prvotěmi uskutečňuje jistotné poznání pravdy věcné 243
Nepravdivé názory 243
A. a) Empirismus 244
b) Sensismus 246
c) Materialismus 248
d) Herbartismus 249
e) Positivismus 251
B. a) Theorie o ideách vrozených 254
b) O kriticismu Kantově 257
c) Idealistický akosmismus 264
d) Apriorní intellektualismus 266
e) Panthelismus 269
f) Nativismus 271
C. a Ontologismus 272
b) Nepravdivý mysticismus 274
c) Traditionalismus 245
d) Pravdivý názor 277

IV.
METAFYSIKA OBECNÁ ČILI ONTOLOGIE.

Postup od logiky k metafysice a té obecné . . 289
Kterak bytují obecniny? 289
Způsoby, kterými obecniny se uvažují . . . 290
Nominalismus obojí vyvrácen 291
Realismus přemrštěný vyvrácen 294
Realismus mírný pravdiv 298
V čem záležejí obecniny? 299

PRVNÍ ČÁST:
O přesažnostech bytnosti.

Hlava první: O bytci 300
Článek první. O povaze bytce 300
Článek druhý. O bytnosti a jsoucnosti 306
O bytnosti 306
Co jest bytnost? 306
Můžeme-li bytnost poznati? 307
Kolikero jest bytností? 308
Na čem závisejí bytnosti metafysické? 308
O jsoucnosti skutečné 310
Článek třetí. O konu a mohoucnosti 312
Jsme-li oprávněni mluviti o konu a mohoucnosti? 312
Co jest kon a mohoucnost? 312
Kolikero jest mohoucností a konů? 312
Hlava druhá: O přívlastcích bytce 316
Článek první. O jednotě 317
1. Co jest jedno? 317
2. O totožnosti a rozdílu 318
3. O podobnosti 319
4. Co jest jediné, jedinečné, obecné, společné? 320
5. Co jest množství a číslo 321
Článek druhý. O pravdě 322
1. Co jest pravda a kolikerá? 324
2. V čem záleží pravda věci metafysická základně? . . . 324
3. V čem záleží pravda věci metafysická formálně? . . . 326
4. V čem spočívá nepravda základně a formálně? 226
5. Názory filosofie protikřesťanské o pravdě 327
Článek třetí. O dobru 328
1. Co jest dobro? 328
2. Kterak se má dobro k bytci? 329
3. Kterak se má dobro k pravdě? 330
4. Poměr předmětu bažení k podmětu bažení 331
a) Poměr mezi předmětem bažení a Bohem bažícím . . . 331
b) Poměr mezi předmětem bažení a stvořenou bytostí bažící . 332
c) O snaživosti bytostí neústrojných 333
d) O snaživosti rostlin 333
e) O snaživosti zvířat 333
f) O snaživosti lidské 334
5. Rozdělení dober 336
6. O zlu 338
a) Co jest zlo? 338
b) Kolikeré jest zlo? 338
c) Kterak bytuje zlo? 339

7. Názory filosofů protikřesťanských o dobru a zlu . . . 339
Článek čtvrtý. O kráse 341
1. Co jest krása? 341
2. V čem záleží krása základně? 341
3. V čem záleží krása formálně? 341
4. Kolikerá jest krása? 342
5. Kdo požívá krásy? 343
6. Původ, vzor a účel krásy 343
7. Názory o kráse nepravdivé 343
8. O ohyzdnosti 343
Hlava druhá: O dokonalostech bytce 344
O dokonalosti vůbec 344
Kolikero jest dokonalostí přesažných, bytostem zvláštních? . . 345
Článek první. O bytosti nutné a podmíněné 345
Článek druhý. O bytnosti jednoduhhé a složené . . . 346
Článek třetí. O bytosti nekonečné a konečné. . . . 347
Článek čtvrtý. O bytosti měnitelné a neměnitelné . . . 351
Kolikerá jest změna? 352

DRUHÁ ČÁST:
O nejvyšších rodech bytců.

Článek první. O podstatě 355
1. Kterak mysl lidská dospívá k pojmům podstaty a případku? . 355
2. Co jest podstata? 357
3. Nepravdivé výměry podstaty 358
4. O věcné jsoucnosti podstat 359
5. Kolikero jest podstat? 361
6. O jedinečnosti podstat prvých 362
7. Ostavek a osoba 365
Článek druhý. O případcích. 367
1. Výměr případku, jeho jsoucnost, jeho poměr k bytnosti a podstatě, jeho příčina 367
2. Kolikero jest případků? 368
A. O ličnosti 371
B. O jakosti 373
C. O vztahu 376
D. a E. Trpnost a činnost 378
F. O čase 378
1. Různá mínění o čase 378
2. O trvalosti a její druzích 380
3. O trvalosti časové. 381
4. Jak vzniká pojem času? 382
5. O jsoucnosti času objektivné a subjektivné. 383
6. Kterak jest čas případkem těles? 384
7. O čase zevnějším 385
8. O čase ideálném, imaginárním, naprostém 386
9. O trvalosti věkovité 387
G. O prostoru 388
1. Různá mínění o prostoru 388
2. Naprostá objektivnost prostoru nepravdiva. 392
3. O prostoru prázdném 393
4. Je-li možný prostor o více než třech rozměrech? . . . 395
5. Naprostá subjektivnost prostoru nepravdiva 396
6. Prostor s rozlehlostí netotožným 398
7. Prostor zevnější a vniterný 399
8. Postor kategorií tělesa 399

9. Jak jsou v prostoru podstaty duchové? . 401
10. Jak vzniká pojem prostoru? . . . 403
H. O poloze 404
O majetku 405

TŘETÍ ČÁST:

O příčinách.

Článek prvý. Co jest příčina a účinek? . . 405
Článek druhý. Je-li příčinnost skutečná? . . 407
Článek třetí. Kolikero jest příčin? 410
Článek čtvrtý. O příčině účinlivé 410
A. Jaké jest povahy? 410
B. Kolikerá jest? 411
C. Poměr mezi příčinou účinlivou a naším poznáním . 413
D. O podmětu příčinnosti 414
E. O bezprostřední prvoti činnosti 415
Článek pátý. O příčině látkové a údobné . . . 415
Článek šestý. O příčině vzorné 417
Článek sedmý. O příčině cílové či účelné . . 418

V.

DODATEK K METAFYSICE OBECNÉ:

a) KRASOVĚDA.

Aesthetika nevhodným názvem krasovědy 425
Co jest krasověda, o čem jedná a jakou jest vědou? . . . 425
O kráse obecné. Slovně budiž vyměřena krása 426
Krása jakým přívlastkem bytce? 427
Objektivní stránka krásy 427
V čem záleží krása základně 427
Subjektivní stránka krásy 428
V čem záleží krása formálně 428
Krása nadsmyslnou vlastností věcí, jediným rozumem poznatelnou 428
Důsledek 430
Krása věcí netělesných dokonalejší než tělesných 430
Kterak se děje rozumové poznání krásy? 433
Ukojení této rozumové činnosti 433
Důsledek. Jaký jest poměr mezi pravdou a krásou . . . 334
Kterak se má krása k dobrotě. Pravdivé a dobré 434
Co jest dobrota? 435
Co jest láska? 437
Co jest rozkoš? 438
Krása podle své přirozenosti předmětem a důvodem lásky vlastní 439
I. Důkaz ze zřejmosti zevnější 439
II. Důkaz ze zřejmosti vniterné 441
A. Ze skutečné srovnalosti věcí krásné s duchem rozumným . 441
a) O bytostech duchových 441
b) O věcech tělesných 442
c) O celém člověku 443
B. Ze skutečné srovnalosti věci krásné s bytností Boží . . . 444
Věcná definice krásy 445
Kterým bytcům přísluší krása? 446
Rozdělení věcí krásných 446

Krása nestvořená a krása stvořená 447
Kdo požívá krásy 450
Původ, vzor a účel krásy 451
Nepravdivé názory o kráse 452
Ohyzdnost 455

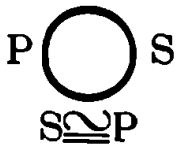
b) AESTHETIKA OBECNÁ.

Co jest aesthetika? 459
Co jest umění? 460
Psychologie podkladem umění 460
Vniterný vztah umění k životu lidskému, Bohu a přírodě . 467
Vztah umění ku mravnosti 469
Idea umělecká 470
Krása v umění krásném 472
Různé tvary krásy v umění krásném 473
Příčiny duchového účinku krásy umělecké 476
Protiva krásy v umění 478
Účel umění krásného 480
Samoúčelnost 480
Zásady kritiky díla krásného 480
Zákony krásného umění 487
Podmínky umělecké činnosti 495
Kterak se rozdělují umění? 497
Obecná úvaha o uměních rozdělení druhého 497
Něco málo z aesthetiky zvláštní a to o hudbě . . . 498

OPRAVY:

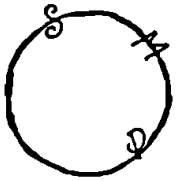
Str. 27. ř. 16. shora místo zásady čti záhady.
„ 46. „ 14. „ „ folosofie čti filosofie.
„ 82. „ 28. „ „ est čti jest.
„ 83. „ 16. „ „ skryjí čti kryjí.
„ 84. „ 8. „ „ obsahou čti obsahovou.
„ 89. „ 1. „ „ pokládáme čti podkládáme.

„ 98. pod čarou má býti kruh



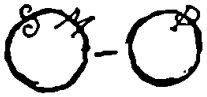
„ 125. obrazec o možnosti a nemožnosti úsudku má vyhlížeti takto:

Na př. č. 1. S=M=P : S=P



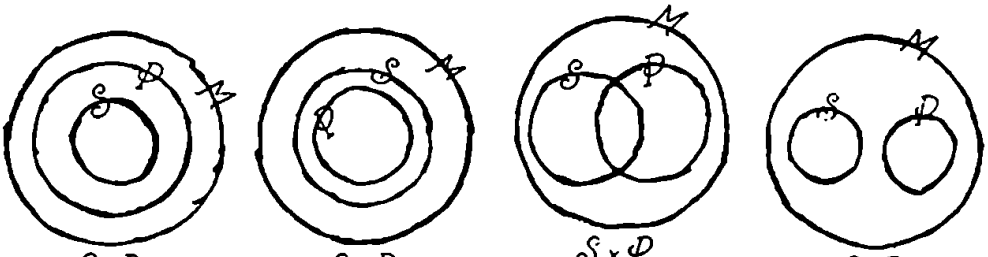
S a P, důsledkem S i P.
Úsudek možný.

č. 5. S=M-P : S-P

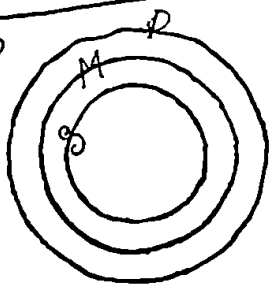


S e P, důsledkem S o P.
Úsudek možný.

č. 7. S<M>P. Úsudek nemožný. Neboť:

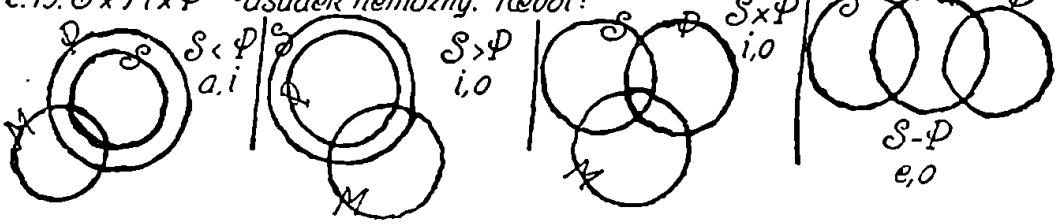


č. 8. S<M<P : S<P



Úsudek možný
Závěr: S a P
důsledek S i P

č. 19. S×M×P Úsudek nemožný. Neboť:



Str. 148. ř. 8. zdola místo: 1. Z neplatnosti . . . až s jistotou, nýbrž atd. čti: 1. z neplatnosti podmínky souditi nemůžeme při obecném soudu hypothetickém na neplatnost položky aniž z platnosti položky na platnost podmínky s jistotou, nýbrž atd.
„ 161. „ 13. shora „ zásady čti základy.

SOUSTAVA FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ
ČILI
ARISTOTELICKO-THOMISTICKÉ

NAPSAL

DR. FIL. EUGEN KADEŘÁVEK,
BÝV. UNIVERSITNÍ PROFESSOR FILOSOFIE.

DÍL DRUHÝ.

V HRADCI KRÁLOVÉ 1919.
TISKEM BISKUPSKÉ KNIHTISKÁRNY.

VI.

METAFYSIKA O PŘÍRODĚ.

VII.

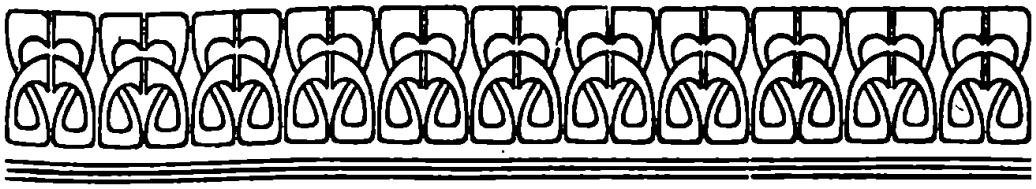
METAFYSIKA O DUŠI LIDSKÉ.

VIII.

METAFYSIKA O BOHU.

VI.

METAFYSIKA O PŘÍRODĚ
ČILI
KOSMOLOGIE.



Co jest metafysika o přírodě?

Metafysika jest ona část filosofie, která vyšetřuje nejvyšší důvody toho, co jest mimo mysl skutečno a jest předmětem toliko rozumu, ne také vůle. Příroda čili svět jest souhrn tělesných bytostí neosobných. Proto jest metafysika o přírodě čili kosmologie věda filosofická, jež vyšetřuje nejvyšší důvody tělesných bytostí neosobných. Předpokládá kromě logiky formálné, o správnosti našich myšlenek jednající, logiku kritickou, která zabezpečuje skutečnost tělesných bytostí neosobných, a metafysiku obecnou, která uvažuje nejvyšší důvody obecně. Liší se od přírodních věd, které se zabývají zkušeností a vyšetřují důvody nejbližší, a předpokládá je, jelikož ze zkušenosti od nich prozkoumané činí závěrky, aby z důvodů nejbližších přešla k důvodům vzdáleným, až i nejvyšším.

Přírodě příslušejí jsoucnost a bytnost nerozděleny. My je rozdělíme v mysli a budeme vyšetřovati nejprve jsoucnost a sice ji samu, pak vlastnosti k ní se vztahující, posléze její původ, vzor, cíl, dokonalost, pořádek a zachování.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

O samé jsoucnosti přírody.

Skeptikové tvrdí, že o věcné jsoucnosti přírody musíme pochybovati, že s jistotou o její skutečnosti nevíme. Idealisté falešní[1]) se domnívají, že příroda jest plodem podmětu myslícího, že jí přísluší pro nás jsoucnost pouze ideálná, pomyslná, jelikož o věcné, skutečné její jsoucnosti

---

[1]) Idealismus pravdivý uznává z platných důvodů skutečnou jsoucnost přírody, od Boha podle *ideji* Božích stvořené. Idealismus falešný hlásají na př. Fichte, Schelling, Hegel.

nic prý nevíme. Obojí tento názor vyvrací logika kritická a dokazuje vědecky, že člověk může poznati a také poznává s jistotou věcnou jsoucnost přírody.

Článek 1.

O vlastnostech přírody k jsoucnosti se vztahujících.

1. Příroda jest jednak jedna, jinak mnohonásobná.

Mylně přivlastňuje přírodě jednotu v pravém smyslu organickou čili bytnou *monismus* buď idealistický (na př. Schelling) anebo materialistický (na př. Büchner), buď Boha osobního uznávající (Günther) anebo zamítající (na př. Häckel), názor filosofický, podle kterého všecky bytosti, buď duchové a hmotné aneb aspoň hmotné, jsou jedinou podstatou, v různých bytostech toliko na způsob případků různě se jevící. Neboť 1. ruší logický zákon protikladu a příčinnosti tvrdě, že na př. nekonečnost a konečnost jsou pouhými případky jedné a téže přírodní podstaty, že na př. přírodní podstata jednotná se vyvíjí sama sebou, bez příčiny. 2. Ničí veškeré náboženství, vyjmeme-li monismus Güntherův, jelikož jest čirým atheismem. 3. Ničí veškerou mravnost, jelikož podrobuje člověka celého naprosté nutnosti fysické. 4. Odporuje zkušenosti, ze které víme, že jednotlivé bytosti přírodní jsou pravé podstaty. 5. Zamítá účelnou záměrnost, o které přece víme, že přísluší jednotlivým bytostem přírodním. 6. Pokládá za pouhý případek jedné přírodní podstaty člověka, o kterém přece jest zjištěno, že jest podstata, tělesností s přírodou ne monisticky souvislá, a duchovostí své duše nad přírodu povznesená.

Odporujíce tedy monismu tvrdíme ze zkušenosti a rozumné úvahy, že příroda jest mnohonásobna, sestávajíc z množství jedinečných bytostí, jež o sobě ostávají, z množství podstat.

S touto mnohonásobností jest úzce spojena jednota, ale jiná než monistická. Přírodě přísluší 1. jednota metafysická, poněvadž sestává z bytostí, tvořících celek, ve kterém není prázdných prostorů a mezer, kterými by v několik od sebe různých částí byl rozdělen. 2. Jednota logická, poněvadž duch lidský tuto jednotu metafysickou poznává. 3. Jednota vztažně mathematická, jelikož jest sice příroda jedna, jak víme ze zkušenosti, ale možnosti více přírod nevylučuje. 4. Jednota morální, poněvadž všecky bytosti přírodní jsou podle jistých nezměnitelných zákonů tak mezi sebou sestaveny a seřaděny, že tvoří celek, jehož jednotlivé části harmonicky směřují ke společnému cíli. 5. Jednota fysická,

poněvadž všecky přírodní bytosti skládají se z týchž hmotných prvků, vzájemně na sebe působí a touto působností své látky zaměňují, poněvadž množství hmoty ve přírodě se nemění a veškerá energie, ve přírodě nahromaděná, jest veličinou stálou. Jenom ve smyslu přeneseném mluviti můžeme o přírodní jednotě bytné a organické, nikoli ve smyslu vlastním, monistickém.

2. Příroda jest složená nejenom proto, že sestává z množství podstat, celek tvořících, ale také z jiné příčiny. Neboť v každé podstatě přírodní rozeznávají se jsoucnost a bytnost věcně aneb aspoň virtuálně; každá podstata vzniká spojením částí a zaniká rozdělením jejich; každá jest těleso rozložené, mající části různé, z nichž jedny jsou mimo druhé; každá se těší z případků, jež jsou od ní rozdílny.

3. Příroda jest měnitelná. Neboť tělesa přírodní stálým změnám, jak zkušenost učí, podrobena jsou ve příčině místa, hmoty, vlastností, jsoucnosti. Změny jsou v přírodě dílem podstatné, na př. z vodíku a kyslíku vzniká voda, dílem případné, na př. voda studená stává se teplou.

4. Příroda jest konečná, a sice 1. ve příčině bytečnosti, jelikož sestává z bytců, kteří jsou omezeni dokonalostmi zvláštního druhu a zvláštní jedinečnosti, tak že jiných dokonalostí nejsou účastni, a jelikož jedni od druhých jsou překonáváni dokonalostí přirozenosti a působnosti. 2. Příroda sestává z těles. Avšak tělesa sama chovají v sobě dokonalost velice omezenou. Neboť se vyskytují v množství a jsou v prostoru rozlehlá, množství však a rozlehlost prostorová nemohou nikdy býti ve skutečnosti nekonečny; a pak tělesa postrádají dokonalostí, jež příslušejí podstatám jednoduchým, a trpí nedostatkem, z konkretnosti hmoty vzniklým. Příroda tedy, jež sestává z konečných bytců, z konečných těles, musí také býti konečná.

5. Příroda jest podmíněná. Neboť 1. bytost nutná jest neměnitelná, jelikož její bytnost jest čirý kon a totožná se jsoucností, kdežto bytost měnitelná jest dílem v konu, dílem v mohoucnosti. Kromě toho cokoliv jest v nutné bytosti, musí v ní býti, jelikož všecko, co se odnáší k nějakému podmětu, jest účastno jeho přirozenosti; nemůže tedy postrádati bytost nutná něčeho, co má, a přijmouti něco, co nemá, to jest nemůže býti podrobena nějaké změně. Proto nemůže býti bytost měnitelná nutnou. Avšak mezi nutnou bytostí a podmíněnou není nic třetího, středního. Je tedy příroda právě proto podmíněnou, že jest měnitelnou. 2. Příroda jest podmíněnou, poněvadž jest konečnou. Neboť bytost nutná, která nemůže nebýti, jejíž jsoucnost není od jiné

bytosti a sama o sobě ostává, chová v sobě všecko, co náleží k její skutečnosti a dokonalosti, jest prosta omezenosti. Avšak příroda jest konečná. Tedy není nutná, je tedy podmíněná. 3. O podmíněnosti přírody nám dává svědectví zkušenost. Neboť jak přírodu známe, můžeme si mysliti, že nemusila vzniknouti anebo že by mohla zaniknouti. A věru není části přírody, která by musila býti; mohla by bytovati jiná tělesa, než jaká skutečně bytují; a jestliže jednotlivá tělesa zanikají, ku přírodě náležející, proč by nemohla zaniknouti příroda, která z jednotlivých těles sestává?

6. Příroda není seboucí, ens a se, nýbrž odjinud pocházející, ens ab alio. Neboť jest 1. podmíněná. Avšak bytec podmíněný, t. j. který může býti a nebýti, sám sebou jest netečný k bytování a nebytování; z této netečnosti musí býti od jiného bytce vytržen. Kromě toho bytec podmíněný nebytuje svou vlastní přirozeností aniž sám sobě dáti může jsoucnosti, poněvadž nic nemůže dáti to, co nemá, aniž může působiti dříve, než bytuje. Proto bytec podmíněný musí odjinud obdržeti jsoucnost; je tedy neseboucí, jest odjinud pocházející, ens ab alio. 2. Bytec měnitelný podroben jest bytci jinému, jehož působením přechází z jednoho stavu do druhého. Avšak bytec, který jest sám od sebe, ne od jiného, nemůže býti podroben působnosti jiného. Pročež příroda, jsouc měnitelná, není seboucí, nýbrž pocházející od jiného bytce. 3. Bytec složený jest aspoň svou přirozeností pozdějším svých složek, na kterých závisí. Avšak složky jsou v mohoucnosti k utvoření bytce složeného a vyžadují příčiny, která by je z mohoucnosti přivedla ke konu. Tedy příroda, jsouc složená, není seboucí, nýbrž pocházející od bytce jiného, ens ab alio. 4. Táže vlastnost přírody následuje také z její konečnosti.

7. Příroda jest rozdílná od Boha. Podstatný a věcný rozdíl mezi přírodou a Bohem zamítá pantheismus, jehož hlavní tvary jsou tři: emanatismus, evolucionismus, panlogismus.

Emanatismus učí, že příroda se vyronila z podstaty božské buď zplozením anebo hmotným výtokem; tak bloudili Indové, Egypťané, Peršané, Novoplatonikové, Gnostikové, Scotus Erigena, Giordano Bruno. Avšak vyronění, kterým prvoť ze sebe vypouští účinek, vyžaduje, aby prvoť vypouštějící něčeho pozbyla, byla dělitelná, měnitelná, něco měla s účinkem společného a proto byla v témže druhu nebo rodu, v jakém účinek. Avšak prvoť takovou nelze nazvati Bohem. Pročež emanatismus ničí pojem Boha, jest nepravdiv.

Evolucionismus učí, že bytnost Boží, ana se projevuje anebo vyvinuje, stává se přírodou; v prvé příčině jest je-

diný Bůh podstatou, příroda jeho zjevem, případkem; v druhé příčině přísluší spíše přírodě než Bohu pravá věcnost a podstatnost, jelikož Bůh se prý uskutečňuje ve přírodě a skrze přírodu a má se k ní, jako nedokonalé, mohoucné k dokonalému a skutečnému. Prvému bludu přáli v staré době Eleaté, v nové Spinoza; druhému Novoplatonikové, Almaricus, David z Dinantu, poněkud Schelling a Hegel, kteří náležejí ke třetímu druhu, panlogismu.

Avšak tento pantheismus *ne*může *ne*klásti pouze jednu podstatu. Že by však byla pouze jedna podstata, zamítá zkušenost. Neboť bytost od jiných oddělená, o sobě bytující a působící se zove podstatou. Avšak ze zkušenosti víme, že mnohé jsou v přírodě samé takové bytosti. Jsou-li však mnohé podstaty, jež nemají samy od sebe původ, tím spíše jest podstatou bytost, která jest jejich původem, která sama od sebe má jsoucnost svou. Kromě toho pantheistické názory o projevu a vývoji Boha v přírodě zamítá rozum, t. j. logická zásada *a*) příčinnosti, *b*) protikladu. *a*) Příčina jest dokonalejší účinku, jelikož každý působitel nepůsobí, leč pokud jest ve skutečnosti. Avšak pantheisté si představují bytost božskou naprostou jako mohoucnou, nedokonalou, neurčitou proti tvorům, jimiž tato bytost sebe přivádí k určité věcnosti a jsoucnosti. Dále z jediné podstaty vycházejí podle pantheistů jako z jedné prvotě dvě protivné modifikace, jež té podstatě jsou vetkvělé, prostornost a pomyslnost. Posléze se stává podle pantheistů první příčina sama od sebe vniterným vývojem sebe samé bez zevnější příčiny účinlivé. Tyto tři důsledky pantheismu nesrovnávají se s rozumem. *b*) Jedna jediná podstata pantheistická jest jako Bůh nutná, nekonečná, neměnitelná, jednoduchá, jako příroda podmíněná, konečná, měnitelná, složená. To však býti nemůže.

Třetí druh pantheismu, pantheismus logický čili *panlogismus* učí, že Bůh jest bytost obecná, neurčitá, která sebe určujíc tvoří veškerenstvo, na rody, druhy a jedince rozdělené. Tento názor mísí řád logický, pomyslný s ontologickým, věcným a mění postup dialektický v postup věcný; býti a mysliti jest prý totéž. Tak filosofovali Fichte, Schelling, Hegel.

Avšak tento pantheismus spočívá ve svých základech na nepravdě. Neboť rozum nám zakazuje mísiti řád logický s ontologickým, měniti postup dialektický ve věcný, pokládati býti a mysliti totožným, zapírati rozdíl mezi bytcem pomyslným a věcným, mezi bytcem naprosto neurčitým, naprosto obecným, všeho obsahu prázdným a bytostí naprosto určitou, naprosto jedinečnou a naprosto dokonalou,

z bytce naprosto neurčitého, čiré nicotě se rovnajícího, ba ze samého bytí nejodtažitějšího vykouzliti veškeru přírodu skutečnou, určitou a přerozmanitou.

Tedy z nepravdy pantheismu vychází na jevo pravda podstatného a věcného rozdílu mezi přírodou a Bohem.

Článek 2.

O původu přírody.

Z uvedených a dokázaných vlastností přírody vychází na jevo její původ. Avšak mnozí jich neuznávají, odporujíce zkušenosti a vykládají nepravdivě původ přírody. Staří hmotaři, Leukippos, Demokritos a Epikuros, se domnívali, že příroda vznikla ze hmoty neučiněné a věčné, že původem jsou atomy, v nesmírném prázdnu se pohybující, náhodou se spojující a tělesa neživá i živá tvořící, do pořádku se přivádějící a v něm se udržující — a to vše bez Boha. Anaxagoras a Plato mluví o hmotě nestvořené, sebou bytující, která od Boha nabyla formy. Aristoteles pokládá přírodu za neučiněnou i ve příčině hmoty i formy, ač její pohyb závislým považuje na Bohu. Hmotaři našeho věku prohlašují přírodu i ve příčině hmoty i sil přírodních i zákonů za věčnou a neučiněnou, původ svůj naprosto a veskrze v sobě mající. Tyto názory vyvrátíme a pak vyložíme pravdivý původ přírody.

Nepravdivé názory vyvráceny.

Hmota, ze které příroda sestává, není neučiněná, nemá jsoucnosti sama od sebe.

Neboť 1. bylo dokázáno, že příroda není seboucí, ens a se, ale odjinud pocházející, ens ab alio. Totéž říci dlužno o hmotě její. 2. Cokoliv jest neučiněné, trvá naprostou nutností; co však trvá naprostou nutností, nezávisí na žádné příčině ani při své jsoucnosti ani při svých dokonalostech, nepodléhajíc její působnosti. Avšak zkušenost učí, že hmota přírody podrobena jest příčinám nehmotným, jakými jest vzorná myšlenka a úmysl. Proto nemůže býti neučiněnou. 3. Hmota jest určena množstvím a velikostí; avšak množství a velikost *ne*může *ne*býti konečnou. Proto není hmota nekonečnou. Není-li nekonečnou, má pro sebe příčinu, která ji jistými mezemi určila, jelikož určení těchto mezí nemůže vycházeti od hmoty samé, která sama sebou jest lhostejná k širším nebo užším mezím. 4. Hmota sama sebou jest

lhostejna k pohybu nebo klidu. Proto musí býti k pohybu nebo klidu určena příčinou zevnější. Avšak pohyb nebo klid týká se jsoucnosti hmoty. Proto jsoucnost hmoty závisí na příčině zevnější. Nemůže tedy býti hmota neučiněnou.

Ze hmoty hrubé nemohla vzniknouti příroda údobná a uspořádaná nahodilým spojením atomů. Neboť jelikož nemůže býti nic v účinku, co by nebylo dříve nějak v příčině, údobnost jednotlivých těles (údoba, forma) a uspořádanost těles vespolná musí býti dříve ve příčině buď fysicky, jako ve strojích, anebo ideálně, jako v umělci. Avšak údobnost a spořádanost přírody není ani v atomech, ve prázdnu rozptýlených a ve směsu neupraveném se vyskytujících, ani v náhodě, jež jest prosta myšlenky a úmyslu.

V tomto důkaze jest údobnost a uspořádanost platným důvodem, jelikož jest obojí účinkem podstatným, ne případným, nahodilým, vyskytujíc se v přírodě vesměs a obecně, ustavičně a stále, v částech a celku. Takový účinek vyžaduje příčinu, která sama sebou míří k účinku přímo, působením myšlenky a úmyslu, která jest mimo hmotu, myšlenky a úmyslu neschopnou.

Aniž vznikla ze hmoty hrubé údobnost a uspořádanost těles pouhými silami a zákony hmotě příslušnými a nutně působícími, bez příčiny, která jest mimo přírodu a nad přírodou. Neboť odkud se dostalo přírodě sil a zákonů? Nemá-li jsoucnosti hmota sama od sebe, nemají jí ani síly a zákony ani od sebe samých, ani od hmoty. Nutnost pak, kterou v přírodě působí síly podle zákonů, není naprostá, nýbrž relativná, závislá na příčině, které samé o sobě uvažované přísluší nutnost naprostá, ale uvažované, pokud se má ku přírodě, svoboda naprostá. Příroda sama sobě nutnost neuložila, ale byla jí uložena od této příčiny, jež dala vzniku hmotě, silám a zákonům, od Boha.

Uvažme zvláště theorii Laplaceovu, která bez Boha vytváří vesmír z ohromné kulovité spousty plynu, a dokažme její nepravdu filosofickou. 1. Nemožno si vysvětliti původ této prahmoty bez Boha, příčiny nadsvětové, nejvyšší, jelikož jsme se přesvědčili, že hmota sama od sebe nemá původu. 2. Do pohybu nepřišla hmota sama sebou, jelikož jest podstatně setrvačná, t. j. lhostejná k pohybu a klidu; proto musí býti hybatel, kterým není hmota sama. 3. Hmotaři říkají, že hmota byla původně spojena v jednotnou spoustu, která přišla do rotace, pohybu otáčivého, jenž způsobil rozdělení spousty. Avšak působila-li ve hmotě jediná tíže, nemohla vzniknouti rotace aniž rozdělení spousty. Musila tedy působiti ještě jiná síla, která nebyla ve hmotě, jiná příčina, která jest nad hmotou a na hmotu působila.

4. Plyn, z něhož ona spousta sestávala, měl zajisté vlastnosti každého plynu. Avšak molekuly plynové sebe vespolek odpuzují, nepřekáží-li jim jiná síla, tak že samy nemohou se koncentrovati a utvořiti pevné jádro; ku koncentrování jest potřebí přitažlivosti, které molekuly plynové postrádají. Proto musí theorie Laplaceova utéci se k vyšší síle, k vyšší příčině, která jest nad hmotou, plynem. 5. Tělesy světovými vládne účelnost a uspořádanost, která bez příčiny myslící, úmysl mající a na hmotu působící se nevysvětlí.

Tedy filosoficky nelze Laplaceovi přisvědčiti. Avšak ani fysicky nepokládají jeho theorii přírodozpytci za jistotnou, ačkoliv ji všelijak mění.

Tedy bez Boha, bez jeho činnosti nelze mysliti původ přírody.

Pravdivý názor vyložen a dokázán.

Pantheismus tvrdí, že příroda vznikla vnitrnou činností Boží. Avšak přesvědčili jsme se, že pantheismus jest nepravdiv, jelikož jest Bůh od přírody věcně a podstatně rozdílný. Tedy vznikla zevnější činností, jež má důvodem mocnost Boží, t. j. mohoucnost činnou, která působí na něco jiného a vnitrnou činnost mysli a vůle Boží provází. Metafysika o Bohu dokazuje, že jest v Bohu mocnost, že v Bohu jest mocnost s bytností věcně totožná, že jest nekonečná. Tuto svou mocnost projevil Bůh stvořením světa, jež pokládati sluší za původ přírody.

O stvoření světa.

Co znamená stvořiti?

Stvořiti znamená učiniti věc z ničeho, t. j. bez podmětu dřívějšího, jenž by byl příčinou látkovou; z věci, která má býti stvořena, nic se nepředpokládá, leč aby pojem její sám v sobě nechoval odporu, aby věc byla logicky objektivně možná. Tak určujeme stvoření přihlížejíce k východníku (terminus a quo). Přihlížíme-li k přístupníku (terminus ad quem), stvořením stává se věc podle své podstaty celé; přihlížíme-li ke způsobu, jakým se věc stává, znamená stvořiti, vytvořiti bytost, pokud jest bytostí.

Pojem stvoření vyžaduje:

1. Aby se lišil od plození, jinačení, množení, při kterých způsobech činnosti se předpokládá pro věc učiněnou něco jako příčina látková.

2. Aby věc, která má býti stvořena, dříve, než jest, nebyla, ne sice dřevností časovou, poněvadž před vznikem světa nebylo času, poněvadž svět vznikl ne tak v čase, jako spíše s časem, ale dřevností přirozenosti, poněvadž věc stvořená nejen působením příčiny vyšší dosáhla skutečné jsoucnosti, které dříve sama ze sebe nikterak neměla, ale také kdyby sama sobě byla zůstavena, opět by úplně své jsoucnosti skutečné pozbyla. Avšak vyloučena jest z pojmu stvoření pravá změna a pravá postupnost, poněvadž ve stvoření samém není podmětu pohybu a změny. Neboť o změně jenom tehdy lze mluviti, když věc táž jinak se nyní má, než se dříve měla, když něco přechází z jednoho stavu do druhého; podobně vyžaduje pohyb, t. j. uskutečňování něčeho mohoucného, pokud jest mohoucným, podmětu, jenž postupně různými kony přistupuje k poslednímu konu, posledníku.

Stvoření se uvažuje činně: v Bohu, a trpně: ve tvoru. Stvoření činné jest činnost, kterou Bůh věc z ničeho tvoří, činnost Boží, kterou jest jeho bytnost se vztahem ku tvoru, činnost s vůlí a mocností totožná, dokonalost Boha působícího, činnost údobně čili formálně vtomná, jež věci zevnější tvoří, tedy virtuálně čili působivě přechodná, činnost, jež působí, že tvorové prokazují činnost údobně přechodnou, činnost nedokonalou. Stvoření trpné není pravou trpností, poněvadž se neděje ani pohybem ani změnou, ale je vztah tvora ke Stvořiteli, prvoti své jsoucnosti.

Ve stvoření jest dvojí vztah: Stvořitele ke tvoru a tvoru ke Stvořiteli; prvý jest pouze virtuálný, poněvadž Stvořitel věcně nezávisí na tvoru a poněvadž jeho činnost stvořitelská jest údobně vtomná; druhý jest věcný, poněvadž tvor věcně závisí na Stvořiteli.

Posledníkem činnosti stvořitelské jest bytost o sobě ostávající, buď že jest jednoduchá, buď že jest složená.

Svět od Boha stvořen.

Svět vznikl stvořen jsa od Boha. Neboť

1. svět jsa celý *podmíněn* jak svou údobou, tak i svou látkou, musil celý učiněn býti a obdržeti vše, i údobu i látku, od bytosti naprosto *nutné*, Boha. V tom však záleží stvoření.

2. Jsoucnost světa, jenž není od sebe, jest celá účastněná; svět ji obdržeti musil od bytosti, které bytně přísluší jsoucnost o sobě ostávající, od bytosti, která je touto jsoucností samou, od Boha. V tom však záleží stvoření.

3. Kdyby činnosti první příčiny, která věcem uděluje jsoucnost, předcházela nějaká látka čili podmět, z něhož by příčina věci udělala, musila by taková látka neučiněná býti bytostí, které bytně přísluší jsoucnost. Avšak tu by měla tato látka dvě vlastnosti mezi sebou odporné; neboť by byla pro věci tohoto světa příčinou látkovou, byla by tedy pro ně v mohoucnosti, a spolu by byla bytostí, která má skrze svou bytnost jsoucnost, tedy čirým konem.

Činnost stvořitelská nechová v sobě odporu. Neboť sama sobě by odporovala, kdyby totéž o témže podmětu v téže příčině se tvrdilo a zapíralo. Avšak to se neděje od toho, jenž praví, že svět byl od Boha stvořen bez podmětu dřívějšího, z něhož by svět byl učiněn. Neboť o Bohu, příčině první, nejvyšší, svrchované, obecné, se tvrdí mocnost, která nesmírně převyšuje všelikou působnost příčin stvořených a omezených, něco dříve bytujícího měnících; svou mocností svrchovanou jest Bůh příčina obecná, jež působí celou jsoucnost, všecko, co ve věci jest. Zásada: „Ex nihilo nihil fit" platí o příčinách stvořených, druhotních, ale ne o Bohu, příčině první; ovšem musí býti vyložena tak, jak se stalo, když jsme podávali výměr stvoření.

Stvoření jest činnost Bohu vlastní, jemu rozdruženě přináležející. Neboť činnost nějaké příčině vlastní, jí rozdruženě přináležející, jest přiměřena její jsoucnosti. Avšak jsoucnost první příčiny všeho, Boha, si přivlastňuje svrchovanou nezávislost na kterékoli věci mimo Boha bytující. Tedy také činnost Boží jest nezávislá. Avšak nezávislou by nebyla, kdyby při vzniku světa potřebovala látky. Tedy činnost Bohu vlastní a rozdruženě přináležející jest stvořitelská.

Činnost stvořitelská jest Bohu tak vlastní, že

1. udělena býti nemůže tvorům. Neboť pravé stvoření vyžaduje mocnosti nekonečné. Avšak mocnost nekonečná nemůže býti udělena tvoru, poněvadž mocnost přiměřena býti musí bytnosti a poněvadž tvor, bytost konečná, bytnosti nekonečné naprosto jest neschopen.

2. Tvoru nemůže býti při stvoření uděleno účastenství, aby byl příčinou nástrojnou. Neboť činnost stvořitelská vychází z mocnosti nekonečné, aniž se děje pohybem; avšak všeliká činnost bytosti stvořené, byť i byla příčinou nástrojnou, vychází z mocnosti konečné a děje se pohybem.

Kdy byl svět stvořen?

Svět *nemusil* býti od věčnosti stvořen. Neboť

1. kdyby původ jeho musil býti věčným, nutnost musila by se zakládati buď ve příčině vnitřní, přirozenosti

světa, buď ve příčině zevnější a té buď účinlivé anebo účelné. Avšak nutnost věčného stvoření nezakládá se v přirozenosti světa. Neboť svět jsa podmíněný nemá jsoucnosti od sebe, ale má ji udělenou od svého původce, na jehož jsoucnosti má účastenství. Je tedy jsoucnost světa konečná. Avšak podle přirozenosti věci nevyžaduje nutně jsoucnost světa konečná trvání nekonečné. Tedy nevyplývá nutnost věčného trvání světa z jeho přirozenosti. Aniž vyplývá z účinlivé jeho příčiny, kterou jest Bůh. Neboť činnost Boží ke tvorům se odnášející není nutná, poněvadž vychází ze svobodné vůle; proto jako bylo vůli Boží zůstaveno svět stvořiti a nestvořiti, tak i stvořiti jej od věčnosti a v čase. Aniž vyplývá z příčiny účelné. Neboť Bůh sám sobě dostačí, jest sám sobě posledním cílem; není mu tedy nutně potřebí světa; věčná tedy jsoucnost Boží nezávisí na věčném stvoření světa.

2. Poněvadž Bůh nepůsobí žádnou činností údobně přechodnou, chtíti jest v Bohu působiti a proto věci jsou, pokud Bůh chce, aby byly. Avšak Bůh nemusí chtíti, aby věci byly od věčnosti, poněvadž nemusí ani chtíti, aby vůbec byly. Tedy nemusí býti svět od věčnosti stvořen.

Může-li býti stvoření věčné?

Míníme zde věčnost ne nutnou či naprostou, poněvadž tato přináleží jedinému Bohu, ale podmíněnou, vztažnou, která vyžaduje, aby Bůh byl dříve než svět dřevností přirozenosti, ne však dřevností trvání.

Že věčné stvoření nechová v sobě odporu, domnívají se sv. Augustin, Boëthius, sv. Tomáš Akv., Durandus a s. Porciano, Caietanus, Vasquesius, Suaresius, Ferrariensis, za naší doby Liberatore, Gonzalez, Zigliara, Michael de Maria. Že chová v sobě odpor, domnívají se bl. Albert Vel., sv. Bonaventura, Jindřich z Gentu, Vilém z Paříže, Toletus, Petavius, Valentia, Tanner, Gerdil, za naší doby Hontheim a jiní.

Následujíce sv. Tomáše Akv. netážeme se, zdali tento svět, který ze zkušenosti známe, mohl by býti od věčnosti stvořen. Neboť tento svět jest v čase, a čas jest různý od věčnosti; v něm se vyskytuje množství proměn, a množství nemůže býti skutečně nekonečné, kteroužto nekonečnost skutečnou vyžaduje věčnost. Tážeme se pouze, zdali nějaký tvor může býti od věčnosti stvořen. Na tuto otázku odpovídáme:

1. Ku pravdě se podobá, že věčné stvoření chová v sobě odpor. Neboť nelze si mysliti, že tvor vždycky byl a spolu někdy nebyl. Avšak tento protiklad chová v sobě věčné stvoření; neboť tvor by vždycky bytoval, poněvadž

stvoření se pokládá věčným a nebytoval by vždycky, poněvadž stvořením přešel z nebytování k jsoucnosti, tak že jelikož nebytování předešlo jsoucnosti, v tomto nebytování by ho nebylo. Avšak tento důkaz není jistotný, ale pouze ku pravdě podobný, poněvadž při věčném stvoření může nebytování jsoucnosti předcházeti dřevností přirozenosti, ne také dřevností času.

2. Ku pravdě se podobá, že věčné stvoření nechová v sobě odporu. Neboť odpor pocházeti může buď od stvoření činného anebo trpného. Avšak od činného nepochází, poněvadž jest od věčnosti v Bohu a jest činností ne postupnou, ale okamžitou, aniž od trpného, poněvadž při pojmu jsoucnosti tvora odmýšlíme od určitého trvání. Avšak tento důkaz není jistotný, ale pouze ku pravdě podobný, poněvadž není jisto, zdali odmýšlejíce při pojmu jsoucnosti tvora od určitého trvání souditi můžeme na věčné trvání.

Je-li stvoření světa *skutečně* věčné?

Nikoli; stalo se v čase, anebo spíše s časem, poněvadž není času bez proměn, kterým tvorové tohoto světa jsou podrobeni.

Stvoření časné zamítají neznabohové, buď že lnou ke hmotařství, buď že ke všebožectví. Filosofie křesťanská stvoření časné tvrdí, užívajíc důkazů ne apriorických, poněvadž možnost věčného stvoření nelze s jistotou zamítnouti, ale aposteriorických, které dostačí, abychom s jistotou se přesvědčili o stvoření časném.

Ze zkušenosti víme, že všecky věci tohoto světa podrobeny jsou proměnám; proměny však se dějí v čase; čas však sestává z dob; doby počítáme; počet nemůže býti skutečně nekonečný. Tedy trvání tohoto světa není skutečně nekonečné, není věčné; tedy stvoření jeho není od věčnosti; tedy stvořen byl v čase anebo spíše s časem. Tedy stvoření jeho jest časné.

Dále zkoumejme jednotlivé třídy tvorů, kteří na zemi jsou, pokolení lidské, zvířenu, rostlinstvo, nerosty.

Geologie dokazuje, že posledním tvorem na zemi jest člověk, že zvířata se objevila po rostlinách, že jsou vrstvy zemské, kde není rostlin, pod vrstvami, kde jsou, že kdysi panovalo na zemi takové teplo, že na ní nemohlo býti nic živého, že sloučeniny, ze kterých země sestává, předpokládají dobu, kdy prvky se spojily lučebně, že tedy předcházela doba prvků. Dále ovšem nepokračuje přírodní věda, poněvadž ji opouští zkušenost. Avšak filosofie křesťanská dokazuje, že prahmota nemůže býti věčnou, bez počátku. Ze země můžeme obdobou souditi na ostatní tělesa nebeská.

O pokolení lidském zvláště dokazuje věda historická, že vzdělanost a úprava společenská, bez které obojí pokolení lidské býti nemůže, jelikož stav surovosti, zvířeckosti není ani možný, má-li člověk býti člověkem a nemá-li původ svůj od zvířete, kdysi začaly, že tedy člověk není od věčnosti, nýbrž v čase se objevil. Je-li člověk tvorem časným, musí časnými býti také ostatní tvorové, jichžto jest pánem a nad které dokonalostí vyniká; tito tvorové ostatní kdyby byli věčnými, byli by nad člověka dokonalejšími svou věčností.

Také tradice národů, na př. Egypťanů, Feničanů, Chaldejských, Řeků, zvláště židovská, zaznamenaná od Mojžíše, jehož zde pokládáme toliko za dějepisce a to víry hodného, svědectví dávají, jak dokazuje apologie křesťanská, o časném stvoření tohoto světa.

Posléze slyšme důkaz ku pravdě podobný, z účelné příčiny vedený: Bůh stvořil svět hlavně k vůli sobě, aby ukázal, že on jest svrchovaným pánem mocným, dobrotivým a svobodným. K dosažení toho cíle je stvoření světa časné příhodnější než věčné.

Bůh stvořil svět, jsa moudrý, podle vzoru a účelně, jsa dokonalý, dokonale.

Pohnutka ke stvoření světa.

Svět nemusil Bůh stvořiti ani k vůli sobě ani k vůli světu, jelikož Bůh, seboucí bytost svrchovaná, sám sobě plně stačí, a jelikož svět může a nemusí býti. Kdežto Bohu, pokud jej uvažujeme sama o sobě, přísluší nutnost naprostá, přísluší jemu, pokud jej uvažujeme v poměru ke světu, svoboda naprostá, jejížto dva členy jsou: stvořiti a nestvořiti. Jestliže Bůh od věčnosti usoudil stvořiti v čase svět, mohla býti pohnutkou jediná láska, t. j. zalíbení na dobrém, jehož tvorové skuteční mohou býti účastni. Pohnutka tato vysvitne při cíli světa.

Článek 3.

O vzoru světa stvořeného.

Svět jsa dílem uměleckým jest utvořen podle vzoru nějakého: neboť obdobně se má svět k dílu, jež člověk uměním vyhotovil. Vzor čili idea jest údoba, která dílu uděluje určitý tvar; jest údoba zevnější, kterou dílo napodobuje přímo, ne náhodou, samo sebou, ne případně; jest

údoba, kterou má umělec v mysli své a o které ví, která stanoví, jak by se dílo vyhotovilo, kterou se řídí umělec, an dílo vyhotovuje; jest údoba, kterou umělec úmyslně dílu vtiskuje. Idea jest dvojí: vzdálená, t. j. která skutečnému myšlení předchází, ke které umělec myslí svou pohlížeje dílo koná, jež by údobu tu napodobilo; a nejbližší, t. j. myšlenka o ideji vzdálené, kterou umělec jest řízen vytvářeje dílo.

Bůh jest první příčina vzorná světa stvořeného. Poněvadž Bůh věci tvoří moudře a svobodně, musí býti v mysli Boží idea čili vzor, kterému svět stvořený se má podobati; tato však idea, ke které Bůh pohlížeje svět stvořil, jest vzorná *příčina* světa, poněvadž přihlížeti musí k ideji, kdo chce dílo vytvořiti, a sice jest *první* příčinou, poněvadž musí příčina účinlivá dříve k ideji přihlížeti, než se prokáže účinlivou. Touto příčinou vzornou jest Bůh sám. Neboť vzor poskytuje umělci údobu, kterou na své dílo působí. Avšak údobu tuto nemůže Bůh odjinud míti, než od sebe, poněvadž první příčina účinlivá, kterou jest Bůh, jest naprostá, nezávislá. Tedy nelze klásti ideje o světě stvořeném mimo Boha; Bůh sám jest první příčina vzorná světa stvořeného.

Bůh jest vzorem světa vzdáleným svou bytností. Neboť Bůh nepohlíží k žádnému předmětu, aby podle něho poznával anebo jednal, leč k své bytnosti, poněvadž nic nepoznává leč ve své bytnosti. Avšak poněvadž věci stvořené nedokonale napodobují Boha, jest bytnost Boží vzorem věcí, ne pokud jest sama o sobě, ale pokud může býti napodobena.

Bůh jest vzorem světa nejbližším svou moudrostí. Neboť vzor nejbližší jest myšlenka o vzoru vzdáleném v mysli umělcově. Avšak Bůh jest skrze svou moudrost věcně totožný s myšlenkou o všem. Je tedy skrze svou moudrost také nejbližším vzorem všeho.

Článek 4.

O cíli světa stvořeného.

Nelze nikterak pochybovati, že Bůh, když stvořil svět, měl na zřeteli nějaký cíl. Neboť na moudrého připadá činným býti ne náhodou a maně, nýbrž úmyslně a rozumně; úmysl však a rozum dává na jevo ten, kdo jednaje k něčemu přihlíží a cíl určitý svému dílu stanoví. Avšak Bůh jest moudrý a moudře jedná. Tedy měl na zřeteli nějaký cíl.

V čem záleží tento cíl? Jím byl a jest Bůh sám. Neboť

1. světem stvořeným chce a musí Bůh nějakého cíle dosíci, t. j. nějakého dobra, které jest mimo svět. Není však mimo svět jiné dobro, leč Bůh sám. Tedy Bůh sebe sama vytkl světu stvořenému za cíl.

2. Při vytváření nějaké věci jest cíl prvním hybatelem; avšak prvním hybatelem Božím nemohlo býti, co jest od Boha různo, poněvadž jest Bůh prvotí všech věcí naprosto první.

3. Cíl jest dobro, jež vůli vábí. Avšak kromě Boha není dobra, jež by vůli Boží vábilo, poněvadž Bůh jest naprostá náplň všeho dobrého a poněvadž co jest v něm naprosto dokonalé a nekonečné, jest mimo něj vztažně dokonalé a konečné.

4. Bůh ani nemohl svět hlavně k vůli němu stvořiti, tak aby byl sám sobě nejvyšším cílem. Neboť pouze ona bytost, která jest sama od sebe, může býti sobě posledním cílem.

Avšak působitel k vůli sobě působí, buď aby svou dobrotu rozmnožil, buď aby ji s jinými sdílel. Avšak Bůh nemohl prvním způsobem sebe učiniti cílem světa stvořeného; neboť jsa naprosto dokonalý a naprosto blažený sám sebou, nemůže sám v sobě nějakým přídavkem se státi dokonalejším, blaženějším. Proto aby sebe jaksi rozptýlil a jiné bytosti učinil účastnými své dokonalosti a blaženosti, jak toho schopni jsou tvorové koneční, ovšem tak, aby sám ze své dokonalosti a blaženosti nepozbyl ničeho, pojal úmysl svět stvořiti.

Tento cíl míní filosofie křesťanská, když praví, že cílem světa stvořeného jest sláva Boží. Ovšem nemíní se zde sláva Boží vnitřní, která záleží ve známosti Boží o sobě a v lásce jeho k sobě a která jest věčná, nutná a na tvorech naprosto nezávislá, nýbrž zevnější, která vyplývá z projevení dokonalostí Božích a ze štědrosti, kterou Bůh tvory své obohacuje. Tuto svou slávu zevnější měl Bůh na zřeteli, když stvořil svět. K tomuto cíli mají tvorové spěti, svědectví dávajíce svými dokonalostmi o dokonalostech Božích, podrobujíce se panství Božímu, povzbuzujíce se, aby Bůh byl chválen a veleben. Tohoto cíle dospěti ovšem mohou dokonale tvorové rozumní; tvorové rozumu nemající slouží jim za prostředek k dosažení toho cíle, jsou jim užitečni. A sluší se zajisté, aby tvorové vztažně méně dokonalí užitek přinášeli tvorům vztažně dokonalejším.

Hlavní cíl světa stvořeného, ve slávě Boží záležející, provázen jest cílem přidružným, jenž jednak se má k cíli

hlavnímu jako nutný prostředek k cíli, jednak nevyhnutelně z cíle hlavního vyplývá, a jenž záleží v dokonalosti a blaženosti. Tvor an sebe zdokonaluje, dospívá k cíli svému poslednímu, Bohu; dospívaje k Bohu požívá největší blaženosti. Tohoto cíle přidružného dosíci může dokonale tvor rozumný; tvor rozumu nemající mu slouží za prostředek.

Článek 5.

O dokonalosti světa stvořeného.

Znajíce příčinu světa účinlivou, první příčinu, Boha stvořitele, dále příčinu vzornou a účelnou, posléze pojem Boha, bytosti nekonečné, a tvora, bytosti konečné, pochopiti můžeme dokonalost světa, o které jest onen názor pravdivý, který střední cestou se ubírá mezi optimismem Leibnitzovým a pessimismem Schopenhauerovým a Hartmannovým.

Leibnitz svůj názor optimistický takto vyjádřil:

Není-li svět skutečný všech možných nejlepší, Bůh nejlepší svět buď stvořiti neuměl anebo nechtěl anebo nemohl; avšak ani jedno ani druhé ani třetí nelze mysliti, ježto se příčí Boží vševědoucnosti, dobrotivosti a všemohoucnosti. Tedy skutečný svět ze všech možných jest nejlepší.

Leibnitz takto soudě

1. sám sobě odporuje, poněvadž připouští, že kromě světa nejlepšího jest světů možných nekonečné množství. Neboť co jest možno, státi se může skutečným. Nemůže-li se státi věc možná skutečnou, nikterak jí nepřísluší plný pojem možnosti, který znamená, že věc sama o sobě nechová vlastnosti mezi sebou odporné — možnost vniternou — a že jest příčina, která by tu věc učinila skutečnou — možnost zevnější. —

Avšak Leibnitz praví, že kromě nejlepšího světa žádný jiný svět možný nemůže se státi skutečným. Tedy všecky ostatní světy možné jsou vlastně nemožny, vlastně možným jest jediný svět, svět nejlepší. Ale ani možnost vniterná nepřísluší všem ostatním světům možným, o kterých Leibnitz mluví, poněvadž o nich soudí, že jejich uskutečnění odporuje dokonalostem Božím; musí tedy v oněch světech býti, co by odpor tento působilo, t. j. musí samy o sobě býti nemožny.

2. Z podmínky hořejší návěsti úsudku Leibnitzova nenásleduje položka. Neboť je-li toliko jeden svět možný, veta

jest po všemohoucnosti Boží, která v tom záleží, že Bůh učiniti může, co vniterně možno jest a že jeho činnost tvořivá nemůže se vyčerpati.

3. Odporuje optimismus Leibnitzův svobodné vůli Boží, poněvadž Bůh ačkoli myslí nekonečné množství světů možných, přece voliti mohl podle Leibnitze toliko mezi stvořením a nestvořením, nikoli však též mezi světy rozličnými: tu by svoboda Boží, která musí býti nejdokonalejší, byla nedokonalejší než svoboda, kterou člověk, tvor Boží, voliti může netoliko mezi činěním a nečiněním, nýbrž i mezi několika předměty, cíli svého jednání, což náleží zajisté k dokonalosti vůle svobodné.

4. Kterak rozuměti můžeme světu nejlepšímu? Jak Leibnitz tvrdí po pravdě, možnost světů rozličných v tom záleží, že způsobem rozličným věci stvořené napodobovati mohou bytnost Boží; avšak poněvadž bytnost Boží o sobě jest nekonečně dokonalá, může býti ve věcech stvořených napodobena způsoby nekonečně četnými. Tedy nelze mysliti svět, který by tak byl dokonalý, že by nebylo lze mysliti dokonalejšího; svět tak dokonalý, že by nebylo lze mysliti dokonalejšího, rovnal by se Bohu samému, byl by Bohem samým; kteréžto mínění jest pantheistické.

Kdo názoru pessimistickému jest oddán, nazývá svět naprosto špatným a zlým; bylo by prý lépe, kdyby ani světa nebylo; život prý nic není leč trápení a bída; zlu nelze uniknouti; toliko přeludem neblahým, kterým zlo ještě se zvětšuje, pokládá prý se svět dobrým. Schopenhauer, původce tohoto pessimismu, domnívá se, že všecky bytosti tohoto světa jsou objektivace, t. j. zpředmětnění jednotné vůle světové, kterým jest vštěpena vůle a snaha po životu, bídu a trápení působící; neboť prý snaha vzniká z nedostatku a z nespokojenosti, je tedy trápením, pokud není ukojena, ukojení pak jest počátkem nové snahy, tedy opětným trápením; jest prý tedy svět pravým peklem. Příčinou tohoto pekla jest prý ona vůle světová, pravůle, která věčně se snažíc, věčně bolem je trápena, proto ve světě se objektivuje, aby nalezla útěchy, ale nejen útěchy nenalézá, nýbrž také světu připravuje bídu nevyhnutelnou. V pessimismu dále pokročil Hartmann — Philosophie des Unbewussten — jehož nevědomá pravůle jeví se sama o sobě vůlí prázdnou, věčně trapným bažením po obsahu, naprostou bídou, trápením bez radostí, bez odpočinku. Aby této bídě pravůle unikla, obírá se představami sobě vetkvělými a posud neuvědomělými a činí je ve skutečnosti, ve světě objektivnými. Tak vzniká svět; nejvyšším stupněm vývoje jest vědomí. Avšak na stupni vědomí nejen

nenabývá pravůle blaženosti, ba spíše stává se ještě nešťastnější. Ve světě převyšuje bolest rozkoš; bolest ustavičně provází všecky bytosti, jí nelze uniknouti.

Děsný názor pessimistický má svým zřídlem neznabožství, jež nejprve člověka činí nešťastným; brzy však promítá neznaboh svůj stav neblahý ze sebe na venek, představuje si svět náplní všeho zla a nazývá příčinou toho zla něco, co jest mimo něj a svět. Tedy svým pramenem samým jest pessimismus vyvrácen. Než uvažujme obsah jeho. Rozumu odporuje, že věčná pravůle o sobě jest nešťastná, že zoufajíc vyšla ze sebe, aby se ve světě objektivovala, předmětnou stala a aby úlevy dosáhla, že takto svět vznikl. Rozumu odporuje, že zlo jest prvotní a jediné, že pravůle, jsouc nevědomá, znamenala v sobě bídu, že jsouc nevědomá se zhrozila a si zoufala, že jsouc nevědomá si umínila sebe objektivovati ve světě, aby nalezla úlevy, že pravůle ve světě cíle nedošla, ba ještě svou bídu zvětšila. Rozumu odporuje, že ve světě vládne toliko zlo, kdyžtě zlo předpokládá dobro, samo sebou nebytujíc, že všeliké snažení věcí světových a všeliká jejich činnost vzniká z bolesti a nespokojenosti, že všeliké ukojení snahy působí novou bolest a nové trápení, že věci světové nesnaží se zbaviti své jsoucnosti naprosto bídné, ale spíše sebe zachovávají. Schopenhauer ukládá sice člověku, snahu po životě v sobě dusiti, aby se zbavil bídy svého života. Ale člověk tak daleko nedojde, neučiní-li svému trápení konec samovraždou; neboť jelikož tělo jest objektivací vůle, musí vůle, pokud žije tělo, stále se snažiti, tedy stále se trápiti; života záhrobního není podle Schopenhauera, proto není člověku možno sebe zla zbaviti. V této nedůslednosti Hartmann Schopenhauera nenásleduje, nýbrž pokládaje sebe zla zbaviti za nejhnusnější sobectví, ukládá člověku oddati se životu, aby vývoj světový byl podporován, a tak trápení sobě přes míru zvyšovati; vývoj světa končí podle Hartmanna tím, že pravůle nedocházejíc cíle, jehož chtěla objektivováním sebe ve světě dosíci, sama do sebe se vrátí, do své naprosté potenciality čili mohoucnosti, a že tím svět úplně bude zničen, v naprosté nic se promění.

Konečně jest pessimismus ve svých důsledcích hrobem morálky.

Jako jsme tedy zavrhli optimistický názor o dokonalosti světa, tak zavrhneme i pessimistický. Střední cestou kráčejíce řekneme, že je svět vztažně dokonalý, vztažně nejlepší, že zlo fysické jest prostředkem k dosažení dobra, že zlo mravní, od Boha jsouc toliko dopuštěno, musí sloužiti k dobrému řízením Božím.

Hlavní známkou dokonalosti jest pořádek; budiž tedy o něm promluveno.

Článek 6.

O pořádku světa stvořeného.

Pořádek vyžaduje, aby věc sestávala z částí, jež samy o sobě jsou řádně upraveny a tvoří souladný celek, a aby v patřičném byla poměru ku věcem jiným. Tomuto požadavku vyhovuje svět stvořený. Neboť jednotlivá tělesa, neoplývajíce zbytečností a netrpíce nedostatkem, mají vše, co náleží k jejich bytnosti, a to řádně upraveno; jsou taková, aby jsoucnost, kterou obdržela, také podržela; chovají v sobě momenty krásy. Než nejsou toliko k vůli sobě, nýbrž jsou spojena v jeden celek, jenž jest ontologicky pravdiv, fysicky dobrý a aestheticky krásný. O tom svědectví dávají věhlasní přírodozpytci. Tento pořádek nepřísluší přírodě zevně, nýbrž vnitrně, a zakládá se v její jednotě a mnohonásobnosti; není plodem ani Leibnitzovy harmonie předurčené ani Geulincxova occasionalismu, nýbrž rozmanitého příčinného svazku těles přírodních.

Příroda svými vlastnostmi hlásá, jako každé dílo svědectví dává o svém původci, každý účinek o své příčině, že jejím původcem jest Bůh osobní. Než netoliko jsoucnost Boží vysvítá z přírody, ale také jeho bytnost, jeho vlastnosti, avšak po jistou míru, jak blíže vykládá metafysika o Bohu, filosofická, přirozená theologie. Z bytnosti Boží, přirozeně, ze světa poznané, vychází na jevo, že cílem, ke kterému příroda spěje, posledním jest Bůh, zevnější sláva Boží, jak jsme slyšeli při stati o cíli světa stvořeného. Tento cíl poslední předpokládá dva cíle prostřední, přídružné, jak v téže stati bylo vyloženo, vztahující se ke tvorům neosobným a osobným. Záleží tedy druhá stránka pořádku v tom, že jest svět stvořený od Boha a pro Boha, a že svět sám o tomto poměru svědectví dává.

Než tvorové neosobní, ku přírodě náležející nemají rozumu, aby svůj poměr k Bohu mohli poznati a o něm svědčiti. Tento poměr vyzírá z přírody, jest poznatelný tomu tvoru, který má rozum. Tuto poznatelnost činí člověk skutečným poznáním, jsa rozumem svým k tomu schopen, aby z přírody poznal jejího stvořitele a ideje, podle kterých Bůh svět stvořil, a maje rozum, kterým se Bohu podobá. Svým tělem a duševními mohutnostmi vegetativnými, na hmotě závislými, souvisí s přírodou; ale jelikož má duši

povahy duchové, činnost nadsmyslnou prokazující rozumem a svobodnou vůlí, na hmotě nezávislými mohutnostmi, jest nad přírodu povznesen a může se povznésti poznáním a milováním k Bohu, pouhému duchu, bytosti nejvyšší, původci a cíli jak svému, tak i přírody. Není tedy člověk toliko pánem přírody po jistou míru, užívajícím přírody ke svým účelům, pánem nejvyššímu pánu, Bohu podřízeným a jemu zodpovědným, ale také prostředníkem mezi přírodou a Bohem, ji k němu, poslednímu cíli poznanému, skrze svobodnou vůli přivádějícím, jakýmsi knězem, netoliko sebe, ale také přírodu Bohu obětujícím. A v tom záleží třetí stránka pořádku světa stvořeného.

Jak patrno, tyto tři stránky pořádku úzce spolu souvisejí a tvoří jeden celek souladný.

Než není příroda od Boha toliko stvořena, ale také zachovávána.

Článek 7.

O zachování světa stvořeného.

Bůh stvořil svět ne proto, aby ihned zmizel, poněvadž by takové jednání bylo pošetilé, nýbrž aby dále podle své přirozenosti trval a aby tuto svou přirozenost dával na jevo činností. Dalším trváním a činností připodobňuje se svět Bohu, jenž jest dobrý a svou dobrotu sdílí se tvory. Na dalším trvání, k němuž jest svět stvořením uschopněn, má Bůh účastenství, an jej zachovává, na činnosti, tvorům světovým, přírodním vlastní, an spolupůsobí.

Že svět, aby dále trval, jest od Boha zachováván, nelze pochybovati. Neboť jaký počátek, takové i další trvání; proto závisí-li počátek světa na Bohu, závisí také další jeho trvání. Avšak záleží na tom, jak Bůh svět zachovává. Kdo zachovává věc po případě a nepřímo, ten ji neničí a vzdaluje od ní vše, co by ji mohlo ničiti; kdo však ji zachovává podstatně a přímo, ten působí na věc, aby dále působila, a věc, tento účin přijímajíc, dále trvá ve své jsoucnosti tak, že kdyby toho účinu nebylo, věc by nemohla trvati. Při onom zachování, jež se také zove záporným, ke zničení věci jest potřebí zvláštního činu; při tomto, jež se nazývá také kladným, není potřebí. Tvrdíce o Bohu zachování světa kladné, nazýváme je svobodným činem vůle Boží, kterým Bůh působí, aby svět, jedenkráte stvořený, dále trval ve své jsoucnosti, a dokazujeme tuto větu:

Další trvání jsoucnosti světa stvořeného závisí na kladném zachovávání Božím tak, že kdyby přestal tento

čin vůle Boží svobodný, na něj přímo působící, ihned by se svět obrátil v niveč.

Neboť

1. kdyby další trvání světa nezáviselo na kladném činu svobodné vůle Boží, dělo by se mimo vůli Boží. Avšak nic nemůže se díti mimo vůli Boží, tak jako nic nemůže nebýti předmětem poznání Božího.

2. Všichni tvorové jsou bytosti podstatně podmíněné netoliko při svém počátku, ale také při svém dalším trvání. Avšak podmíněnost znamená lhostejnost a mohoucnost k bytování a nebytování. Tedy má-li tvor podmíněný dále trvati, musí býti k dalšímu bytování určován od bytosti nepodmíněné, Boha.

3. Kdyby tvorové dále trvali, nezávisíce na svobodném činu vůle Boží, nemohl by je Bůh v niveč obrátiti. Avšak Bůh je může v niveč obrátiti, poněvadž je svobodně z ničeho stvořil. Proto jejich další trvání závisí na svobodném činu vůle Boží. Ovšem kdo zastává záporné zachování, přivlastňuje Bohu moc v niveč obrátiti svět, čině tuto moc závislou na kladném činu vůle Boží. Avšak zničení světa jsouc dějem záporným, nemůže záviseti na kladném činu vůle Boží, k něčemu kladnému podle své přirozenosti směřujícím, ale na činu záporném, kterým přestává vůle Boží chtíti. Proto musí tomuto činu zápornému předcházeti čin kladný, kterým Bůh chce, aby tvorové trvali.

4. Jako dílo umělce člověka předpokládá dílo přírody, tak opět dílo přírody předpokládá dílo Boha stvořitele; neboť působitelé umělečtí udílejí údoby tělesům od přírody pocházejícím a působitelé přírodní udílejí údoby opět hmotě, která od Boha stvořitele pochází. Avšak díla umělecká jsou zachovávána od působitelů přírodních. Tedy soudíme-li podle obdoby, jsou díla přírodní zachovávána působením Božím.

5. Každý účinek závisí na své příčině, pokud jest příčinou jeho, a proto přestane-li její příslušný účin, ustane také účinek. Avšak Bůh jest příčinou první, která nejen způsobila, že tvorové vznikli, ale také jim udělila veškerou podstatu z ničeho je stvořivši. Tedy kdyby ustal tento účin příčiny první, ustal by také její účinek, t. j. tvorové by zbaveni byli veškeré své jsoucnosti. Proto mají-li dále trvati ve své jsoucnosti, musí příslušný účin příčiny první na ně působiti, t. j. musí býti od Boha kladně tak zachováni činem jeho vůle, jako kladně stvořeni byli činem téže vůle jeho.

Zachovávání světa lze nazvati opětovaným tvořením, ne proto, že by tvorové v každém okamžiku v niveč se obraceli a opět z ničeho vznikali, ale proto, že jako po-

čátek, tak i další trvání jejich celé jsoucnosti na příčinné činnosti Boží závisí.

Činnost zachovávací, pokud ji uvažujeme v Bohu, jest právě tak věcně totožna s bytností Boží, jako činnost stvořitelská, v Bohu uvažovaná; proto není v Bohu ona činnost od této věcně rozdílna. Než pokud obě se jeví na venek a působivě přecházejí k posledníku, světu, nejen se rozeznávají od bytnosti Boží, ale také mezi sebou; neboť činnost stvořitelská se vztahuje ke světu, jenž má vzniknouti, zachovávací ke světu, jenž má dále trvati.

Bůh může věci, které stvořil, opět zničiti, pokud moudrost anebo spravedlnost dovoluje. Neboť jako stvoření, tak i další zachování závisí na svobodě Boží. Než moudrost a spravedlnost Boží nedovolují, aby zničen byl tvor rozumný, jenž dobrými skutky stal se hodným věčné blaženosti anebo zlými věčného trestu, a jenž se těší z nesmrtelnosti. Až množství tvorů rozumných ustanovené bude dovršeno a tito svého cíle posledního dojdou buď kladně nebo záporně, není nemožno, že Bůh přírodu, která tvorům rozumným za prostředek sloužiti má k dosažení cíle posledního, zničí. Před dosažením cíle Bůh ničeho neničí. A že ani po dosažení přírodu neobrátí v niveč, obecné a na důvodu rozumném založené jest mínění filosofů křesťanských, kteří činíce rozdíl mezi mocí Boží naprostou a vztažnou tvrdí, že může sice podle oné zničiti, této však že méně sluší tvor nějaký zničiti, poněvadž zničení méně slouží ke slávě Boží, poněvadž věci nehlásají slávy Boží tím, že nejsou, ale tím, že jsou.

Proto jest záhodno mluviti o zničení přírody relativném. Zničena může býti příroda tak, aby pozbyla tvaru nynějšího a nabyla tvaru dokonalejšího, vyššího. Osud přírody souvisí s osudem lidstva, jemuž příroda slouží. A tu nás poučuje víra katolická, která ku pomoci přichází filosofii, aby vysvětlila záhady, jež rozum lidský sám rozluštiti nedovede. Před pádem prvních rodičů sloužila příroda prvním rodičům dokonale; následkem však prvního hříchu stala se řízením Božím příroda jim, kteří ke hříchu, urážce Boha, zle užili přírody, a jejich potomkům odbojnou a pokazila se proti pokolení lidskému. Až pokolení lidské dospěje svého konce a po zmrtvýchvstání spravedliví dojdou věčné blaženosti nebeské i se svými těly, stane se příroda účastnou oslavy spravedlivých, tak že nynější stav přírody zničením přestane, aby ustoupil stavu dokonalejšímu, lepšímu, který trvati bude bez konce.

O spolupůsobení a řízení Božím bude promluveno při činnosti přírody.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

O bytnosti přírody.

Jak zkušenost učí, sestává příroda z těles dvojích: neústrojných a ústrojných. Neústrojná jsou nerosty, ústrojná byliny a zvířata. Všechna tělesa ve mnohých příčinách mezi sebou se shodují, v jiných opět mezi sebou se různí. Sluší tedy nejprve uvažovati obecně o tělesech a zvláště o nerostech, s nimiž ústrojenci mnohé věci sdílejí, pak o ústrojencích, pokud od nerostů se liší.

Obecná úvaha o tělesech a zvláštní o nerostech.

Předmětem úvahy prvním jest bytnost těles, druhým jejich činnost, ve které se jeví bytnost a která jest podmíněna vlastnostmi a silami, jakož i zákony, jež obojí vyplývají z bytnosti.

Článek 1.

O bytnosti těles všech, zvláště nerostů.

Na otázku, v čem záleží bytnost tělesa neústrojného, různě odpovídají tři názory: atomický, dynamický, hylomorfický. Hylomorfický jest pravdiv.

Hlava 1.

O atomismu.

Atomismus, nauka o atomech, nedělencích, nedrobech, jest dvojí: filosofický a chemický. Atomismus filosofický pokládá atomy za prvotě tělesa soustavné, bytné, ve kterých spočívá bytnost tělesa; atomismus chemický pokládá atomy za prostředek ku výkladu zjevů chemických. Zabývati se budeme atomismem filosofickým; než nesmíme mlčením minouti atomismus chemický a jeho poměr ku filosofickému.

Atomismus filosofický jest opět dvojí: čirý čili mechanismus a dynamický. Atomismus čirý učí atomické hmotě homogenní, stejnorodé a místnímu pohybu sdílenému; dynamický klade místo pohybu energie mechanické. O obou bude jednáno, o onom zvláště, o tomto při dynamismu.

O atomismu čirém čili mechanismu.

A) V čem záleží atomismus čirý?

Pojem atomismu čirého vysvitne výkladem historickým. Minouce mlčením atomismus filosofie indické, obírati se budeme atomismem filosofie řecké, jenž mocně působil na atomismus novověký.

Stoupence mechanismu shledáváme mezi filosofy jonskými. Thales odvozoval všecky věci z jedné prvotní hmoty, vody, Anaximander ze země, hmoty stejnorodé, v nekonečném prostoru rozšířené, Anaximenes ze vzduchu, Heraklit z ohně. Oheň, jak tvrdí Heraklit, jest ustavičně měněn a stává se vším, co jest; změna, která se děje dvojím proudem, nahoru a dolů, vládne přírodou ve věčném toku její dějů. Kromě tedy Heraklita nezabývali se filosofové jonští otázkou, kterak všecky věci vznikly z principu hmotného.

Voda, země, vzduch a oheň byly po sobě považovány za prvotě všeho, co jest, ale také po sobě opouštěny po delší nebo kratší době. *Empedoklem* nabyly opět své platnosti, jelikož se staly všecky pospolu prvotěmi světa. Empedokles chtěje vniknouti do tajemstev přírody, vypisuje, jakým mechanismem děje se vznik a zánik věcí. Neumírá prý v pravdě nic, nerodí se nic. Co zoveme vznikem podstaty, jest čiré spojení částeček čtyř živlů, jež zachovávají při svém spojení svou bytnost jedinečnou. Zánik podstaty není, leč rozpoutáním svazku, částečky spojujícího, odloučením jejich. Tyto zjevy jsou řízeny dvěma silami, jež zove básnicky láskou a nenávistí, přitažlivostí a odpudivostí.

Podle *Anaxagory* drží v sobě každé těleso částečky, jež náležejí všem ostatním druhům, tak že každé těleso jest světem v miniatuře: omnia in omnibus. Než v prvotní směsi živlů jsou hmotné částečky tak malé, že žádná neprokazuje vlastností rozdílných. Jediný rozdíl těles záleží v různé kvantitě této směsi. Možnost proměny těles spočívá v možnosti modifikace těchto kvantit úměrných. Kráčeje za Empedoklem vykládá Anaxagoras pohybem spojení a rozpojení částeček hmotných; než předstihl jej nazývaje vyšší princip, bytost rozumnou, účinlivou příčinou všech činností přírodních. Neodpovídá však, je-li tento princip ve světě či mimo svět.

Kdežto Empedokles a Anaxagoras připouštějí podstatný rozdíl mezi prvotními principy světa, hlásá *Demokrit* původní homogeneitu hmoty. Tělesa sestávají z tělísek nekonečně malých, pevných a obsažných, fysicky nerozděli-

telných a věčných. Tato tělíska se liší mezi sebou formou a objemem, ale mají společnou přirozenost. Totožnost světové hmoty a atomičnost těles jsou dvě nové poučky, jimiž jest obohacen mechanismus a s kterými se setkáme později v poslední době jeho historického vývoje. Vznik a zánik všech věcí vykládá Demokrit spojením a rozpojením atomů, dvojím nárazovým pohybem, přitažlivým a odpudivým. Vlastnosti těles, život a smrt bytostí oduševněných spočívají toliko na shluknutí, tvaru a úpravě atomů, kdežto z jejich dotyku vyplývá veškerá činnost a veškerá trpnost. Pohyb rozmanitých tvarů jest principem a soustavkem všech zjevů přírodních. V soustavě Demokritově není první příčina účinlivá, není příčina účelná, pohyb jest bez účelu, jako jest bez původu, bez posledníku, terminu. Všecko se vykládá silami čili spíše pohybem hmoty věčným a zákony determinismu skrz naskrz naprostého.

Epikur sdílí s Demokritem základní principy fysiky: atomickou soustavnost hmoty, její úplnou homogeneitu, stejnorodost, totožnost všech zjevů s pohybem místním. Jenom tím se liší Epikur od Demokrita, že jest atom automobilní, samohybný, že podroben jsa působnosti tíže, která jej k tomu vede, aby padal čarou přímou, jest schopen měniti směr svého pohybu beze vší příčiny, buď zevnější nebo vnitrné, tak že se mohou atomy setkávati a spojovati.

Po Epikurovi a ve středním věku se vyskytuje starověký atomismus porůznu, a sice u alchimistů, u některých filosofů školy Chartreské, u arabských filosofů Motecalleminů. Později lnul *Baco Verulamský* k Demokritu, *Gassendi* k Epikuru. Tyto pozdější pokusy k obnovení starověkého atomismu došly obliby a připravily soustavu Descartovu.

Descartes, Cartesius, filosof v 17. stol., sestavil kosmologii methodou geometrickou. Jako geometrie počíná větami jednoduchými, aby dospěla rozumováním a methodou vývodnou ku pravdám složeným, tak vyšetřuje Descartes, která jest mezi specifickými přívlastky tělesa vlastnost prvotní, nejzřejmější, nejobecnější. Za takovou považuje rozlehlost, kterou nazývá prvním soustavkem, bytností tělesa. Z rozboru mathematického pojmu rozlehlosti uzavírá tyto věty: 1. Formy podstatné, příčiny účelné, jakosti činné, jsou neplatny, jelikož nevyplývají z pojmu rozlehlosti. 2. Jelikož jest rozlehlost homogenní, je také homogenní hmota, jejíž bytností jest rozlehlost. 3. Prázdno jest metafysicky nemožno. 4. Hypothesa o atomech se nesrovnává s Descartovým principem, rozlehlostí mathematickou, která jest dělitelnou do nekonečna. Přece však připouští Des-

cartes, že tětesa sestávají z velmi malých částeček hmotných, jejichž forma a rozměry se mění podle relativné dokonalosti těles. 5. Příčinou rozmanitých zjevů hmotných jsou zevnější, rozmanité tvary místního pohybu, od Boha hmotám tělovým uděleného.

Jsou tedy hmota homogenní, stejnorodá a pohyb místní dva soustavné principy světa. Tuto theorii Cartesiovu přijali přemnozí učenci jako dokázanou a nepopíratelnou, jako skutečnou.

V 18. a 19. století byl mechanismus Cartesiův postulátem metafysickým, a priori sestrojeným methodou, jež se nesrovnává s vědami zkušebnými. V 19. století nabývá nového tvaru, jelikož přijímá jisté modifikace, kterých doba vyžadovala. Učenci, nechtíce v něm viděti toliko postulát metafysický, ve vědách přírodních upotřebitelný, učí jemu jménem těchto věd a domnívají se, že vědecké výzkumy jej potvrzují. Jedním z těchto důkazů jest považován chemický atomismus.

Vyšetřme blíže atomismus chemický, vyložme pak atomismus filosofický čili mechanismus a porovnejme oba vespolek.

Základní věty atomismu chemického jsou tyto:

Hmotný vesmír sestává ze dvou velikých kategorií podstat: těles jednoduchých a těles složených; tato vznikají sloučením oněch podle neměnitelných zákonů o váhách a objemech. Hmota jest dělitelna; uvažujeme-li toliko její rozlehlost, jest dělitelnou neukončitelně; avšak ve skutečnosti nepřesahuje její dělitelnost jistých mezí. Dělíme-li těleso mechanicky, obdržíme části již dosti malé, jež všecky podržují specifické vlastnosti jeho. Než teplem se tyto části dělí na části ještě menší, ano přecházejí do stavu plynného, ve kterém jsou částečky tak malé, že je nemůže rozeznati oko ani nástroji optickými. Tu nám pomáhá působitel ještě mocnější, síla chemická. Necháme-li působiti jedno těleso na druhé, na př. sodík a chlor, rozdělí se chemickým příbuzenstvím každá z částeček infinitesimálných těchto jednoduchých dvou těles, prvků, na dvě stejné části, jež se stávají bezprostřednými působiteli sloučení, naznačeného formulí NaCl. Tu končí dělení; síly chemické nemohou dále děliti. Chemikové označují jménem atomu tento poslední cíl chemického dělení; atom není skutečně více dělitelný energiemi přirozenými, ale jest opatřen vlastnostmi tělesa, jehož jest nejmenším představitelem. Chemie nedospěla tak daleko, aby určila absolutní váhu atomů; zná však jejich váhu relativnou: pokládá-li se váha atomu vodíku za jedničku, obnáší váha atomu kyslíku 16,

síry 32, chromu 52 atd. Prvků jest již známo kolem 80. Zpravidla neexistují atomy ve stavu individuálně isolovaném. Směřují k tomu, aby činily malé tlumy velmi pevné, kompaktní, sestávající ze dvou nebo více jedinců; v tomto prvním tlumu jsou atomy spojeny tak těsnými svazky, že obyčejné působitele fysické nemohou je roztrhnouti. Tyto první malé tlumy se zovou chemickými molekulami tělesa jednoduchého, prvku. U našich prvků plynných jest molekula obyčejně biatomická, t. j. sestávající ze dvou atomů, jako u chloru, bromu, jódu, kyslíku, dusíku atd. Molekula otrušíku, surmíku sestává ze čtyř atomů. Výjimkou existují atomy zinku, kadmia a rtutě ve stavu volném jednotlivé. Molekuly chemické se spojují a činí molekuly fysické. Spojením molekul fysických vzniká těleso, smyslům našim přístupné.

Při tělese složeném nemožno pátrati po jeho atomu; neboť složenec vzniká sloučením více těles jednoduchých a obsahuje ve svých soustavných částech posledních více atomů rozličného druhu. Nejmenší jedinec, jenž ještě představuje těleso složené, jest molekula chemická, na př. Na Cl. Molekuly chemické spojují se svými vespolnými silami přitažlivými a činí molekuly fysické tělesa složeného, smyslům našim přístupného.

Takový jest atomismus chemický, theorie chemie, vědy zkušebné, která se nedotýká filosofických otázek o vnitrné povaze a vlastnostech prvků a o podstatné bytnosti molekuly tělesa složeného. Proto není soustavy filosofické, která by nemohla se jí přizpůsobiti.

Od atomismu chemického se liší atomismus filosofický, čirý čili mechanismus, jenž se vyznačuje těmito větami:

1. Atomy těles jednoduchých jsou hmoty homogenní, stejnorodé, hmoty téže přirozenosti; mezi nimi jest jediný rozdíl kvantitativný, ku hmotě a pohybu se odnášející.

2. Všecky vlastnosti tělesné se odvozují z pohybu místního. Chemické příbuzenství, síly soudržnosti a odpudivosti, fysické energie, jako teplo, elektricita, magnetičnost atd. vznikají sdružením anebo rozmanitým modifikováním atomových pohybů.

3. Podstatná bytnost atomu jest sama sebou setrvačná, zbavená všelikého vnitrného principu činnosti. Místní pohyb sdělený jest propůjčeným principem jeho činnosti.

4. Postup přirozených činností a soulad hmotných zjevů jsou řízeny mechanickými zákony. Není vnitrné účelnosti ani podstatného přizpůsobení těles k účelům určeným.

5. Molekula tělesa složeného jest malá budova, vystavěná hmotami atomickými různými, z nichž každá po-

držuje svou bytnost nezrušitelnou. Tyto malé hmoty zaujímají v molekule relativné polohy nové, pořádají své pohyby a určují takto rovnováhu molekuly, jakož i její vlastnosti.

Mechanismus tedy hlásá dva činitele světa hmotného: hmotu homogenní, neměnitelnou a místní pohyb sdělený, ustavičným proměnám podrobený.

B) Mechanismus nepravdiv.

Theorie může býti nazvána pravdivou, vysvětluje-li skutečnosti, k ní se vztahující, neodporuje-li jim. Ašak mechanismus této podmínce nevyhovuje; proto není pravdiv. — To budiž dokázáno.

a) Mechanismus a skutečnosti řádu chemického.

Váhy atomické.

Atomem se zove nejmenší kvantita hmoty, která může představovati těleso jednoduché. Ačkoli jest atom infinitesimálně malý, přece se těší z váhy relativné řádně určené. V řadě atomů rovná se váha vodíku jedné; na nejvyšším místě jest uranium, jehož váha relativná se označuje číslem 240. Příklady vah atomických byly již uvedeny. Ačkoli váhou relativnou se liší atomy mezi sebou znamenitě, přece není jeden atom jednoho prvku dělitelnější než atom druhého; ohromná atomická hmota urania zachovává tak dobře svou celistvost při dějích chemických, jako nejmenší hmota vodíku.

Tuto vlastnost vah atomických nevysvětluje mechanismus ani homogeneitou hmoty ani místním pohybem.

Neboť:

1. Je-li hmota všech těles veskrze táže, proč není veskrze dělitelná týmže způsobem? Proč v každém tělese nevyhnutelně se zastavuje dělení při určitých různých mezích, jimiž označeny jsou hmoty atomové? Pokládati homogeneitu hmoty za dostatečný důvod stálé různosti vah atomických zda neznamená připisovati různost účinku naprosté totožnosti příčiny?

2. Druhým činitelem jest mechanistům místní pohyb. Podle jejich theorie těší se atomy různých těles jedno-

duchých z kvantity pohybu sobě vlastní, a tento pohyb neměnlivý jest netoliko příčinou různých vlastností atomu, ale také ochráncem celistvosti jeho massy. Je tedy neměnlivost specifických pohybů důvodem stálosti různých vah atomových.

Než chemie nepotvrzuje tuto theorii. Neboť patrno a jisto jest, že neděje se žádná reakce, t. j. projev působení chemických prvků a sloučenin navzájem, aby nepodnikaly pohyby atomové změn; svědčí tedy proti mechanismu ustavičná změna pohybů atomových. Při tělesech, jež mají vespolné příbuzenství veliké, pozbývají atomy druhdy tolik tepla, elektricity, tedy tolik energie, že trvají necitelnými proti reagentům, činidlům chemickým, nejmocnějším.

Jsou-li tedy pohyby, jež mají chrániti celistvost atomovou, podstatně měnlivé a redukční, převáděcí, kterak se stává, že massy prvkové, když jsou jedenkráte zbaveny těchto energií chránících, vždycky vítězí nade všemi silami fysickými a chemickými, jež se snaží je rozděliti? Tato nesnáz jest mechanismu tak obtížná, že Secchi, jeden z přátel mechanismu, ji pokládá za neodstranitelnou.

3. Mechanisté, aby se vyhnuli nesnázi, kterou jim působí stálost různých vah atomových, pokládají atomy chemické za aggregáty čili skupiny, způsobené postupným zhušťováním prvotní homogenní hmoty, jež byla na počátku roztroušena v prostoru v částečkách infinitesimálných; tu prý lze pochopiti, že mohutné energie, jimiž příroda prý na počátku vládla, mohly zhustiti a skupiti hmotu původní v nynější atomy chemické, jež odporují nynějším oslabeným energiím, tak že nemohou jimi býti rozděleny. Tato výmluva jest neplatná, čiře vymyšlená, nemajíc ve skutečnosti žádných dokladů. Mechanisté nemohou se odvolávati ke Geisslerovým paprskům kathodickým, Röntgenovým a radioaktivným, jež jsou ještě nedostatečně vysvětleny a různě vykládány.

4. Mechanistům odporuje zásada mechaniky: Není nárazu, aby nebyla ztráta pohybu. Proto jsou-li atomy chemické samy aggregáty, děje se ztráta energie, o které svědčí patrně reakce chemické, na útraty jejich soustavných částí. Pakli nejsou, jaký jest podklad, který poskytuje pohyb? Pohyby prvotní, atomu vtomné, jsouce podrobeny, jako všecky ostatní, nekonečným změnám, musí posléze ustoupiti zákonu o nivelisaci energie, a s nimi zmizí domnělá příčina atomové stálosti.

5. Mechanista, přivlastňující atomu specifický pohyb neměnlivý, musí důsledně se státi nevěrným základnímu principu své theorie, homogeneitě hmoty. Hlásá-li naprostou

totožnost všech hmotných podkladů a pokládá-li je zároveň za sídla požadavků zvláštních anebo specifických vloh, přivlastňuje témuž podmětu dva přívlastky protikladné. Hmota obecně homogenní musí se spokojiti pohybem jakýmkoli. A tu bychom byli při hmotě první, o které mluví hylomorfismus.

Není tedy mechanismus pravdiv.

Příbuzenství chemické.

Tvorstvo neústrojné sestává ze sloučenin prvků asi osmdesáti. Než slučování neděje se libovolně, náhodou. Každé těleso má své vlastní náklonnosti k jiným a slučujíc se dává jednomu tělesu přednost před druhým; a těchto určitých a zvláštních náklonností musí lučebník šetřiti, jako jich šetří příroda.

Jistá tělesa mají vzájemnou náklonnost k sobě tak mocnou, že stačí je toliko přivésti k sobě, aby se sloučila. Jiná tělesa jsou také nakloněna, aby se sloučila, ale jenom tehdy, když jsou podrážděny jejich energie, takořka dřímající, působiteli fysickými, jako elektrikou, teplem, světlem. Jiná opět mají náklonnost k sobě tak slabou, že musí býti násilím přinucena, aby poskytla sloučeniny nepatrné. Posléze mají mnohá tělesa vespolnou k sobě nechuť, kterou nelze překonati nižádným prostředkem.

Vlastnost, která k tomu směřuje, aby tělesa činila jisté sloučeniny určité, zove se chemické příbuzenství. Zove se též způsobilostí protivných těles ku sloučení; neboť sloučeniny nejpřirozenější a nejstálejší se dějí vždycky mezi tělesy, jichžto vlastnosti fysické a chemické jsou nejrůznější. Zove se též silou volební, energií chemickou, která určuje intensitu a způsob reakcí a ji měří účinky tepelnými, jež reakce působí. Na této volbě samoděčné, nikdy libovolné spočívá pořádek tvorstva hmotného.

Mechanismus nestačí, aby vysvětlil chemické příbuzenství. Neboť:

1. Pokládá svět za veliký stroj, jehož všecky činnosti jsou řízeny zákony mechanickými; hmoty homogenní a pohyb stačí prý ku vysvětlení sloučeniny; dvě tělesa daná mají prý vespolné k sobě příbuzenství, mohou-li jejich pohyby se mezi sebou harmonicky shodovati a spojovati, mohou-li posléze určiti stálý stav rovnováhy. Podle toho jest směr těles se spojujících naprosto zevnější, závislý toliko na nárazu, atomům sděleném, a na účinku jeho. Tomuto názoru odporujíce tážeme se: Proč se neděje

účinlivé setkání s výsledkem mezi tělesy kterýmikoli, jejichž setkání lze podle libosti způsobiti? Zdaž jest možno, aby atomy, přivedeny pohybem čiře mechanickým do téhož oboru činnosti, vždycky se zdráhaly vyměniti své činnosti přese všecky námahy podniknuté za tím účelem, aby překonána byla jejich vespolná k sobě lhostejnost?

2. Mechanismus jest vyvrácen zásadou o práci maximální: „Každá změna chemická, působená cizí energií, směřuje ku vytvoření tělesa, jež uvolňuje nejvíce tepla", zásadou velmi důležitou, jež nám dovoluje předvídati sloučení chemická.

Buďtež v téže nádobě pospolu různé prvky vzájemnou náklonností obdařené a přivedené do stavu, ku sloučení vyžadovaného. Theoreticky mohou se mezi těmito tělesy díti jakákoli sloučení, jelikož mezi nimi jest chemické příbuzenství. Skutečně však vyhledá si každé těleso nevyhnutelně jiné takové, s kterým by při sloučení uvolnilo největší množství tepla. Teplo uvolněné jest příznakem a měřítkem příbuzenství. Odtud vysvítá, že netoliko chemické druhy těles neslučují se náhodou, ale že i ve tlumu těles, jež jsou jim příbuzná, jich směry se specialisují, že jejich volba se táhne k jistému tělesu určitému, k jinému, byť i příbuznému, nikoli.

Tuto volbu, zákonem o maximální práci řízenou, nevysvětlí mechanismus.

Přátelé mechanismu namítají, že chemické příbuzenství jest totožné se všeobecným směřováním přírody ku stabilitě, stálosti. Ve svých evolucích směřuje prý svět hmotný vždycky ke stavu nejstálejšímu, jenž zákonům o rovnováze jest nejpřiměřenější. Je tedy příbuzenství prý nutným výsledkem mechanismu, jemuž tělesné činnosti jsou podrobeny. Jelikož jest teplo silou stálosti odpornou, nabývají prý tělesa tím více stálosti, čím více pozbývají tepla.

Ovšem zásada, ke které se odvolává námitka, jest pravdivá; než neprávem se k ní odvolává, aby mechanismus byl potvrzen. Všichni uznávají, že uvolnění čili vybavení tepla a stabilita jsou příznakem a měřítkem příbuzenství, jakož i zároveň výsledkem jeho působení. Kdo tvrdí, že příbuzenství jest totožné se směřováním přírody k rovnováze meziatomické anebo molekulární, tvrdí skutečnost, ale nevysvětluje ji. Otázka po příčině není tím rozluštěna. Musíme se dále tázati: Proč mezi tisíci možných forem rovnováhy volí tělesa vždycky nejstálejší a samoděčně vzdávají se všech ostatních? Proč tento stav rovnováhy jest pro tolik ostatních těles nemožný? Mechanisté se odvolávají ku směřování přírody. Avšak zdali může toto

směřování míti svůj původ v nitru těles samém? Podle mechanismu vyplývá z mechanického nárazu sděleného; a jako šíp mění směr nárazem, který přijal: tak by příbuzenství změnilo své směry výhradní a skutečně stálé, kdykoli by tělesa přijala nové nárazy.

Atomicita čili mocenství.

Podle vlastnosti elektrické rozeznáváme tělesa positivná a negativná. Positivná, ke kterým náleží na př. železo, olovo, měď, se spojují s chlórem, prvkem negativným. Negativná mají náklonnost k vodíku, prvku positivnému. Chlór a vodík mají tu zvláštnost, že jeden atom se spojuje vždycky jenom s jedním atomem druhého: HC1, jsou tedy oba atomy dokonale rovnomocnými, jelikož atom vodíku, s atomy chlóru se spojujícího, vyčerpává celou kapacitu chemickou, kterou jest opatřen atom chlóru, pokud se vztahuje k vodíku. Uvažujeme-li sloučeniny, sestávající z ostatních prvků a buď vodíku nebo chlóru, shledáváme, že atomy těchto různých druhů mají různé kapacity. Na př. kyslík jest nasycen, je-li jeho jeden atom sloučen s dvěma atomy vodíku: H_2O; dusík vyžaduje tři: NH_3; uhlík vyžaduje čtyři: CH_4.

Vlastnost, kterou má každý z atomů jistého prvku daného, aby se sloučil s jedním, dvěma, třemi, . . . n atomy vodíku nebo chlóru, zove se atomicita čili mocenství.

Atomicita není silou, nýbrž pouhou měrou rovnomocnosti atomů, měrou jejich kapacity, nasytelnosti chemické. Vzhledem ku vodíku jest kyslík dvojmocný, dusík trojmocný, uhlík čtyřmocný. Není tedy atomicita totéž, co příbuzenství lučebné. Avšak nevyčerpávají tělesa vždycky svou kapacitu chemickou. Jeden atom kostíku se spojuje na př. snadno s pěti atomy chlóru; ale přestává také často na třech; jeden atom uhlíku se spojuje s dvěma atomy kyslíku, jsa vzhledem ke kyslíku dvojmocný, ale spojuje se též s jedním. Není tedy stálost atomicity naprostá, nýbrž podléhá, ne náhodě, ale vlivu zevnějších působitelů, jest v jistých mezích relativná.

Tuto relativnou stálost atomicity nemůže vysvětliti mechanismus svou homogenní hmotou neměnlivou a místním pohybem sděleným, ustavičné proměně podrobeným, jelikož z něho souditi musíme na ustavičnou naprostou proměnlivost atomicity.

Mechanický výklad atomicity proniká veškerou chemii; volíme toliko jeden zjev: sloučeniny o mnohonásobných

spajkách (soudures), [1]) abychom dokázali nepravdu mechanismu.

Theorie o spajkách budiž jedním příkladem vysvětlena.

Uhlík, prvek čtyrmocný vzhledem k vodíku, slučuje se s vodíkem v těleso CH_4. Než slučují se také dva atomy uhlíku s šesti atomy vodíku: C_2H_6. Proč se nespojují s osmi, když jest uhlík prvek čtyrmocný? Podle mechanismu se mezi sebou atomy uhlíku spájejí, vyměňujíce část své atomicity. Molekula není nasycena, leč je-li všem atomicitám, jež v ní sídlejí, dosti učiněno. Nedostává-li se vodíku, nasycují se atomy uhlíku mezi sebou. Dále se slučují dva atomy uhlíku se čtyřmi atomy vodíku: C_2H_4. Podle mechanismu nýtují se hmoty uhlíkové k sobě vespolek druhou spajkou, aby bylo vyhověno dvěma atomicitám, jež při spojení s vodíkem byly uvolněny. Posléze při sloučení: C_2H_2 jsou tytéž atomy ještě více vzdáleny od svého nasycení. Podle mechanismu, aby byly nahrazeny dva atomy vodíku, kterých se nedostává, nasycují se atomy uhlíku třetí spajkou. Máme tedy tyto formule:

$$\begin{array}{ccc} CH_3 & CH_2 & CH \\ | & \| & \| \\ CH_3 & CH_2 & CH \end{array}$$

V těchto třech případech, kdy množství vodíku nestačí, vyhovují čtyrmocné atomy uhlíkové své kapacitě slučovací tím, že jeden na druhý reaguje, až jsou vyčerpány atomicity uvolněné, jež se stávají skrytými.

Z této theorie spajek následuje: 1. V každé sloučenině toho způsobu podržuje každý atom spájený svou individualitu a každá molekula jest aggregát, skupina. Není podstatné jednoty v takové sloučenině. 2. Hluboká změna, jakou podnikají vlastnosti při chemické evoluci hmoty, je toliko zjevem povrchným, jelikož atomy zůstávají podstatně tytéž. Přirozený svazek, který spojuje přirozenost tělesa s jeho vlastnostmi specifickými, se jeví zároveň roztrženým, a hmota nám se jeví jako podklad homogenní, jenž sám sebou jest lhostejný ku zjevům, jež se v něm odehrávají.

Je to čirý mechanismus.

Než mechanistická theorie o spajkách jest nepravdiva.

Neboť 1. smrtelnou ránu zasazuje chemickému příbuzenství. Zkušenost nás učí, že chemické příbuzenství jest

[1]) V botanice a zoologii jest spájení (konjugace, kopulace) splývání jedinců jednobuněčných, stejných nebo nestejných. V technologii jest pájení čili letování spojením dvou kovů pajkou; pevné spojení částí kovových stejnorodých nebo různorodých děje se zatavením, pomocí roztaveného kovu neb slitiny kovové, pajky.

způsobilost různých těles ku spojení, že chemické výkony se dějí mezi tělesy různorodými. Avšak podle mechanistické theorie o spajkách chemická energie uhlíku, když se byla s části prokázala na atomech vodíku, prokazuje se na sousedním uhlíku. Toto druhé prokazování je totožné s prvním; v obou případech je to chemické příbuzenství. Tu však pozbývá chemické příbuzenství své podstatné známky a jeví se v druhém prokazování čirou silou soudržnosti, kohese. Proto zamítají mnozí mechanisté shora uvedený výměr chemického příbuzenství, tvrdíce, že příbuzenstva, která sídlí v jednom atomu, mohou býti ukojena plně anebo s části příbuzenstvy, jež sídlí v druhém atomu téhož druhu. Přece však podržují chemické příbuzenství mezi tělesy různorodými jako sílu volební.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

2. Mechanistická theorie o spajkách předpokládá, že jest uhlíku nevyhnutelně potřebí, aby jeho atomicitě bylo vyhověno; spajky mají právě sobě uloženo atomicitu doplniti, kdykoli počet různorodých atomů spojených nestačí. Avšak zkušenost tomuto předpokladu nepřeje. Neboť setkáváme se s přemnohými případy, kdy toto nasycení nemá místa, ačkoli podle zákonů o atomicitě jest nemožno zde si mysliti spajky, jež by ji doplnily. Na př. tvoří kostík s chlórem dvoje sloučeniny: $PhCl_3$ a $PhCl_5$. Z druhé sloučeniny vysvítá, že v tělese $PhCl_3$ není atomicita kostíku plně vyčerpána; aniž může atom kostíku ostatek své energie vynaložiti na atomu téhož druhu, jelikož jest samoten. Podržuje tedy dvě atomicity uvolněné.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

3. Mechanistická theorie o spajkách neprávem se odvolává k dodatečné moci těles nenasycených. Mechanisté odůvodňují svou theorii o spajkách snadností, jakou prý vysvětluje dodatečnou moc sloučenin nenasycených. Tělesa, jež chovají v sobě atomy, jejichž atomicitě není vyhověno, jsou prý schopna doplniti svou molekuli připojením nových spojenců. Na př. dodatečná moc sloučeniny C_2H_2 se rovná čtyrem jednotkám činnosti chemické; toto těleso snadno se spojuje se čtyrmi atomy chlóru nebo vodíku. Tato schopnost prý pochází ze snadnosti, jakou atomy se vyprošťují ze všech spajek, kterých není potřebí k udržení jednoty sloučeniny a jakou vynakládají těchto sil, prozatím spoutaných, k dodatkům přirozenějším. V našem případu stávají se prý čtyry atomicity, dvěma spajkami nepohnutými učiněné, opět volnými a prokazují se na atomech různorodých.

Než tato dočasná immobilisace atomicit volných neslouží ku vysvětlení dodatečné moci. Utvoření uhelnatého

kysličníku CO působí, že se uvolní teplo 68 kalorií. Tato sloučenina, nejsouc nasycena, může se ještě spojiti s novým atomem kyslíku při rovnomocném zjevu tepelném, aby utvořila uhličitý kysličník CO_2. Podle mechanismu vzniká dodatečná moc tím, že uhlík, působě na jediný atom kyslíku, vynaložil toliko polovici své energie vlastní, že druhou polovici uložil do sloučeniny a ji při druhém sloučení vynaložil. Avšak tato energie nemohla býti uložena jako spajka, jelikož atom uhlíku jest samojediný, tak že spajka jest fysicky nemožna. Nemůže tedy theorie o spajkách vysvětliti vznik dodatečné moci.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

4. Tepelné zjevy, spajkám přivlastňované, činí theorii o spajkách illusorní.

Při acetylenu C_2H_2 jsou mezi dvěma atomy uhlíku tři spajky. Při první spajce se uvolnilo tepla asi 14 kalorií; při druhé není ani ztráty ani nabytí tepla; při třetí se pohltí tolik tepla, co ho při první bylo uvolněno. Tedy v celku není tepla ani ztraceno ani nabyto. Tyto zjevy se dějí mezi dvěma totožnými atomy uhlíku.

Toto prokazování sil se protiví naprosto obecnému působení přírodních energií; jest pouhým výmyslem, který má sloužiti k odůvodnění mechanismu.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

Sloučení chemické.

Mezi směsí a chemickou sloučeninou jest rozdíl trojí: 1. Každá sloučenina jest vyznačena trvalým zmizením větší části fysických a chemických vlastností svých složek a objevením se trvalých vlastností nových. 2. Při chemickém sloučení se uvolňuje značné množství tepla. 3. Sloučeniny jsou řízeny zákony o vahách.

1. První rozdíl vykládají jedni mechanisté, kteří trvají na tom, že atomy podržují ve sloučenině své vlastnosti beze změny, klamem našich smyslů takto: Každá sloučenina předpokládá rovnováhu mezi atomy, uspořádanost pohybů. Než jakmile je postup chemického sloučení splete, nemohou více se jeviti týmže způsobem, jako ve stavu dřívější volnosti; proto působí na naše orgány novým dojmem, který nás svádí ku závěru, že nastala změna vnitrná a podstatná, ačkoli ve skutečnosti jsou atomy složek ve sloučenině beze změny.

Tento výklad nemá vědecké ceny. Neboť zdá se, jako by mechanisté takto soudili: My vycházíme od té zásady ne-

popíratelné, že tělesem vládne čirý mechanismus, který nedovoluje připustiti, že ve sloučenině jsou vlastnosti vnitrně a podstatně jiné, než ve složkách. Proto musí býti různost toliko zdánlivá, vzniklá klamem smyslů. Kdybychom připustili skutečnost vnitrné a podstatné různosti, musili bychom upustiti od své zásady; to však nechceme. Dále jestliže chemická sloučenina v nás působí klam, proč nás nesvedly ke klamu složky, dříve než se sloučily? Proč nás nesvádí ke klamu návrat sloučeniny ve dřívější složky, po kterém se nám jeví vlastnosti takové, jaké byly ve složkách dříve, než se sloučily?

Je tedy výklad těch mechanistů libovolný a postrádá důvodu.

Mechanisté tvrdí, že vlastnosti atomů obou složek zůstávají tytéž ve sloučenině. Proč se tedy nejeví našim smyslům týmiž? Odkud vědí mechanisté, že jsou týmiž ve skutečnosti, když o skutečnosti nám dávají svědectví smyslové, jež jsou pramenem zkušenosti? Jestliže nejsou pohyby při chemickém sloučení změněny, ale toliko spleteny, zachovávají při něm svou věcnost celou a měly by způsobiti v našich orgánech dojmy, jež jim nezměněným odpovídají. Jelikož mechanisté proti tomuto důvodu nemohou nic namítnouti, jsme v právu, věříme-li patrnému svědectví smyslů a zavrhneme-li hypothesu mechanistů.

Ostatně velice pohodlně si vedou mechanisté, když se odvolávají ke klamu smyslů; měli by spíše skutečnostmi podporovati svůj názor. Ovšem skutečnosti vědecké, obecně přijaté svědčí proti nim. Budiž taková skutečnost nyní uvedena.

K nejkrásnějším vymoženostem, kterých věda docílila, náleží princip zachování energie: Přese všechny změny ve světě hmotném zůstává součet energií úhrnný stále týž, tak že každý zisk energie, tělesem jakýmkoli nabytý, znamená příslušnou ztrátu energie, jiným tělesem vzatou. Než obecná a ustavičná zkušenost nás učí, že sloučení chemická jsou provázena ohromným uvolněním tepla, elektricity, světla, energie chemické. Prostředí okolní tím získá. Odkud toto vyzískání energie? Zajisté od hmot, které se sloučily, od atomů, které jsou jedinými soustavkami těch hmot. Ohromné množství pohybů, reakcí uvolněných jest měřítkem skutečné ztráty, kterou vzala nová sloučenina. Kdo by tuto ztrátu zapřel, musil by tvrditi, že vznikla energie bez příslušné ztráty, musil by zavrhnouti princip o zachování energie. Kdo tedy tvrdí, že ve sloučenině trvají beze změny vlastnosti složek, že toto trvání jest zakryto rouškou spletení pohybů atomových, ten musí zavrhnouti princip, jehož

jistotu nezvratnou mechanismus sám hlásá, ten tedy státi se musí nevěrným svému mechanismu.

Z této nesnáze se mechanisté vytáčejí, řkouce: Reakce chemické se dějí s jistou ztrátou energie, tak že jest principu o zachování energie šetřeno, ale ne na útraty pohybů atomových. Atomy neexistují ve stavu malých individualit isolovaných, jelikož přirozeně k tomu směřují, aby se skupily a se spojovaly v molekule o dvou, čtyrech, ano i více. Tyto molekule prvotní, ač jsou velmi trvalé, těší se z pohybu celkového, zvláštního, od pohybů atomových různého, při kterém přenechávají okolnímu prostředí část více nebo méně značnou své energie. Atomy samy sebe vespolek spájejí a přenášejí do nové sloučeniny celek svých vlastností individualných, tak že pohyby atomové nepodnikají ani té nejmenší změny.

Je s podivením, že u mechanistů hraje pohyb úlohu malého pohyblivého bytce, jenž jest stále kolem molekule, jsa odhodlán podstoupiti útoky zevnějšku a chrániti klidné vývoje atomů. Nemá zajisté pohyb molekulární sídlo mimo molekuli, jsa celý v ní, nejsa ničím, než místní změnou atomů shluklých. Proto nejsou nárazy mezi molekulemi, aby zároveň se nedotýkaly hmot atomových. Proto neprávem rozeznávají mechanisté pohyby atomové od pohybů molekulárních.

Ostatně skutečnosti samy odporují mechanistům. Neboť teplem dostatečným přemáhají se hmoty molekulární a uvolňují se prvky, jež v sobě chovají molekule. Jelikož nyní se dějí sloučeniny mezi atomy, nemůže uvolnění tepla, elektricity atd. se díti jinak než na útraty atomů samých, jež samy se prokazují jako bezprostřední činitelé reakcí.

Nemohou tedy mechanisté vyložiti první rozdíl mezi chemickým sloučením a směsí. Jejich mechanismus jest nepravdiv.

Jiní mechanisté, kteří zkušenosti více dbají, uznávají, že sloučení chemické působí ve vlastnostech tělesných hluboké změny. Než toto jejich uznání odporuje mechanismu; jsou tedy jemu nevěrni.

2. Druhý rozdíl vykládají mnozí mechanisté, řkouce, že uvolnění tepla děje se třením, jež působí molekule mezi sebou při reakcích po celou dobu děje chemického. Než toto tření nemůže býti pokládáno za původ pohybu, jelikož předpokládá předchozí činnost nějaké síly. Proto hledají jiní mechanisté pravou příčinu uvolnění tepla v intensitě nárazů mezi molekulemi a mezi atomy, jakož i v porušení rovnováhy, ve změnách, jež se stávají při

sloučení chemickém v etherových atmosferách prvkových atomů.

Zkoumajíce tento výklad musíme míti na zřeteli dvě známky zjevů tepelných, jež se vyskytují při ději chemickém: stálost a intensita.

Mechanismus nemůže vysvětliti *ohromné* uvolnění tepla, jež se děje *stále* při chemickém sloučení, toliko místní změnou nepatrného množství hmoty a etherových atmosfer, jež hmotu obklopují. Stálost a intensita zjevů tepelných při chemickém slučování, na cizích energiích nezávislých, vyžaduje příčinu stálou, trvalou, vždycky se sebou totožnou, která tkví ve přirozenosti hmot reagujících. Skutečné prokazování této příčiny základní může ovšem záviseti na jistých okolnostech fysických, teple, elektricitě, světle; také jest rozvinutí energie této příčiny přiměřeno přirozeným a vnitrným schopnostem hmot reagujících. Než podle mechanismu jest příčina pro atom zevnější a podstatně měnitelná, pohyb sdílený; jako každý pohyb, musí energie thermo-chemické přijati přímý vliv činitelů fysických a se přizpůsobiti jejich činnosti, tak že mizí rozdíl mezi tepelným zjevem původu chemického a tepelným zjevem, jehož původem jsou příčiny cizí.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

3. Mechanisté, mluvíce o třetím rozdílu, pokládají fysickou nedělitelnost atomů za pravý a pravdivý základ zákonů o vahách atomových, o jednoduchých a množných proporcích prvků, ze kterých sloučenina chemická sestává. Než mechanismus nemůže sobě přivlastňovati zásluhu o odkrytí těchto podivuhodných zákonů, jimiž řízeny jsou chemické činnosti hmoty. Zákony o vahách jsou ovocem a výrazem zkušenosti, nezávisíce na žádné filosofické nebo vědecké theorii. A jestliže hypothesa o atomech zdá se nám ukazovati prvotní příčinu těchto zákonů vysvětlovací, nevrhá mechanistický názor o homogeneitě hmoty pražádného světla na záhadu o zákonech. Jak velice záleží na přirozenosti atomu! A té si nevšímá mechanismus! Aniž lze pochopiti, že mechanisté s plnou jistotou se utíkají k fysické nedělitelnosti atomů, jako by to byl požadavek nepopíratelný, kdežto přece není ze všech skutečností chemických žádná odpornější jejich principům. Kdo hledá ve hmotě homogenní, opatřené pohybem měnitelným, princip trvalé různosti vah atomových, ten potlačuje podstatný svazek proporcionality, který jest mezi účinkem a jeho příčinou.

Nemoha tedy mechanismus třetí rozdíl mezi chemickým sloučením a směsí patřičně vyložiti, musí býti pokládán za nepravdivý.

Návrat chemických složek sloučeniny.

Chemická sloučenina se opět rozkládá ve své složky, specificky tytéž, jaké byly před sloučením svým. Které důvody vysvětlují tuto skutečnost?

Zdá se, jako by návrat složek docházel pravého a jasného světla mechanismem, podle něhož prý soustavné části molekul sloučeniny podržují v ní svou bytnost individualnou a pohyby nejsou změněny, ale toliko spleteny, tak že jsou-li příčiny tohoto spletení odstraněny, každá složka nabývá opět své svobody a svého stavu prvotního. Než tento výklad jest zdánlivě jednoduchý, jest spíše spojen s mnohými vážnými obtížemi. Jestliže mechanista tvrdí, že atomy jsou ve sloučenině nezměněny, musí zamítnouti zásadu o zachování energie a prohlásiti svědectví smyslů o změně vlastností za klamné. Pakli tvrdí, že jsou změněny, nemůže vyložiti návrat složek. S jedné strany jsou ve sloučenině atomy sloučené zbaveny svých prvotních vlastností; s druhé strany, jelikož jsou podstatně totožny, homogenní, nemůžeme jim připisovati nějaké zvláštní schopnosti, aby přijaly po rozloučení ty neb ony určité vlastnosti. Proto není příčiny, aby zevnější působitel, jenž sloučenině odjímá nějakou složku, aby ji přivedl do oboru své činnosti, ostatním sdělil vždycky jejich prvotní pohyb. Proto by musily atomy, jedenkráte zbaveny svých pout, nám se jeviti vždycky novými, vždycky odpovídajícími příčině, která jim vrátila svobodu.

Nemoha tedy mechanismus návrat složek vysvětliti, jest nepravdiv.

b) Mechanismus a skutečnosti řádu fysického.

Krystalisace.

Krystaly, hlatě, se vytvářejí, vznášejíce se volně v louhu matečném nebo ve hmotě roztopené, neklade-li vývoji prostředí, v němž utuhly, zvláštního odporu. Pravidelnost, kterou projevují plochy krystalové, jest viditelným zjevem vnitrné a neviditelné pravidelnosti, která jest krystalografovi mnohem důležitější. Kdežto v tělese beztvárném není spojení částí řízeno žádným zákonem: jest v tělese krystalovém všecko uspořádáno: vzdálenosti mezi molekulemi, umístění částek, různé směry rysů krystalových. Krystal jest pevné stejnorodé, homogenní těleso, jehož pružnost, soudržnost a ostatní fysikální vlastnosti zákonnou souvis-

lost s různými, jim proloženými směry vykazují. Zevní tvar pravidelně polyedrický jest výsledkem molekulárního složení hmoty krystalové. Ve krystalu mají všecky souběžné směry fysikálně stejnou cenu, ale tak, že každým bodem aspoň dva směry fysikálně nestejnou cenu mající procházejí; tím se liší krystal, těleso fysikálně anisotropické, od tělesa amorfního, fysikálně isotropického, jehož všecky směry fysikálně mají stejnou cenu. Anisotropie krystalů záleží v tom, že prokazují v různých směrech různou štípatelnost, různý vzrůst, různou rozpustnost a že mají polygonální ohraničení. Stav krystalu fysikálně homogenní jest podmíněn stavem chemicky homogenním.

Krystal jest síť o třech rozměrech, tvořená oky parallelo-pipedickými; uzly ok sestávají z molekulí mezi sebou totožných co do sloučení chemického, co do specifické váhy, co do formy krystalové. Všecky tyto molekule jsou umístěny týmže způsobem, jsou jedny od druhých stejně vzdáleny v jednom a témže směru a všech směrech parallelních; než v jiných směrech nebo v jiných rysech jest umístění, orientace, jakož i vzdálenost mezi molekulemi velmi různá.

Tvary krystalové, jichž jest veliké množství, náležejí k šesti soustavám, které jsou: 1. krychlová, 2. čtverečná, 3. šesterečná, klenčová, 4. kosočtverečná, přímotvárná, 5. jednoklonná, 6. trojklonná. Jistými modifikacemi úhlů a hran základního tvaru možno docíliti všech ostatních tvarů, jež mohou býti vřaděny do jisté soustavy. Ve theorii vzniká těmito modifikacemi nekonečné množství tvarů; než ve skutečnosti jsou jisté zákony, jež toto množství značně omezují.

Tvar krystalový jest pro chemii velice důležitý. Neboť zákon Hauy-ův zní: „Tělesa téhož sloučení chemického mají tentýž tvar krystalový, tělesa různého sloučení chemického mají různý tvar krystalový." Tímto zákonem, jemuž nepřekáží ani isomorfismus ani polymorfismus, stala se krystalografie přirozeným doplňkem chemie, poskytujíc jí neklamnou známku, ze které poznati lze přirozenost a specificitu všech hmot krystalisujících. Odtud souditi nutno, že molekule tělesa krystalového jest již sama opatřena specifickou formou krystalu celého a že takové molekule krystalové silou přitažlivou a odpudivou tvoří pořádek a symmetrii celé sítě krystalové o třech rozměrech, viditelného tělesa krystalového.

Záleží tedy na tom, kterak vzniká molekule krystalová, která se liší od molekule chemické, jelikož v určitém krystalu jest počet molekulí chemických, ze kterých se-

stává molekule krystalová, určitý a vždy totožný. Všecky molekule krystalové mají v určitém krystalu tutéž váhu specifickou. Molekule chemické, sestavujíce molekuli krystalovou, berou se jistým určitým směrem, aby vznikl jistý určitý tvar molekule krystalové. Musí tedy býti princip regulační, kterým jest řízeno sestavování molekulí chemických, ke vzniku molekule krystalové směřujících, jejich určitý počet, jejich spojení.

Tento princip regulační nevysvítá z čirého mechanismu, jenž mluví o pohybu částeček homogenních. Neboť tento pohyb jest mechanismem zbaven všeliké účelnosti, všelikého směřování vnitrného k cíli určitému; náhodou pak nelze si mysliti, že by molekule se shlukly a utvořily krystal. Dále říkají mechanisté, že tělesa, směřujíce přirozeně k rovnováze, jí docházejí ve tvaru krystalovém. Tím uvádějí skutečnost, ale nejmenují příčiny, která krystal tvoří. Vrážením molekulí podobných, jedné do druhé, způsobeným pohyby identickými, neřízeným žádnou příčinou, nevznikne určité shluknutí molekulí a forma krystalová. Konečně jelikož máme mnoho tvarů krystalových, musila by náklonnost k rovnováze býti různá; to však nemůže býti při mechanismu, jelikož podle něho jest hmota homogenní.

Nemoha tedy mechanismus vysvětliti krystalisaci, jest nepravdiv.

Skutečnosti řádu v nejužším smyslu fysického.

1. Váha specifická. Tělesa zabírají v prostoru jistý objem; než v témže objemu nechovají všecka totéž množství hmoty, nejsouce stejné hustoty, nemajíce tutéž váhu specifickou čili relativnou. Zkušenost učí, že každé těleso těší se z hustoty, čili váhy přísně specifické, sobě zvláštní. Což platí o tělesech pevných a kapalných.

2. Skupenství těles. Dostatečným oteplením nebo ochlazením procházejí tělesa všecka postupně třemi stavy aggregačními. Než za okolností obyčejných má každé těleso svůj vlastní stav aggregační. Jsou sice přemnohá tělesa skupenství plynného, než jedno není v témže stupni, v jakém druhé, jelikož každé vyžaduje jiný stupeň teploty, aby se stalo kapalným nebo tuhým. Tyto rozdíly při opouštění svého pravidelného stavu skupenství jeví se také u těles tuhých a kapalných. Proto je stav skupenství specifickou známkou tělesa. Různost skupenství závisí na různé soudržnosti, kohesi, jež mezi částečkami tělesa panuje a posléze na chemické molekuli anebo na atomech, jež tvoří individualitu tělesa.

3. Rozpínavost. Koefficient rozpínavosti tělesa tuhého nebo kapalného nebo plynného jest u jednoho jiný než u druhého, ale u téhož tělesa jest vždycky tentýž. Toto pravidlo obecné není rušeno zákonem Gay-Lussakovým, Mariottovým, Regnaultovým.

4. Specifické teplo. Je-li jedničkou tepla kalorie, t. j. množství tepla za tou příčinou nutné, aby o jeden stupeň zvýšena byla teplota jednoho kilogramu vody, musí býti při stejných hmotách různých těles upotřebeno různého množství kalorií, aby jejich temperatura zvýšena byla o jeden stupeň. Proto se různí tělesa svou kapacitou kalorifickou čili svým teplem specifickým, jež jest v obráceném poměru k jejich váze atomické nebo molekulární.

5. Teplota roztavení nebo vypaření. Každé těleso se roztavuje nebo vypařuje při teplotě určité, neměnlivé, která jest jemu zvláštní.

6. Skryté teplo, t. j. počet kalorií, kilogrammem jistého tělesa pohlcených za tím účelem, aby bez zvýšení teploty těleso přešlo ze stavu pevného do kapalného anebo z kapalného do plynného. Po celou dobu roztavení nebo vypaření zůstává toto teplo, budiž teplo sdělené jakékoli, stále totéž a počet kalorií jest u jednoho tělesa jiný než u druhého.

7. Vodivost tepelná. Rychlost, kterou teplo prochází hmotou, závisí na přirozenosti tělesa; je tedy vodivost tepelná vlastností tělesa specifickou.

8. Pohlcování a vyzařování tepla. Podrobíme-li působnosti téhož tepla za týchže okolností tělesa různé přirozenosti, pohlcuje každé z nich tepla různé množství. Totéž platí o vyzařovaní tepla při téže teplotě a při témže povrchu. Je tedy moc pohlcovací a vyzařovací specifickou vlastností těles.

9. Zjevy optické. Odraz pravidelný. Při témže tělese roste intensita světla odraženého pravidelně s jeho hladkostí a úhlem dopadu, který činí paprsky s povrchem odrážejícím. Než při tělesech různé přirozenosti, je-li jejich hladkost táže a úhel dopadu tentýž, jest intensita různá podle různosti tělesa. Tyto různosti se vyskytují také při odrazu nepravidelném. Máme tu opět specifické známky těles.

10. Lom jednoduchý. Při dvou týchže prostředích jest lom světla týž; pakli jsou prostředí různá, jest také lom různý.

Zákony, jež řídí odraz a lom světla, řídí podobně odraz a lom tepla.

Vidíme tu opět specifické známky těles.

11. Barva. Barva těles záleží na pohlcení jistých částí světla bílého a na odražení ostatních částí nepohlcených. Tělesa, jež odrážejí všecky části, jsou bílá; která neodrážejí žádnou část, jsou černá. Mezi těmito dvěma hranicemi jest nekonečné množství odstínů, jež závisejí na jistém poměru mezi částmi pohlcenými a odraženými.

Ve skutečnosti není žádné těleso barevné za nepřítomnosti světla, jelikož jeho barva jest účinkem jeho působení na přijaté světlo. Jeho barva může se také měniti, mění-li se zřídlo světla anebo prostředí. Ale přece jest jisto, že tělesa mají vlastnost sobě přirozenou, aby jisté části světla pohltila, jisté opět odrážela. Proto jest barva přirozená známka tělesa a slouží k tomu, aby těleso bylo jí specifikováno.

12. Vlastnosti spektrální. Spektrum slunečné absorbční jest přerušeno temnými čarami, působenými plynem nebo parou, jež se naskytuje na dráze paprsků světelných a pohlcuje jistou část paprsku světelného; čáry tyto jsou na různých místech spektru podle různosti plynu nebo páry. Ve spektru však emissním stávají se čáry jasnými a barevnými, je-li plyn rozžhaven. Týž plyn působí na témže místě ve spektru absorbčním čáru temnou, ve spektru emissním čáru jasnou a barevnou. Tato vlastnost těles spektrální jest tak stálá a rozmanitá, jakož i specifická, že z ní se určuje specifická povaha těles, že poskytuje novou methodu rozboru chemického.

13. Vlastnosti akustické. Jelikož povaha vibračních pohybů tělesa, jimiž podmíněny jsou zvuky, závisí na elasticitě a molekulární stavbě tělesa se pohybujícího, jsou akustické vlastnosti tělesa různy podle různé elasticity a molekulární stavby, specificky přináležejíce jistému tělesu.

14. Vlastnosti elektrické. Elektricita dělí tělesa na dobré a špatné vodiče podle schopnosti, kterou elektricitu v sobě probuzenou buď s tělesy sousedními sdílejí anebo v nitru své hmoty podržují. Není tělesa, jež by nemohlo býti elektrisováno; než tělesa jedna elektricitu podržují, jiná ztrácejí. Vodivost elektricity jest vlastnost, kterou tělesa nejsou ani naprosto opatřena, ani naprosto zbavena; tělesa ji mají všechna ve stupních nesmírně rozdílných, tvoříce řadu skoro splynulou, ve které přicházíme od nejvyššího stupně vodivosti k nejmenšímu, nejnižšímu. Záleží na přirozenosti a molekulární stavbě tělesa.

15. Vlastnosti magnetické. Z velikého množství těles zkoušených každé se objevilo opatřeným magnetičností a sice specifickou, přerozmanitou, tak že jedno těleso se liší od druhého magnetičností různou, jež jest u téhož tělesa

stále táž. Je také pravdě podobno, že není žádné těleso diamagnetické ve smyslu vlastním, že zjevy diamagnetické, jež prokazují některá tělesa, odtud vznikají, že tato tělesa jsou méně magnetická, než vzduch nebo prostředí, jež je obklopuje. Mezi magnetičností a elektricitou statickou jest jakási analogie. Je tedy magnetičnost vlastností těles obecnou a specifickou, tak že tělesa se mezi sebou různí větším jejím stupněm nebo menším s povahou jejich souvislým.

Tyto všecky vlastnosti, v rozmanité a souladné celky se spojující, specificky označují všecka tělesa fysická a udílejí jim určitá místa, jež učenci vědecky vyšetřují, činíce z nich řadu a stupnici. 'Bytnost těles sama se jimi určuje a poznává.

Patnáctero těchto skutečností řádu fysického nevysvětlí mechanismus hmotou homogenní, neměnitelnou a místním pohybem sdíleným, ustavičným proměnám podrobeným, ani jednotlivé ani jejich soubory v tělesech.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

c) Mechanismus a skutečnosti řádu mechanického.

Sem náleží tlak plynů, tíže a zachování energie.

1. Stálý tlak každého plynu na stěny nádoby, jej držící, vykládá mechanismus těmito důvody: a) Plyn sestává z částek tuhých, nezničitelných, opatřených stálou hmotou a stálým objemem. b) Tyto částečky se těší z dokonalé pružnosti. c) Prokazují stálý pohyb a nejde-li o vzdálenosti velmi malé, nepůsobí jedny na druhé, tak že jejich pohyby zůstávají povždy volnými a proto přímočárnými. Ve plynu jeví se mravencový pohyb tuhých, od sebe vzdálených a vespolek nezávislých částeček přímočárný, vyhýbající se každému střetnutí, svou intensitu neumenšující. Tlak plynu vyplývá z nesčíslných nárazů, jež stěny přijímají od částeček se pohybujících, a jest stálý, jako jest stálý pohyb částeček.

Tímto výkladem mechanismus sám sebe poráží. Neboť a) jeho důvody nejsou zkušeností dokázány. b) V chemii jsou stoupencům mechanismu atomy nepružné, v řádu však mechanickém dokonale pružné. c) Stoupenec mechanismu zamítá všelikou sílu, avšak vykládaje tlak plynů, mluví o pružnosti, kterou považovati nutno za sílu, kterou jest atom opatřen.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

2. Tíži vykládá mechanismus takto: Prostor je stále probíhán ve všech směrech proudy tělísek neskonale malých, jež se pohybují rychlostí skoro nekonečnou a přicházejí z neznámých končin světa. Zovou se tělíska nadsvětová. Jsouce malinká, nevrážejí do sebe, ale snadno pronikají viditelnými tělesy, jež od nich doznávají netoliko na svém povrchu, ale také ve svém nitru nárazů, hmotám úměrných. Atom nebo molekule jest jimi dojímána stejně ve všech směrech; ale dvě tělesa jsou sobě vzájemně jakýmisi stínítky, tak že jedno každé přijímá menší počet nárazů se strany, která pohlíží ke druhému. Z toho plyne, že se přitahují, jedno ke druhému. Jelikož pohyb tělísek jest přímočárný ve všech směrech, jest umenšení tlaku, který tím vzniká, nepřímo úměrné ke čtvercům vzdáleností mezi tělesy dojímanými. Tak soudí o tíži Lesage (The Unseen Univers § 140).

Výklad o tíži mechanistický nelze chváliti.

Neboť *a*) jestliže tělíska, jež vrážejí do těles viditelných, jsou elastická a se odrážejí touže rychlostí, jakou vrážejí, odnášejí s sebou celou svou energii původní. Nepřispívají tedy svou energií nikterak, aby tělesa sebe vespolek přitahovala. Pakli nejsou tělíska elastická anebo jsou nedokonale elastická, promění se energie nárazů úplně nebo z části v teplo, a tělesa se rozžhaví. Tedy opět žádná tíže. *b*) Jestliže se připustí, že hmotné částecky tělesa pevného jsou jedny od druhých vzdáleny, lze si mysliti, že aetherové atomy mohou vnikati do jisté hloubky tělesné hmoty. Musí však míti toto vnikání nějakou hranici, jelikož množství překážek, tomu vnikání odporujících, roste s hloubkou pevných vrstev. Poslední tedy vrstvy jsou méně dojímány vnikajícími atomy než vrstvy, zevnějšímu povrchu blízké. Z té příčiny závisí tíže na formě těles, jejich tlouštce, vzdálenosti větší nebo menší, jež jest mezi molekulemi soustavnými, posléze na jejich poloze relativné. Na př. dlouhý válec by vážil více v poloze vodorovné než kolmé. Váha hromady kotoučů na sebe položených a úzce spolu spojených byla by menší, než váha týchže kotoučů od sebe oddělených. Nebyla by tedy přitažlivost úměrná hmotám. *c*) Působnost tíže jest okamžitá a musí se šířiti rychlostí padesát milionkráte větší než působnost světla. Je tedy nemožno totožniti aether gravitační s aetherem světelným. Také byly by dva světy téže hmoty, podrobené týmž zákonům klidu a pohybu, jež by splývaly nedotýkajíce se v prostoru jediném; jeden každý z nich by byl nedotknutelný nárazům atomů druhého.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

3. Energie, jejíž zachování jest principem v chemii, fysice, krystallografii, astronomii a fysiologii nesmírně důležitým, jest soubor příčin, jež v nějaké soustavě hmotné jsou způsobilé, aby působily účinky mechanické. Tělesa jsou opatřena energií, buď že je uvažujeme v klidu, buď v pohybu. Síla, kterou má těleso v pohybu, aby působilo účinek mechanický, se zove energie pohybová, aktuální; síla, kterou má těleso ve klidu, poloze, kterou drží, se zove polohová, mohoucná energie. Na př. závaží pověšené v jisté výšce, může strojem pohnouti, překážku, s kterou se setká padajíc, odkliditi, do země, která jemu odporuje, se zabodnouti. V této poloze, ač jest nepohnuto, má v sobě sílu skrytou, dřímající, klidně uloženou, polohovou, mohoucnou. Než tou měrou, jakou se vzdaluje ze své polohy rovnovážné a se blíží ku podlaze, pozbývá své energie mohoucné, jež se rovná součinu hmoty tělesa s výškou, kde bylo zavěšeno a nabývá úměrně energie aktuálné, až dosáhne nejvyšší intensity v té chvíli, kdy energie mohoucná celá zmizela, kdy závaží padlo na zemi. Tyto dvě kvantity se takto mění, sebe vespolek zastupují; než když jedna se menší, druhá právě tolik nabývá, co ona ztratila, tak že součet obou energií, energie celá zůstává vždy stejná, nevkročila-li nějaká síla zevnější do soustavy těles, jež pozorujeme. Takový má smysl princip zachování energie. K tomuto principu se druží princip stálosti hmoty, které ani neubývá ani nepřibývá.

Mechanismus vysvětliti nemůže energii mohoucnou.

Neboť není-li ve světě nic věcného kromě hmoty a pohybu sděleného, jestliže tíže, gravitace a přitažlivost spočívají toliko na pohybu aetheru anebo na přerušení rovnováhy aetheru anebo na nárazech tělísek nadsvětových, veta jest po energii mohoucné, existuje jediná energie pohybová.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

d) Mechanismus filosoficky uvážen.

Ze dvou soustavných prvků soustavy mechanické zasluhuje zvláštní úvahy filosofické, metafysické pohyb místní, jemuž přidělena jest nesmírná úloha tato: 1. Jsa jediným principem všeliké činnosti hmotné, působí a spravuje pohyb, vznik všech dějů a neustálých změn. 2. Odívá se ve svých proměnách mnohonásobnými modalitami, jež se zovou teplem, magnetismem, elektricitou, světlem, tíží. 3. Svou přenosností snadno přechází s jednoho tělesa na jiné anebo se sděluje při nahodilém setkání podle zákonů nárazu tě-

lesům pohyblivým, v klidu pohříženým, jež činí působiteli mechanickými.

Dříve než tuto úlohu posoudíme, vyšetřme metafysicky pohyb místní.

Podle Aristotela a sv. Tomáše má pohyb obecný význam změny, jež záleží v tom, že věc se jeví ve stavu od onoho různém, ve kterém byla dříve. Změna vyžaduje dva mezníky: východník a přístupník; aby byla věcnou, aby její podmět přešel od onoho k tomuto, musí býti mezi oběma takový spor, aby nabytí druhého bylo nesrovnatelné s podržením prvého. Nesrovnalost jest dvojí: protikladná a protivná. Protikladná jest mezi bytím a nebytím; přechod od jednoho ke druhému, stvoření a zničení, plození a zkažení, děje se bez prostřednictví a jest okamžitý, proto se také změna zove okamžitá. Protivná jest na př. u listí letního a podzimního; přechod od jednoho mezníku ke druhému děje se prostřednictvím a zove se pohybem, jenž jest označen podstatně postupností a splynulostí. Pohyb takto pochopený jest místní, kvantitativný a kvalitativný.

Pohyb ve smyslu druhém obecný, tedy také místní jest uskutečňování bytce mohoucného, pokud jest mohoucný, actuatio entis possibilis, in quantum est possibile, jest uskutečňování bytce pohyblivého, pokud jest pohyblivý. Pohybován jest bytec, který jest mezi čirou mohoucností a konem, skutkem hotovým, který tedy jest s části v mohoucnosti, s části v konu.

Vycházejíce od této definice pohybu místního, posuďme tři zásady mechanismu o místním pohybu.

První zásada mechanismu zní: Pohyb místní jest síla, příčina, jež jest schopna působiti účinek mechanický.

Mechanisté pokládají ve všech vědách přírodních přemístění tělesa toliko za naprostou změnu prostorových vztahů, nevidí v pohybu nic věcného. A přece se stává pohyb podle jejich názoru jediným a obecným působitelem všech zjevů tělesných. Toť odporuje zdravému rozumu. Proto nelze přisvědčiti mechanistickému výkladu pohybu; spíše musíme tvrditi, že pohyb má svou věcnost vlastní, nezávislou na všelikém vztahu prostorovém, že záleží v případku, akcidentu pohyblivém a neustále obnovovaném, jemuž přísluší těleso pro okamžik umísťovati ve splynulé řadě neustálých poloh, kterou probíhá.

Že není pohyb místní silou, příčinou, mechanický účinek působící, vychází na jevo nejen z názoru mechanistů o pohybu, ale také z názoru Aristotelova, jediného pravdivého. Uvažme tři požadavky pohybu podle Aristotela.

1. Pohyblivé, opatřené mohoucností přijímavou, trpnou. Všecka tělesa jsou schopna přejíti ze stavu klidu do pohybu; než podle zákona o setrvačnosti jsou sama sebou neschopna uděliti sama sobě pohyb jakýkoli a měniti intensitu nebo směr pohybu. Toto udělení a měnění jest účinkem příčiny, kterou není těleso pohnuté samo, příčiny cizí; každé těleso pohnuté projevuje pohyblivost trpnou, mohoucnost přijímavou.

2. Co jest věcného v pohybu místním, záleží v postupném a splynulém určování, kterým se vyskytuje těleso pohyblivé v každé chvíli v jiné a jiné poloze prostorové. Jaký jest vlastní a přímý účinek těchto těkavých konů umísťujících? Zdaž udělují tělesu činnou mohoucnost nabýti poloh, po oné, ve které jest, následujících? Nikoli. Při každé následující poloze zůstává těleso pohyblivé trpně mohoucným, přijímavým, jakým bylo při poloze předchozí.

3. Těleso pohyblivé jest nakloněno probíhati splynulou řadu nestálých poloh nových. Těkavé polohy nečinily by pohybu, kdyby nepostrádaly stálosti, kdyby se jim nedostávalo ustavičného vznikání, jehož postupné uskutečňování činí, že mluvíme o splynulém toku prostorových poloh. Bez této podmínky by byla každá poloha hranicí pohybu, místem odpočinku. Mají-li tedy polohy náležeti pohybu, musí býti v tělese, jež je přijímá, náklonnost k novému umístění. Než tato náklonnost není prvotí nějaké činnosti. Jsouc pouhou mohoucností trpnou, činí těleso schopným, aby činným vlivem pohybující příčiny zevnější přijímalo polohy vždy nové. Tato přijímavá mohoucnost je stále sobě totožnou od počátku pohybu po celý tok poloh, tělesu udělených, jsouc fysicky neschopna uděliti tělesu nějaké činnosti. S druhé strany opět, jelikož postupné děje uskutečňování, jež činí splynulou osnovu pohybu, jsou toliko účinky, z nichž jeden na druhý nepůsobí jako příčina, nemůže býti pohyb místní pokládán za příčinu mechanického účinku.

Je tedy první zásada mechanismu nepravdiva.

Druhá zásada mechanismu zní: Pohyb jest přenosný s jednoho tělesa na druhé, ve kterém pokračuje ve formě téže nebo jiné; když jedno těleso pohybujíc se přijde k jinému, v klidu jsoucímu anebo pohybujícímu se rychlostí nestejnou ve stejném směru, nastává, aspoň zdánlivě, buď dělení anebo změna pohybu; jedno těleso na rychlosti získá, co druhé ztrácí.

Než tato zásada jest nepravdiva. Neboť 1. pohyb jest na tělese pohybovaném podstatně tak závislým, že je nemůže opustiti, aby přešel na jiné. Případek, accidens, jakým jest pohyb, nemůže podstatu, těleso, k němuž nevyhnu-

telně lné, má-li býti něčím věcným, opustiti a na jinou přejíti. 2. Přenosnost pohybu se nepotvrzuje skutečností, týkající se na př. dvou těles elastických téže hmoty, z nichž jedno jest v klidu, druhé v pohybu, jichžto setkání může způsobiti, že se toto zastaví, ono do pohybu uvede.

Třetí zásada mechanismu zní: Pohyb místní může se přetvořiti v teplo, elektricitu, světlo, magnetičnost atd.

Než tato zásada jest nepravdiva. Neboť má-li nějaká věc se přetvořiti v jinou, musí pozbýti jistých znaků, jež její nynější stav charakterisují, a jiné znaky její musí se vyskytnouti ve věci, ve kterou se přetvořila. Tomuto požadavku nevyhovuje mechanické přetvoření pohybu v teplo atd.

Není tedy mechanismus pravdiv.

Tedy jelikož mechanismus nevysvětluje skutečností ani chemických ani fysických ani mechanických, a jelikož nevyhovuje požadavkům filosofickým, jest naprosto nepravdiv a musí býti zavržen.

Hlava 2.

Dynamismus.

Dynamismus hledá bytnost tělesa neústrojného v silách. Bližší výklad seznáváme o něm, stopujeme-li jej v dějinách filosofie.

Pomlčíme-li o dynamismu starších filosofů přírodních ještě nevyvinutém, jakému učil ku př. Thales, kladli Pythagorovci dvě příčiny těles: nekonečné čili neurčité, prvoť trpnou, a konečné čili určité, prvoť činnou; nekonečné jest konečným omezeno, určeno; výsledkem tohoto poměru obou prvotí jest těleso, jež sluší pokládati za veličinu buď arithmetickou nebo geometrickou. Tělesa mají se k sobě vespolek poměry určitými; proto pojmy veličiny a poměru jsou v tělesech hlavní a základní. Avšak číslo chová v sobě i veličinu i poměr; proto jest číslo nejen arithmetickým, ale i metafysickým a fysickým základem těles.

Podle Plotina jsou soustavnými prvotěmi těles hmota a duše světová; hmota, jsouc posledním ideálním výronem první prvoti, prajednoho, pradobrého, jest sice podkladem tělesa, ale toliko neviditelným, věcným však není; duše světová, výron rozumu, z první prvoti přímo se vyronivšího, nejvyšší obecnina, všecky jednotlivé duše v sobě držící a je ze sebe vyroňující, jest jednak obrácena k rozumu a přijímá od něho ideje, jednak dotýká se hmoty, do které pouští ideje jako údoby určující, jsouc prvotí obecného života přírodního. Pročež co padá do smyslů, jest pouhým

zdáním a přirozenost tělesa záleží v jakostech čiře pomyslných, nadsmyslných. Zamítajíce všebožecké ronění Plotinovo tvrdili Origenes a sv. Řehoř Nyssenský, že těleso není ničím jiným, než souborem jakostí čiře pomyslných.

Ve středověku učil židovský filosof Avicebron, novoplatonik, toto: Bůh a svět jsou tak dalece od sebe vzdáleni, že svět nemůže přímo od Boha býti stvořen; mezi Bohem a světem jsou střední členy: Bohu nejbližší jest obecný rozum, z něho vyroňuje se duše světová a z této posléze příroda, t. j. síla, která přímo vytváří tělesa, je oživuje a ovládá; obecný rozum záleží z hmoty jednotné a obecné, která jest podkladem všech věcí stvořených i duchových i tělesných, a z údoby čili formy; také duše světová jest proniklá touto hmotou, jakož i příroda, která v tělesech stává se viditelnou; v rozumu obecném jsou obsaženy všecky údoby věcí stvořených, vcházejíce do něho ze slova stvořitelského, pak pronikají duší světovou, přírodou a tělesy, ve kterých se uskutečňují a na jevo vycházejí.

Dynamismus nejvíce rozšířil se v XVIII. stol. monadologií Leibnitzovou. Tělesa sestávají prý z jednoduchých podstat, monad, jež jsou rozmanité jakosti, postrádají rozloženosti a tvaru a jsou nedělitelny; v každém tělese jest jich nekonečné množství a těší se pouze z vniterné činnosti, představovací a snaživé; jsou spojeny a tvoří těleso Bohem, jenž každou monadu upravil tak, že její činnost srovnává se s činností ostatních monád, což zove se předzřízenou harmonií. Tuto monadologii opravil Boskovič, jenž učí, že všecky monady jsou stejné přirozenosti, že jejich množství jest konečné, že jejich síly jsou přitažlivost a odpudivost, že touto jsou monady od sebe ve spolek vzdalovány, tak že vzniká zdánlivá rozloženost. Boskoviče následoval Carbonnelle.

Novým způsobem vzdělána jest nauka dynamická od Kanta, který těleso, t. j. něco prostor vyplňujícího, vysvětluje protivným působením síly odpudivé a přitažlivé. Tážeme-li se po podmětu těchto sil, odpovídá nám Kant takto: Nevíme nic jiného, než že dojmy přijímáme od něčeho, co jest mimo nás, ale jak podle těchto dojmů věci si představujeme, t. j. jejich zjev závisí na jakosti naší mohutnosti poznávací. Že tedy tělesa nám zdají se rozloženými, děje se proto, že údobou (formou), která všem zjevům smyslů zevnějších slouží za základ, jest nazírání prostoru; a že ve věci rozložené musíme mysliti si onu dvojí sílu základní, odpudivost a přitažlivost, jsou důvodem opět zákony, kterými náš rozum jest vázán, když chápe a vzdělává před-

stavy smyslné. Než jakými věci samy o sobě jsou, není nám možno vyzkoumati. Pročež nutno nazvati přírodou ve smyslu látkovém ne věci samy, nýbrž jejich zjevy, t. j. naše představy o nich smyslné, a zákonitostí přírody, přírodou ve smyslu formálném, pořádek a spojení všech představ podle zákonů, jež jsou v našem rozumu. Rozum nečerpá tedy zákony přírodní z přírody, nýbrž sám ze sebe své zákony přírodě předpisuje. Kromě sil mechanických klade Kant také přírodní síly tvořivé a podle účelů působící, a účelnost netoliko zevnější, nýbrž i vniternou, ve věcech ústrojných na jevo vycházející, odnáší k celé přírodě. Avšak toto uvažování přírody teleologické jest nám podle Kanta potřebou nevyhnutelnou, ale není založeno na pravdě objektivné. Neboť jakost naší mohutnosti poznávací nutí nás, abychom soudili, že jisté bytosti přírodní jsou možny toliko příčinou, která podle idejí a účelů působí, ale jest nám varovati se, abychom netvrdili, že v přírodě taková účelnost jest skutečnou.

Schelling nazývá v první době svého filosofického vývoje, ve filosofii o totožnosti, přírodu viditelným duchem a ducha viditelnou přírodou; bytnost obou jest prý táž; svět prý bytuje tím, že naprosté (das Absolute) věčně se subjektivisuje a bytnost naprostého, reflektována ve jsoucnosti (im Sein), jest nekonečné tělo světa, reflektována v myšlení, nekonečná duše světa. V druhé době, novoplatonické, tvrdí Schelling, že smyslné věci nejsou, jako smyslné, bytostmi věcnými, nýbrž toliko zdánlivými obrazy (Scheinbilder), které nejsou skutečny samy o sobě, nýbrž, pokud se vztahují k ideám, jež tvoří jejich duši, a to jen potud, pokud ideje od svého pravzoru odpadly; svět smyslný není ničím jiným než zdáním, jež samo sebou jest ničemným, takořka zříceninou světa vyššího, ideálního.

Hegel tvrdí, že hmota není ničím jiným, než výtvorem prostoru a času spolu působících, ve kterém oba v sebe vespolek přecházejí a kterým vzniká pohyb. Části této hmoty jsou od sebe vzdalovány odpudivostí, přitažlivostí tvoří hmota celek splynulý, tíží spojuje v sobě obě tyto stránky. Hegel nazývá přírodu ideou, v logickém postupu zdokonalenou, která sama ze sebe svobodně vyšla a ve svou protivu se zvrátila, aby byla jinou, než jakou jest, aby byla mimo sebe.

Dynamismus Leibnitzův změnil Herbart takto: Každé těleso sestává z jednoduchých podstat, reály, bytci od něho zvaných; jejich jediná působnost záleží v tom, že sebe zachovávají proti možným rušením, jež mohou jim od jiných bytců vzejíti. Poněvadž bytcové jsou naprosto jedno-

duší, mohou sebe vespolek pronikati, a pronikali by se, kdyby každý bytec, zachovávaje sebe, neodporoval ostatním bytcům pronikajícím a je takořka ze sebe nevyháněl. Tak vzniká mezi reály jakási přitažlivost a odpudivost. Tím pak, že přitažlivost a odpudivost přicházejí do rovnováhy, vznikla hmota. Tato rozličná rovnováha určuje rozličný stupeň vlastností hmoty. Hmota je tedy skutečná, pokud je souborem jednoduchých reálů; není splynulou; její splynulost je toliko zdánlivá, jest pouhým zjevem.

Dynamismus sloučil se v nedávné době s atomismem. Nepokládají mnozí ku př. Lotze, Fechner atom za tělísko tvrdé, rozložené, ale spíše za silový střed, Kraftcentrum, jednoduchou monadu, které připisují jsoucnost psychickou; hmota jest tedy soustava nerozložených bytostí, atomů, které svými silami určují sobě vespolnou polohu v prostoru, a které, odporujíce vespolnému rušení a vnikání tělesa cizího, působí zjevy neproniknutelnosti a souvislého vyplnění prostoru.

Posléze Schopenhauer pokládá svět za zjev slepé vůle; nejnižším stupněm její objektivace jsou nejobecnější síly přírody, z kterých jedny vyskytují se v každé hmotě, jako tíže, neproniknutelnost, druhé rozdělily si mezi sebou hmotu již stávající. Podobně pokládá Hartmann svět za zjev světové vůle představující; co nazýváme hmotou, jest prý složeno z atomů, které hmotou nejsou; atom jest vlastně čirá síla bez podmětu, silový bod, přitahující anebo odpuzující, kladně nebo záporně působící; těleso je tedy soustavou takových sil v jisté rovnováze.

Jsou různé názory dynamistů; než v těchto větách se shodují: 1. Ve světě jsou jenom prvky jednoduché anebo tlumy jejich, věcně nerozlehlé. 2. Síla činí jejich veškerou bytnost. 3. Mnozí tvrdí činnost do dálky. 4. Zjevy, jakkoli rozdílné, vyplývají z konfliktu sil základních a nejsou ve skutečnosti ničím, leč modifikacemi pohybu.

Dynamismu, obecně uváženému, nelze přisvědčiti, poněvadž chce vyzkoumati bytnost tělesa dělením a poněvadž dopouští se logické chyby, jež se zove metabasis eis allo genos. Dělíce těleso, musíme prý posléze přijíti k posledním, jednoduchým částem, soustavným prvotím přirozenosti tělové. Takovým však dělením nikdy nedospějeme k soustavným částem. Pak dělíme-li těleso na části nejmenší, nepřestávají části náležeti k témuž druhu, k němuž náleží celé těleso; kdežto atomismus tuto pravdu uznává, přechází dynamismus k jinému druhu bez důvodu, tvrdě, že poslední části nejsou více části tělesné, nýbrž jednoduché síly, buď zpodstatněné anebo nezpodstatněné.

Uvažujme důsledky dynamismu, jež nelze chváliti: 1. Těleso jest soubor podstat a těch, jež nejsou téhož druhu, jakého jest těleso; není podstatou jednotnou. 2. Nevznikají nová tělesa. 3. Tělesa mezi sebou neliší se specificky; rozdíl záleží toliko v různém seřadění monad, je tedy pouze případný. 4. Těleso není rozloženo, není opatřeno ličností, kvantitou; rozloženost a ličnost jest pouhým zdáním, jež nelze vysvětliti ze sousední, rozlišené polohy jednoduchých podstat. 5. Je-li rozloženost a ličnost nevysvětlitelným zdáním, nelze vysvětliti ani neproniknutelnost; neboť jednoduché podstaty pronikají sebe vespolek, setkají-li se, nemajíce síly k odporu; Herbartovské zachování sebe jest činnost reálu čiře vtomná, která nemůže přejíti na jiný reál, aby byl odpuzen. 6. Kterak může souboru jednoduchých podstat příslušeti tíže, kterak může těleso býti váženo, kterak může tlačiti? Nepřísluší-li toto vše žádné jednoduché monadě nebo reálu, nepřísluší ani jejich souboru. 7. Důvod sousední polohy monad (juxtapositio) jest buď mimo monady anebo v nich. Je-li mimo ně, v Bohu, jest vespolné působení těles a jejich částí neskutečné, jest pouze zdánlivé. Pakli v nich samých, musí na sebe vespolek působiti, aby přišly do sousední polohy. Pak působí buď přímo, sebe vespolek se dotýkajíce, buď ze vzdálí. V prvém případě se vespolek pronikají, v druhém jest mezi monádami prázdný prostor, jenž jim brání. Ani v prvém ani v druhém případě není sousední poloha monad možna. 8. Síla nemůže býti bez podstaty, která by byla jejím podmětem. Z pouhých sil nevznikne nikdy hmota skutečná.

Z toho patrno, že dynamismus zbavuje tělesa všeliké skutečnosti a že končí naprostým idealismem falešným a nihilismem.

Dynamismus může se usvědčiti z nepravdy také nepravdou soustav filosofických, ve kterých se hlásá a s kterými úzce souvisí.

Proti dynamismu stavíme tyto tři věty, jichžto pravdu také potvrzujeme:

A) Jest rozlehlost skutečná čili formálná ve světě hmotném.

První důkaz se čerpá z našeho vědomí.

Jednomyslně uznávají dynamisté, že aspoň v oboru našeho smyslného poznání se jeví tělesa jako věci, v prostoru rozlehlé, rozlehlostí opatřené. Tato rozlehlost zjevová čili subjektivná jest tak patrnou skutečností, že se vtírá do vědomí každého člověka a trvá v něm se svou známkou

charakterístickou, i když ji uvažujeme zpětně. Avšak jsme oprávněni a povinni věřiti svědectví smyslů, viděti ve představách smyslných odlitky světa zevnějšího, pokud metafysika anebo vědy nedokáží jejich nesprávnost anebo nepravdivost důvody rozhodnými. Neboť naše mohutnosti ústrojné, jimiž jsme v přímém styku s prostředím okolním, jsou mohutnosti trpné, jejichž reakce životní se řídí zcela podle vlivů přijatých, jsou-li ovšem ve stavu normálním.

Je tedy rozlehlost zjevová vnitrným účinkem, jemuž odpovídati musí zevnější příčina úměrná.

Než, jak uslyšíme, žádná námitka, kterou činí dynamismus, nemůže vyvrátiti věcnou objektivnost těchto skutečností smyslných. Kromě toho podle dynamismu jest smyslné uznamenání rozlehlosti čiře zjevové nevysvětlitelnou anomalií. Neboť co jest jeho příčinou? Zda smysly? Než je-li dynamismus pravdiv, sestávají také čidla, sídla smyslů, z prvků nerozlehlých, tak že neobsahují v sobě ani zárodečně ani rozvinutě celistvé části rozlehlosti splynulé. Či snad jest příčinou spojený vliv zevnějších působitelů? Avšak také v nich shledáváme principy jednoduché, jejichž činnosti nerozlehlé se spojují v jednom bodě nerozdělitelném, jakmile se stýkají.

Nemůže tedy dynamismus nám nikterak vysvětliti rozlehlost zjevovou.

Dynamisté odůvodňují svůj názor o rozlehlosti touto námitkou:

Ze zkušenosti víme, že žádné těleso přírodní netěší se ze skutečné splynulosti, jelikož hmoty i nejtužší v sobě chovají póry; bytuje tedy ve skutečnosti množství individualit nezávislých, jejichžto souhrn zdá se býti splynulým pro jejich množství a maličkost. Klam smyslů jest patrný, rozlehlost těles jest zdánlivá.

O pórech nelze pochybovati, avšak z pórovitosti těles nenásleduje pouhé zdání rozlehlosti. Ve světě neústrojném náleží rozlehlost splynulá atomům těles jednoduchých a molekulím těles složených, tak že každá massa smyslům přístupná jest skupinou částeček, ve které pozorujeme patrné mezery, vyplněné vzduchem nebo etherem. Naše smysly nemohouce znamenati mezery, jež ruší rozlehlost těles, jsou nedokonalé; avšak tato nedokonalost neruší věcnou objektivitu představované rozlehlosti, logicky nutně žádanou, jelikož skutečně přísluší věcná rozlehlost massám atomovým anebo molekulovým.

Druhý důkaz se čerpá z jednoty.

Dynamismus ničí nadobro jednotu bytostí vyšších. Mezi tisíci atomů nerozlehlých, jež přispívají ke tvoření jedinců

řádu rostlinného a živočišného, mohou býti toliko dva druhy prostorových vztahů, buď jsou to vztahy dotyku anebo vztahy odlehlosti. Než ani onen ani tento druh se nesrovnává s individualitou organickou. Neboť připustíme-li dotyk, tu splývají všichni nedělenci v jednom bodě mathematickém, a těleso živé zmizí z prostoru. Pakli připustíme odlehlost, jsou nedělenci jedinci sobě vespolek nadobro cizími, všeliké sdílnosti vespolné zbavenými; k činnosti do dálky, fysicky nemožné, nemohou se dynamisté utíkati.

B) Bytnost tělesa nezáleží toliko v síle anebo v souhrnu sil činných. Jsou v tělese dvě stránky: činná a trpná.

Proti tomuto názoru namítá dynamismus toto:

Poznáváme tělesa jenom skrze činnosti, jež prokazují na našich smyslech. Každá jiná stránka, každá vlastnost, jež se nedotýká našich smyslů, jest nám úplně neznáma. Jeví se tedy tělesa jenom a výhradně jako principy činnosti.

Tato námitka není platná. Neboť abychom poznali hmotu, k tomu nám slouží smysl a rozum. Poznatky smyslné jsou bezprostřední, poznatky pak rozumové, spočívající na smyslných, mají svým předmětem věci, jež nejsou smyslům přístupny. Žádná z těchto dvou mohutností poznávacích nesvědčí pravdě dynamismu. Neboť v poznatcích smyslných jsou obsaženy zjevy, působené činností prostředí okolního, opatřené všecky rozlehlostí věcnou. Odtud nutno zavírati, že na nás tělesa působí silami v prostoru rozlehlými. Jelikož rozlehlost není silou, neprávě vylučují dynamisté z přírody vše, co není silou. Rozlehlost, jsouc sama o sobě zbavena všeliké energie věcné, přece lne ke všem silám činným, tak že všecky naše síly hmotné jsou neschopny způsobiti účinek, jenž by k rozlehlosti se nevztahoval. Síla tedy působí ne rozlehlostí, nýbrž svou dynamickou povahou rozlehlou. Jestliže tedy dynamisté odvozují z činnosti těles jsoucnost podstat činných, zavíráme my z rozlehlosti, principu trpnosti a setrvačnosti, že jest v tělese druhý princip soustavný, s prvním úzce spojený, podstatně trpný.

Tato trpnost hmoty jest pro nás právě tak zjevná, jako její činnost. Neboť ze zkušenosti smyslné víme, že tělesa mají se k sobě vespolek jako působitel a trpitel. Žádné nepůsobí, aby jiné nepřijímalo jeho činnost, a když těleso pohnuté, tedy trpící, reaguje proti svému hybateli, tedy činným se prokazuje, mění hybatel svou úlohu a stává se trpným.

C) Činnost do dálky jest fysicky nemožna.

Že by byla činnost do dálky, t. j. skrze naprosté prázdno, metafysicky, t. j. naprosto nemožná, není možno a priori, t. j. nepřihlížíme-li ke zkušenosti, s plnou jistotou dokázati. Avšak že jest fysicky, t. j. přihlížíme-li ke světu tělesnému, jaký skutečně jest, nemožna, lze a posteriori, t. j. ze zkušenosti s plnou jistotou dokázati.

Neboť ze skušenosti známe zákon, jemuž podrobeny jsou tělesné síly: Mocnost činnosti, kterou jedno těleso na druhé působí, se tím více menší, čím více roste vzdálenost, a tím více mocnost roste, čím více se menší vzdálenost.

Tato skutečnost nepopíratelná odporuje fysické možnosti činnosti do dálky, t. j. skrze naprosté prázdno.

Nejenom atomismus čirý a dynamismus, nýbrž také atomismus dynamický jest nepravdiv.

Atomismus dynamický.

Atomismus dynamický spočívá na třech zásadách: 1. Hmota jest podstatně homogenní. 2. Síly výhradně mechanické stačí ku vysvětlení všech zjevů hmotných. 3. Atomy jsou při všeliké činnosti sil neměnlivy, podržujíce stále při chemickém slučování svou vlastní bytnost. První a třetí zásada jsou společny mechanismu, druhá jest rázu dynamického.

O silách se rozcházejí učenci. Jedni přijímají síly trojího druhu: *a*) Sílu přitažlivou a odpudivou, jež jsou do dálky činny a neustále působí pohyb. *b*) Sílu pohonu, jež sdílí pohyb nárazem anebo tlakem. *c*) Sílu setrvačnosti, jež udržuje tělesa v jejich stavu klidném anebo hybném. Jiní učenci přivlastňují hmotě jedinou sílu podstatnou prvotní, tíži, jejímiž modalitami jsou všeliké energie tělesné. Jiní mluví o síle odporu, ke které se vztahují všecky ostatní energie. Posléze přejí někteří dualistické theorii sil přitažlivých a odpudivých.

Proti první zásadě se namítá: Světem neústrojným vládne zákon účelnosti, podle něhož každé těleso vnitrným směřováním zachovává celistvost své bytnosti a dospívá pravidelně svých účelů přirozených. Tohoto zákona neuznávaje mechanismus setkává se s nepřekonatelnými obtížemi v oboru chemie, fysiky a krystallografie. Také atomismus dynamický musí zamítati vnitrnou účelnost těles, volební směřování, jelikož mluví o hmotě veskrze totožné; kdyby tělesům přivlastňoval náklonnosti vnitrné, prokazovala by tělesa všecka, jsouce téže bytnosti, totožné smě-

řování k účelům naprosto podobným. Avšak právě na rozmanitosti vnitrných směrů spočívá rozmanitost vlastností, rozmanitý karakter činností těles, pořádek světový. Ovšem atomismus dynamický přivlastňuje tělesům síly vtomné, podstatně příslušné. Avšak je-li bytnost tělesná obecně homogenní, musí přivlastňovati všem tělesům neústrojným tentýž vnitrný princip účelnosti, tytéž náklonnosti přirozené.

Proti třetí zásadě se namítá: Jsou-li atomy neměnlivy, jest jednota podstatná údělem hmot atomových výhradním, tak že vše ostatní jest aggregátem. Odtud plyne, že sloučeniny neústrojné, rostlina, zvíře, ano člověk sám jsou pravé kolonie atomů čili individualit, silami mechanickými spojených. Avšak věda tento závěr musí zamítnouti.

Proti druhé zásadě se namítá: Ačkoli síly tělesné jsou vždycky provázeny pohybem místním, tak že z té příčiny lze je nazvati silami mechanickými, přece mají kromě toho každá svůj specifický způsob činnosti. Takovými jsou energie fysické: světlo, elektricita, teplo, zvuk. Jsouce určeny k tomu, aby především působily různé kvality, jež zoveme stavem tepelným, barvou atd., kteréžto stavy nelze vysvětliti pouhým pohybem místním, různí se podstatně od sil mechanických obyčejných, jichžto účinkem vlastním jest pohyb místní. Vědy přírodní nemohou ovšem formulemi vyjádřiti kvalitativnou stránku zjevů fysických, přestávajíce na tom, že jejich intensitu naznačují měrou provázejícího zjevu, rozboru přístupnějšího, pohybu místního. Odtud však nenásleduje, že můžeme zapírati jsoucnost stránky kvalitativné. Kromě toho tvrdí mnozí fysikové věhlasní, že žádná skutečnost nedovoluje odnášeti všecky energie hmotné k silám čiře mechanickým.

Atomismus dynamický spočívá na těchto třech důvodech: 1. Činnosti hmoty se jeví vždycky ve formě pohybu místního. Jsou tedy síly všecky, také fysické, příčinami pohybu, t. j. energií čiře mechanických. 2. Zákon souvztažnosti a rovnomocnosti, kterým jest řízena pravidelná postupnost sil tělesných, patrně dokazuje, že síly jsou vzájemně přeměnitelné a sdílejí společnou povahu. 3. Teplo, zvuk, světlo atd. zdaž by byly podrobeny týmž obecným zákonům reflexe, refrakce, interference, kdyby tyto energie mezi sebou se různily rozdíly věcně specifickými?

První důvod byl již vyvrácen. Pročež odpovídáme jenom takto: Všecky síly tělesné působí sice pohyb, ale nepůsobí všecky toliko pohyb; síly, jež se zovou ve smyslu užším mechanickými, působí jenom pohyb, ale síly, jež se zovou ve smyslu užším fysickými, nepůsobí toliko pohyb.

Také druhý důvod není platný. Neboť zákon sou-

vztažnosti neposkytuje nám žádné známky, která by nám dovolovala určiti buď povahu sil, jež po sobě následují v průběhu zjevů fysických, buď způsob, jakým se uskutečňuje vzájemná transformace anebo substituce sil; mluvíme-li vědecky, musíme říci, jak připomíná Hirn, že se síly vzájemně zastupují podle stálého vztahu rovnomocnosti. Tato hypothesa ve všech bodech se shoduje se specifickou růzností sil, kterou hylomorfismus připouští.

Proti třetímu důvodu nutno namítnouti toto:

Jisto jest, že mnohé zákony řádu fysického se vztahují k energiím, jež pokládáme za různorodé. Avšak tato skutečnost neobsahuje nic, co by hylomorfismus nemohl přijati, nic, z čeho by následovala totožnost sil tělesných. Všecky zákony, fysikou zkušebnou odkryté, mají na zřeteli mechanickou stránku zjevů; fysika zkušebná pozoruje a měří tělesa v pohybu jsoucí. Jelikož každá činnost hmotná jest provázena pohybem, jest přirozeno, aby všecky síly byly podrobeny jistým obecným zákonům fysiky. Odtud tedy ještě nenásleduje, že by energie mezi sebou se nerůznily rozdíly věcně specifickými. Nemůže věru fysik, je-li věren methodě zkušebné fysiky, přihlíží-li k obecnému karakteru těch zákonů, ani zamítati ani tvrditi jsoucnost specifických známek sil, jež jsou skryty pod pohybem, jehož pravidla nám podává, jež nemohou neuniknouti jeho kalkulům. O specifických známkách sil může fysik souditi, ne jako fysik, ale jako filosof, jenž na základě zkušenosti vyšetřuje, co není předmětem smyslů. Ostatně dopouští se při třetím důvodu přítel atomismu dynamického podobné nelogičnosti, jaké by se dopustil ten, kdo by takto soudil: Činnosti chemické a fysické, jakož i pocity jsou podrobeny zákonu času a postupnosti; jsou tedy téže povahy — anebo: Těleso neorganické, rostlina, zvíře a člověk jsou podrobeny zákonu tíže, proto náležejí k témuž druhu.

Ze všeho, co bylo řečeno, patrně vysvítá, že nelze k atomismu dynamickému přilnouti, jelikož není pravdiv. Chce býti prostředníkem mezi atomismem čirým čili mechanismem a dynamismem; avšak bludy obou těchto výstředných názorů sloučil, tak že nekráčí střední cestou mezi nimi. Cestou střední pravdivou kráčí hylomorfismus.

Hlava 3.

Hylomorfismus. Historie hylomorfismu.

Původcem hylomorfismu jest Aristoteles, jenž nesnášeje se s atomisty, mechanisty, zvláště Demokritem a, zkoumaje

přírodu ze zkušenosti, zastával specifičnost těles a jejich vlastností a dokazoval dvě soustavné části tělesné bytnosti: jednu neurčitou, ve všech tělesech totožnou, jež jest v podstatných proměnách hmoty trvalým podmětem, t. j. hmotu prvou, a druhou část určující, specifičnost tělesa podmiňující, jež jest hlavním zdrojem jeho vlastností charakteristických a jeho náklonností přirozených, t. j. formu podstatnou. Hmotou a formou liší se Aristoteles podstatně od Platona.

Až do I. století před Kristem zůstali peripatetikové Aristotelovi věrnými nic důležitého nepřidávajíce k jeho učení. Než v prvních šesti stol. po Kristu mísili jeho učení s pythagoreismem a platonismem. Sv. Otcové a spisovatelé církevní jednali o kosmologii podle Aristotela; sv. Augustin líčí mistrovsky vlastnosti a úkol hmoty prvé ve 12. knize svých vyznání. Od IX. až do XII. stol. nebylo důkladně a dobře rozuměno Aristotelovu hylomorfismu. Teprve scholastikové XIII. stol. věnovali jemu zvláštní a důkladnou péči, zvláště sv. Tomáš Akvinský, jenž jej zdokonalil a zbavil všech vad. V nynější době, kdy filosofové křesťanští plnou pozornost věnují sv. Tomáši, má hylomorfismus mnoho stoupenců, kteří zamítají dvě soustavy výstřední: mechanismus a dynamismus, mezi kterými střední cestou se ubírá hylomorfismus, rozumně a pravdivě spojujíce hylomorfismus s pravdivými novověkými výzkumy věd zkušebných.

Hylomorfismus (hyle = hmota, morfe = forma) se zove také theorie Aristotelova, peripatetická, scholastická, thomistická.

a) Výklad hylomorfismu.

První důkaz jeho pravdy.

Základní věty hylomorfismu jsou tyto:

1. Chemická tělesa jednoduchá a složená jsou podstatně jednotná, mezi sebou specificky různá, přirozeně rozlehlá.

2. Tyto bytosti mají mohoucnosti činné a trpné, jež vycházejí z jejich základu podstatného a s ním zůstávají nerozlučně spojeny.

3. Mají vnitrnou snažnost k jistým účelům zvláštním, jež jsou povolány uskutečňovati prokazováním svých energií přirozených.

Z těchto vět vyplývá:

Jest možná, ano i nutná proměna podstatná, a proto v každém tělese přírodním jsou dva soustavné principy:

hmota a forma. Jelikož chemickým sloučeninám přísluší pravá individualita a přirozenost specifická, přicházejí jejich složky, slučujíce se posléze, do stavu podstatně nového.

Na objasněnou budiž rozebrána proměna podstatná, na které hlavně spočívá hylomorfismus.

Má-li jedna bytost se proměniti v jinou, musí jedna podstatná část její trvati při změnách, jichž jest podmětem, a se vyskytnouti nezměněna v posledním výsledku proměny. Po druhé musí býti zbavena své části specifické, aby byla nahražena jinou částí, která by jí udělila novou specifičnost. Každé těleso, jež schopno jest takové proměny, jakkoli jest podstatně jednotno, sestává ze dvou částí konstitutivních: jednou jest specifický ráz, základní určení, z něhož vyplývá činnost a specifické vlastnosti tělesa, princip, který vzniká anebo zaniká při podstatné proměně hmoty, forma podstatná; druhou jest část neurčitá, chovající podle své přirozené lhostejnosti schopnost k tomu, aby se spojovala postupně s určujícími principy tělesných druhů, podklad formy podstatné přijímající, hmota prvá, různá od hmoty druhé, kterou jest skutečné těleso, ze hmoty prvé a formy podstatné sestávající.

1. Hmota prvá.

1. Neurčitost hmoty prvé netýká se toliko nedostatku jistých forem zevnějších, podstatné celistvosti tělesa cizích, ale jest naprostá i v podstatě i v případcích. Hmota prvá jest sice součástka tělesa, ale sama sebou nemá žádné podstatné známky, která specifikuje těleso. Prázdna jsouc všeliké určitosti podstatné, jest také prázdna všech vlastností chemických a fysických, jež náležejí druhům nerostů. Není ani zlatem ani mědí ani olovem, ač může se jí dostati dokonalosti kovů přijetím příslušných principů určujících.

2. Hmota prvá nemá jsoucnost toliko logickou, nýbrž má také věcnou, jelikož přispívá zároveň s formou jako podstatný princip fysický ku vzniku tělesa skutečného. Ovšem příroda nic tak neurčitého, jako jest hmota prvá, v sobě nechová; a jest věru podivno, že by něco tak nedokonalého, jako jest hmota prvá, mohlo býti principem stavu konkrétního, principem něčeho dokonalého, kdyžtě zákon logicky žádá, aby, co jest v konu, co jest dokonalé, bylo principem něčeho věcně existujícího. Tento zákon by byl jenom tehdy rušen, kdyby hmota prvá, jsouc abstrahována v mysli, byla také zároveň oddělena ve skutečnosti. Ve skutečnosti bytuje hmota prvá spolu s formou, a jsouc s ní spojena dává vzniku skutečnému tělesu.

3. Hmota prvá má se k formě podstatné jako mohoucnost trpná ke svému konu spolupřirozenému. Jelikož kon a mohoucnost přináležejí témuž rodu, nemůže býti první určitost, které jest hmota prvá schopna, jiná než forma podstatná. Proto není doplnění hmoty prvé, mohoucnosti trpné, vlastností přidružnou, modalitou případkovou; hmota prvá jest sama sebou k tomu povolána, aby přijala formu, jest mohoucností trpnou, přijímavou. Tato přijímavost jest všeobecná, jelikož se vztahuje k soujemu specifických dokonalostí těles, jakož i k celku vlastností případkových, jež k ní, s formou spojené, lnouti mohou.

4. Pro naprostou neurčitost a trpnost drží hmota prvá poslední místo v řadě stvořených dokonalostí. Nic věcného nemá méně schopnosti k vlastní jsoucnosti, nevyžaduje rozhodněji, aby se spojilo s něčím jiným, než hmota prvá. Tak velice a tak vnitrně závisí na formě hmota prvá. Proto kdyby zanikla všeliká forma, byla by hmota prvá naprostým ničím; ani Bůh by nebyl mocen, ji zachovati ve stavu odloučenosti od formy. Nelze tedy připustiti, že Bůh nejprve stvořil hmotu prvou, aby ji pak přetvořil v různá tělesa, jež se vyskytují ve světě neústrojném. Již v první době stvořitelské byly všecky podklady hmotné přímo spojeny s formami podstatnými těles jednoduchých, jichžto spojením měly vzniknouti sloučeniny chemické.

5. Hmotě prvé přísluší přirozená snaha po formách podstatných, která však není žádným vývojným principem činným, jenž by hmotu prvou povznesl od nejnižších stupňů bytnosti ku nejvyšším činnostem života smyslného. Takový princip se nesrovnává s naprostou trpností hmoty prvé. Tato snaha přirozená znamená toliko, že hmota prvá jest přirozeně k tomu určena, aby se spojila s formou specifickou, že hmota prvá nenechá se nikdy tak pohltiti jednou formou, aby nemohla za okolností příznivých přijmouti jiné formy více nebo méně dokonalé. Je to jiný výraz naprosté a obecné mohoucnosti hmoty prvé.

6. Jelikož žádný z obou soustavných principů tělesné bytnosti, ani hmota prvá ani forma podstatná, nemůže sám o sobě ostávati, nemůže žádný z nich dříve skutečně býti než druhý. Toliko v řádu logickém můžeme přivlastniti hmotě prvé jistou prioritu, dřevnost, před formou, pro kterou jest hmota prvá podkladem přijímavým.

7. Hmota prvá jest schopna býti opatřena všelikými podstatnými formami přírodními. Než tato obecná schopnost se vyskytuje u hmoty, abstrakcí zevšeobecněné a tak zbavené všelikého zvláštního vztahu, který má skutečně k té neb oné formě zvláštní. Takto, jsouc přenesena do řádu

logického, těší se z takové neurčitosti, že může se shodnouti s principem specifickým jakýmkoli. Než jakmile jest v různých tělesech přírodních individualisována, jest její přirozená přijímavost omezena tělesy, jež ji v sobě drží, a zákony, jež vládnou sloučeninami chemickými. Chemické prvky nepřeměňují se jedny ve druhé, nýbrž setkají-li se dva prvky, vzájemným příbuzenstvím obdařené, přetvářejí sebe vespolek podle zákona rovnosti mezi akcí a reakcí a dávají vzniku, ne novým prvkům, ale sloučenině, jejížto jedna forma přirozeně zastupuje formy prvků zmizelé. Je tedy fysicky nemožno, aby táže hmota přijala postupně všecky formy podstatné.

Nepřihlížíme-li k této nemožnosti, přísluší hmotě prvé trpná vývojnost rozsahu nekonečného. Stržena jsouc do víru chemických reakcí, opouští své formy prvkové, aby přijala formu sloučeniny. Od sloučeniny relativně jednoduché přechází ku sloučeninám vždy složitějším a objevuje se posléze po hojných proměnách v látkách bílkových, bílkovinách, jež činí tkaniva rostlin. Povznesena specifickou formou rostliny do říše podstat živých, může se ocitnouti v organismu živočicha jako část jeho soustavná a dostihnouti vrchole bytostí tělesných, člověka, aby účastenství měla svým způsobem na výkonech života lidského nejvyšších.

Přes všechen tento vývoj nevychází hmota prvá ze své trpné mohoucnosti, přijímavosti. Aniž vývoje tak rozsáhlého schopny jsou všecky části prvé hmoty, v tělesech tohoto světa rozšířené. Jeho jsou účastny prvky některé; pro přemnohé z nich jest forma chemické sloučeniny, nerostu posledním cílem proměny, tak že soustavnou částí živoka nejsou.

8. Všecka tělesa přírodní mají svým majetkem jisté množství hmoty; je tedy tolik podkladů hmotných anebo tolik různých částí hmoty prvé, co jest jedinců tělesných. Tvoří tedy hmota prvá jednotu, jak ji tvoří tělesa. Než není jednota hmoty prvé číselná, ale toliko prostě logická.

9. Hmota prvá není předmětem zkušenosti smyslné, ale jest poznatelna rozumem, který ji usuzuje z návěstí jistotných o proměnách podstatných. Aniž jest její pojem vlastní a bezprostředný; je s části kladný, s části záporný, a zní takto: neúplný podmět, sloužící za trvalý podklad specifickým typům světa hmotného.

2. Forma podstatná.

1. Forma znamená všecko, co udílí bytostem způsobem jakýmkoli známku skutečnosti, určitosti, dokonalosti.

V tělesech rozeznáváme dvojí určitosti. Jedny činí souhrn vlastností zřejmých, jež nám poskytují úplnou charakteristiku každého druhu nerostu: rozlehlost, barvu, tvrdost, tvar krystalový, specifickou tíži, chemické a fysické energie. Tyto vlastnosti netěší se z jedincového ostávání o sobě spočívajíce na společném základě, lnouce ku podstatě, jejímiž jsou projevy přirozenými, nikoli však vnitrnými soustavky. Tyto určitosti se zovou formami případkovými čili krátce případky, akcidenty. Než formy případkové jsou přidružné, předpokládajíce podklad jeden, společný, zřídlo, z něhož vycházejí různé a charakteristické případky všecky, podstatu, která je také něco určitého, specifického. Podstata olova není totožna s podstatou zlata, a podstata zlata není totožna s podstatou stříbra. Každá tedy z nich má také svou formu, čili jest forma podstatná sama, specifický princip bytnosti tělesné.

2. Kdežto hmota prvá znamená, co jest neurčito, mohoucno, znamená forma, co jest určito, skutečno. Hmota jest mohoucnost, forma prvý kon, podstatné uskutečnění, zdokonalení, jehož má hmota potřebí, aby se stala přírodním tělesem. Z té příčiny má forma podstatná prioritu aspoň logickou přede všemi určitostmi případkovými. Než jelikož nemůže žádná bytost tělesná bytovati, nepřináleží-li k jistému druhu, nečiní forma podstatná hmotu prvou toliko tělesem obecným, ale také jistým, určitým tělesem, k jistému druhu přináležejícím, tělesem jedinečným, konkrétným, jež v mysli si představujeme abstraktně.

3. Forma podstatná nemůže sama o sobě ostávati. Jako hmota prvá závisí na formě podstatné, od které by se jí dostalo určitosti, tak opět forma podstatná závisí na hmotě prvé, které by udělila určitosti. Než závislost formy na hmotě je zcela jiná, než závislost hmoty na formě.

4. Znamená-li příčina všecko, co věcným vlivem působí ke vzniku bytosti, zove se forma podstatná správně příčinou. Než příčinou účinlivou není forma podstatná pro hmotu prvou, aby z ní vznikla hmota druhá, těleso skutečné, jelikož příčina účinlivá sama o sobě ostává, kdežto forma podstatná sama o sobě bez hmoty prvé neostává, nesubsistuje. Kromě toho není příčina účinlivá součástkou věci, k jejímuž vzniku přispěla, kdežto jest forma podstatná součástkou tělesa, jež sestává ze hmoty prvé a formy podstatné. Proto se zove forma podstatná podle sebe, podle své bytnosti příčinou tělesa formálnou.

5. Forma podstatná jest *a*) principem jsoucnosti tělesa. Mluvíme-li přesně, nejsou ani hmota ani forma příčinami jsoucnosti tělesa. Úplná bytnost, vzniklá jejich vnitrným

spojením, jest prvním podmětem tohoto konu posledního. Ačkoliv ostávání, subsistence, jest přirozeným doplňkem celé bytnosti konkrétní, od ní neodlučitelným, přece nemá svůj původ od formy, ale jest působeno touže příčinou zevnější, která opatřila hmotu prvou formou podstatnou. Ostatně nemá-li princip určující nezávislé jsoucnosti, kterak by mohl tuto dokonalost uděliti tělesu, jehož jest částí? Ale z jiného důvodu lze nazvati formu příčinou jsoucnosti. Žádná bytnost nemůže sama o sobě ostávati, není-li bytost úplně určena, jelikož ostávání neobohacuje bytost novými dokonalostmi, ale předpokládá úplné určení bytosti a bytost klade takovou, jakou jest, do řádu jsoucností nezávislých. Než toto základní, vnitrné a konečné určení a zdokonalení pochází od formy podstatné.

b) Forma podstatná jest principem činnosti. Činnost přísluší sice tělesu, ze hmoty prvé a formy podstatné složenému, jelikož jest rozvinutím celé bytnosti a jest podmíněna plnou jsoucností, subsistencí čili ostáváním tělesa. Přece však z těchto dvou soustavků jest hlavně a přede vším forma základním principem činnosti. Neboť jak nás zkušenost učí, řídí se intensita čili mohutnost a rozsah činnosti stupněm určitosti, dokonalosti, uskutečněnosti, ve formě podstatné bytosti činné svůj základ mající.

c) Forma podstatná jest principem účelnosti. Neboť vesmír jest dokonale spořádán, v něm vládne úplná soustava harmonických zákonů. Vesmír jest učiněn za jistým účelem, k jehož uskutečnění přispívá každé těleso jednotlivé cestou se ubírajíc, kterou jemu předpisuje vlastní jeho přirozenost. Má tedy každá bytost ve svém nitru jakousi vzpruhu, mocnost plastickou, která ji vede a pobádá k jejímu účelu vlastnímu, jedinečnému. Proto směřují chemické prvky ku tvoření sloučenin vždy složitějších, ne náhodou, ale podle stálého pořádku, v zákonech chemického příbuzenství spočívajícího. Kolik sloučenin, tolik účelů, přirozeným jejich činnostem uložených. Principem této účelnosti vnitrným jest forma podstatná. Neboť, udílejíc tělesu přirozenost specifickou, jemu příslušnou, vtiskuje jemu zároveň náklonnost k účelům jemu vlastním a pobádá jeho bytnost a energie tak mocně, že nevyhnutelně se ubírá směrem vytčeným. Chemie nám pádných dokladů hojnost podává.

6. Táže forma podstatná není schopna ani přírostu ani úbytku, jenž obojí jinačí specifičnost tělesa. Neboť nutným výsledkem uskutečnění a určení hmoty formou jest podstata, bytost jedinečná, známkami specifickými rozhodně a trvale opatřená. Veškerý tedy obsah formy, principu

určujícího, odnášeje se ku podstatě bytosti samé, nemůže doznati nějaké změny, aby zároveň se nedotkla podstaty bytosti samé.

A zajisté nelze si mysliti, že nějaká molekula vody by mohla býti u větší nebo menší míře vodou při jakýchkoli rozdílech případkových.

Tato zásada se osvědčuje pravdivou také pro vlastnosti případkové, kdykoli jim naše abstrakce udílí zdání věcí podstatných.

Než proti této zásadě lze namítnouti toto:

Odejmeme-li rostlině některé větve, zasazeny do země vyrůstají a stávají se rostlinami téhož druhu, jakého jest a zůstává rostlina mateční; zdá se tedy, že specifická forma, která proniká celou rostlinou mateční až do nejmenších částí, odloučením některých větví doznala úbytku a že přece specifičnost rostliny mateční není zjinačena.

Tato námitka jest neplatna, jelikož nerozeznává celistvost podstatnou od kvantitativné. Každá forma podstatná má určitou dokonalost konstitutivnou, kterou uděluje celou všem jednotlivým částem bytosti, ve které jest uskutečněna. Na př. v rostlině jsou lodyha, větve, listy účastny týmže právem známek specifických; neboť v každém z těchto ústrojů živých se vyskytuje v témže stupni bez nejmenšího odstínu intensity podstatná dokonalost specifického principu. Forma může působiti na různých místech organismu různé výkony, probuditi různé činnosti, ale její ráz specifický trvá všude týž. Proto jí přísluší celistvost podstatná, každé změně nepřístupná. Odloučení větví neruší jí, jelikož rostlina podržuje jak před odloučením, tak i po odloučení svou vnitrnou dokonalost nezměněnou, nepřináležejíc ani měrou větší ani menší svému druhu. Jinak souditi musíme o celistvosti kvantitativné. Jelikož podstata tělesná jest v prostoru rozlehlá, stává se forma skrze hmotu celkem kvantitativným, sestávajícím z částí celistvých, jejichž množství jest různé podle povahy rostliny, podle jejího stáří a podle okolností jejího vývoje. V této příčině jest možný přírost a úbytek, jenž se nedotýká specifičnosti.

7. V témže tělese jest jenom jedna forma podstatná. Neboť *a*) není mezi formami podstatnými a případkovými nic prostředního. Těmto přísluší uděliti tělesu již podstatně a specificky ustavenému dokonalost přidružnou, oněm uděliti tělesu dokonalost základní, prvotní, která jest jenom jedna a proto jenom od jedné formy podstatné pocházeti může. *b*) Kdyby v témže tělese bylo více forem podstatných, postrádalo by podstatné, vnitrné jednoty, která jenom od jedné formy podstatné pochází, a přináleželo by toli-

kerým druhům, kolikero jest forem podstatných. c) Při podstatných proměnách hmoty nepostupuje příroda nikdy náhlými skoky ani rozmarnými nápady. Forma vzniká toliko tam, kde jest vyžadována úpravou podmětu, který ji má přijati. Kdyby více forem mělo uskutečniti týž podmět hmotný, musilo by býti v téže době více různých a protivných úprav téhož podmětu; což jest nemožno.

8. Formy podstatné jsou dílem hmotné čili prostě tělesné, dílem nehmotné čili subsistentní, ostávající. Formy hmotné jsou specifické principy, podstatně na hmotě závislé a přináležejí chemickým tělesům jednoduchým a složeným, rostlinám a zvířatům. Jejich spojení s hmotou je takové, že zanikají s rozkladem tělesa. Formy nehmotné jsou sice k tomu určeny, aby hmotu informovaly, ale jsou schopny existovati a působiti bez hmoty. Takovou formou nehmotnou jest duše lidská.

Rozeznávají se také formy přechodné a trvalé. Ony vyskytují se v tělesech v době vývoje, jehož potřebí jest, aby tělesa nabyla dokonalosti sobě specificky příslušné; vyskytují se též v tělesech v době zániku. Tyto určují druhy, jež existují v přírodě stále a trvale.

9. Hmotné formy jsou dělitebné, nehmotné však nedělitebné.

Mluvíme-li přesně, absolutně, nemohou býti ani hmota ani forma, jako takové, přímým podmětem rozdělení z té jednoduché příčiny, že žádná z nich netěší se ze jsoucnosti vlastní. Jenom podstata hmotná čili těleso má subsistenci nezávislou a může býti přímým podmětem dělení své hmoty. Přece však nutno se tázati, zdali dělení tělesa jest provázeno nepřímým dělením formy, kterou těleso jest opatřeno.

Nejprve uvažme nerosty. Nejde nám o dělení kamene na kousky, o dělení skupiny individualit, ale o dělení jedné každé individuality. Individualita náleží v tělese jednoduchém atomu, ve složeném molekuli; onen atom a tato molekule jsou schopny existovati a působiti samy o sobě. Tážeme se tedy, zdali forma atomu nebo molekule jest schopna rozdělení a zdali při rozdělení zachovává svou identitu specifickou. 1. Atom odporuje všem přírodním silám rozdělujícím; jsa posledním stupněm dělení hmoty, má svou váhu specifickou a hmotu neměnitelnou. Uvažujeme-li theoreticky, těší se forma podstatná, rozlehlá v atomu a sestávající z částí kvantitativných, z podmínek, jichž vyžaduje dělitelnost; než naše energie nejsou tak mocny, aby překonaly trpný jeho odpor. Kdyby celistvost atomu ustoupila mocnějším silám, rozdělujícím — což není ostatně ne-

možno — atom by změnil svou přirozenost, formu podle obecného zákona chemického, že každá změna ve kvantitě hmoty tělesa jest provázena změnou druhu. V tom případě by nepřežila forma atomu rozdělení, a zlomky tělesa rozděleného by nabyly nového principu specifického. 2. Molekule tělesa složeného jest dělitelná; než forma celé molekule netrvá v částech molekulární budovy rozdělených, jelikož mizí a jest nahrazena formami prvkovými anebo formou složitějšího tělesa novou. Každé tedy rozdělení molekule jest nutně provázeno změnou formy specifické.

Je tedy forma atomu nebo molekule schopna rozdělení se hmotou, ale ve zlomcích nezachovává své identity specifické.

Dělitelnost rostliny jest prosta pochybnosti. Rozmnožiti lze druh sazenicí, odnoží, roubem, očkem; noví jedinci takto docílení vykazují věrně známky rostliny mateční, vedou týž život, podnikají týž vývoj, což se děje tak, že žádná značná změna nesvědčí o přechodu ze života matečního k životu potomků. Odtud vysvítá, že specifický princip, stejně rozlehlý v rostlině mateční, nevymizel v částech odloučených a nebyl nahrazen principem novým téže přirozenosti, že byl prostě rozdělen ve zlomky, z nichž každý s plnou nezávislostí zachovává bytnost, kterou měl při dělení s ostatními částmi sourodnými.

Je tedy podstatná forma rostliny hmotná, ve hmotě rozlehlá, se hmotou dělitelná; jest formou netoliko celé rostliny, ale také částí oddělených. Jest jedna ve skutečnosti, v konu, a zároveň mnohonásobná v mohoucnosti.

U zvířat druhů nižších, na př. nezmarů, aktinií, červů, jest forma podstatná, princip životní, se hmotou dělitelná, tak že dělením jednoho jedince vzniká více živých jedinců téhož druhu. Než také formy zvířat vyšších druhů pokládati nutno za dělitelné, ačkoliv jejich dělením nevznikají noví živí jedinci téhož druhu. Neboť dělitelnost formy vyplývá z její vnitrné závislosti na hmotě kvantitativně rozlehlé; forma jest celek kvantitativný, jemuž dělitelnost přísluší jako známka podstatná.

10. Z podstatné, vnitrné závislosti hmotné formy na hmotě následuje, že jako hmota, tak i forma jest složená. Naproti tomu jest forma nehmotná jednoduchá.

3. Spojení hmoty prvé a formy podstatné.

Hmota prvá a forma podstatná, jež jsme jednu od druhé v mysli oddělili a odděleny uvažovali, jsou ve skutečnosti spojeny svazkem vzájemné závislosti tak úzké, že

tvoří jednu bytost ve příčině subsistence, ostávání o sobě, a činnosti. Hmota prvá jest čirá mohoucnost, plastický prvek, jenž k tomu jest určen, aby sloužil formám podstatným za podklad, nejsa schopen vlastní subsistence, jehož první přirozenou potřebou jest přijmouti formu, jako svůj ráz podstatný, specifický, aby skrze ni stal se jistým, určitým tělesem, jistému druhu náležejícím. Forma podstatná jest principem všeho skutečného, co přísluší tělesu, nejsouc schopna vlastní subsistence, jelikož jest podstatně k tomu určena, aby co jest mohoucno, učinila skutečným, aby byla konem hmoty. Spojujíce se tyto dvě části soustavné doplňují sebe vespolek. Výsledkem tohoto spojení jest jedna bytost tělesná s plnou bytností, těleso, hmota druhá, jeden jediný základní princip činnosti.

Aby se spojily hmota a forma, k tomu není potřebí žádného prostředku, žádného pojítka, jež by bylo povahy případkové. Hmota a forma samy sebou úplně dostačí, aby se spojily; prostředník jest úplně zbytečný a závadný. Kromě toho by potřebí bylo opět nějakého prostředku, jenž by byl mezi tím prostředkem a jednak hmotou, jednak formou; a tak by to šlo do nekonečna. Posléze by byl prostředník jako případek, jemuž nutně náleží lnouti k podstatě, jedním ze soustavných principů podstaty, nebyl by tedy případkem. Spojení tedy mezi hmotou a formou záleží spíše v přímém, úplném a vzájemném sdílení dvou podstatných věcí, jež se vespolek doplňují.

V tělese již ustaveném, v němž hmota a forma jsou již spojeny, trvá dále věcný rozdíl mezi hmotou a formou, ač spojení jejich jest velmi těsné a zcela vnitrné. Neboť nelze si mysliti, že by dvě věci rázu naprosto protivného mohly se proměniti ve věc třetí tak, aby neutrpěla žádná z nich té nejmenší změny. Ani hmota ani forma nepozbývají své věcnosti při svém vzájemném sdílení. Kdo by tuto skutečnost zapíral, musil by místo příčinnosti hmotné a formálné principů soustavných klásti příčinnost účinlivou, která se protiví pojmu hmoty a formy.

Posléze uskutečnění věcné hmoty skrze specifický princip, formu podstatnou, má svým výsledkem bytnost o sobě subsistující, těleso. V bytosti takto uskutečněné jest mezi dokonalostí, skrze kterou těleso sobě náleží, existuje čili subsistuje, a dokonalostí, skrze kterou se těší z jisté určité, specifické bytnosti, rozdíl věcný. V té chvíli, kdy hmota prvá jest formou podstatnou opatřena, postrádá ještě konu existence. Této existence nemůže se jí dostati od formy, s kterou se spojuje, jelikož forma sama vnitrně závisí na svém podmětu hmotném a proto je také ne-

schopna existovati bez hmoty a jelikož nemůže uděliti dokonalosti, které sama postrádá. Jestliže tedy žádný ze soustavných principů bytnosti neuděluje tělesu existence, musí tato poslední skutečnost býti věcným přídavkem, od podmětu různým, který jej přijímá. Bytnost tedy konkrétní jest mohoucností přijímavou, existence čili subsistence jest konem, který bytnost přijímá.

4. Vlastnosti podstaty tělesné.

V každém tělese přistupují čili připadají případky, akcidence, ku podstatě, ke které lnou jako ku svému podmětu, podkladu, základu, nejsouce samy sebou subsistentní, a která v nich nalézá prostředky, sobě vlastní, jichž potřebuje ku svému rozvoji a ku pravidelnému prokazování své činnosti.

Případky jsou dílem miznoucí, dílem stálé. Miznoucí jsou spojeny s podstatou svazkem nahodilým; těleso je přijímá během své existence a může jich postrádati, škody neberouc na své podstatné celistvosti anebo na svých řádných výkonech: skutečná barva, skutečný pohyb. Stálé lnou k podstatě nevyhnutelně a jsou bezprostředným principem všech případných dokonalostí: rozlehlost, kvantita, mohoucnosti činné a trpné. Případky jsou schopny jistých modifikací a mohou býti více nebo méně intensivné; než přirozenost tělesa určuje modifikacím jisté meze a úplně je potlačiti není dáno silám přirozeným. Případky jsou rozličné podle druhu, jemuž náleží těleso; z nich soudíme na druh tělesa.

Důvod přirozeného, úzkého spojení podstaty s případky nespočívá v naprostém poměru příčiny k účinku; neboť ve hmotě neústrojné není života. Působí-li těleso své případky nutné příčinností skutečně účinlivou, jest zároveň příčinou a podmětem, svůj účinek přijímajícím, a tím jsou také dány podmínky činnosti vtomné, immanentní. Než vtomnost jest známkou činnosti životní. Kromě toho by v tom případě byla bytnost sama sebou bezprostředným principem činnosti. Což přísluší jedinému Bohu, jehož bytnost jest úplně totožna se jsoucností; u tvorů však jest bytnost prostředným, mohoucnosti činné a trpné bezprostředným principem činnosti.

Podstata není sice příčinou svých případků nutných, stálých čili svých vlastností právě účinlivou, jest však přece příčinou účelnou, hmotnou a jaksi čili po jistou míru účinlivou; vlastnosti tělesa vyplývají z jeho základu pod-

statného, ne nějakou změnou věcnou, ale jako nějaká výslednice přirozená.

Že jest podstata svých vlastností příčinou účelnou, jest přirozeno. Neboť všecky její dokonalosti přidružné, mimozákladní, jsou jí dány jako nástroje, prostředky přirozené, jichž užívá podstata, aby došla svých cílů. Dále má se podstata ke svým vlastnostem jako příčina hmotná, jelikož je do svého nitra přijímá právě, když vznikají, jelikož je právě podpírá a drží. Jest však také příčinou jejich jaksi účinlivou, tak že z ní vyplývají, jako nějaká výslednice přirozená. Čemuž takto jest rozuměti: Když nějaký působitel zevnější opatří hmotu podstatnou formou a tak uskutečňuje nějakou novou bytnost, opatří bytnost zároveň a touže činností všemi její nutnými vlastnostmi. *Příčinou*, pro kterou tato činnost právě jedna a nerozdělená končí nutně dvěma účinky nerozdělenými, jedním hlavním, podstatou, druhým přidružným, vlastnostmi podstatě přirozenými a nutnými, *touto příčinou* jest podstata, která omezuje činnost působitele a určuje obor její, která řídí mocnost působitele, aby uskutečnila právě takové vlastnosti, jež by doplnily podstatu, jež jsou nevyhnutelny, má-li podstata existovati. Toto přispívání podstaty ku vzniku vlastností nesvědčí sice o příčině právě účinlivé, ale přece jaksi účinlivé.

Kromě tohoto nejbližšího, fysického důvodu spojení podstaty s vlastnostmi je také důvod vzdálený, vyplývající ze vnitrné účelnosti, jež řídí hmotný svět. V říši neústrojné, právě tak, jako v říši živoků, má každá bytost své místo, své povolání, aby přispívala k dobru celku, prokazujíc své energie přirozené; za tou příčinou jest a musí býti opatřena patřičnými prostředky ku vykonávání své úlohy. Než vlastnosti jsou bezprostřednými principy činnosti, bez kterých základní energie tělesa by byla odsouzena k nečinnosti, jelikož činnost nemůže pocházeti přímo od bytnosti. Je tedy nemožno, aby uskutečnění vlastností bylo podrobeno pouhým rozmarům hmotných působitelů, anebo aby jejich spojení s podstatou bylo čiře nahodilé.

Odtud vysvítá, že případky nutné přináležejí stále podstatě a že správně jsouce vedeni principem ideologickým, přivlastňujeme základu těles podstatnému známky jejich projevů případkových. Vlastnosti, majíce své kořeny v podstatě, vycházejí a vyzařují z ní; proto vyjadřují věrně její přirozenost svými známkami specifickými, svým zvláštním působením a svými směry. Tu také vychází na jevo, jak důležitý jest vliv formy podstatné, která, jsouc principem základních určitostí tělesa, těleso specifikuje, jemu uděluje základní náklonnost k cíli, jemu vytknutému

a zároveň pečetí druhu označuje a k jeho cílům nakloňuje všecky vlastnosti z jeho bytnosti vytrysklé. Proto se nám jeví bytost konkretná jako podivuhodná jednota ve příčině soustavnosti a přirozených náklonností a směrů.

Ačkoliv jest podstata celek nerozdílný, tak že žádný z její principů základných nemůže prokazovati nejmenšího vlivu bez vnitřního přispění principu druhého, přece nevycházejí všecky vlastnosti z podstaty způsobem týmže, jelikož jedny vycházejí hlavně a přede vším z formy, druhé ze hmoty a sice dílem ze hmoty, jistou určitou formou opatřené, dílem ze hmoty, obecně uvažované. Mohoucnosti činné: teplo, elektricita, magnetismus, chemické příbuzenství, síly přitažlivé a odpudivé vycházejí hlavně a přede vším z formy, taktéž mohoucnosti trpné, na př. jímavost tepelná, barevná; ale kvantita, váha ze hmoty prvé, obecně uvážené, rozlehlost ze hmoty prvé, jistou, určitou formou opatřené.

5. Vlastnosti jednotlivé. Kvantita.

Kvantita, kolikost, ličnost jest prostředníkem, skrze který ostatní vlastnosti k podstatě lnou; předchází jako vlastnost první ostatním vlastnostem dřevností ne času, nýbrž přirozenosti; jest jakýmsi společným podkladem ostatních vlastností.

Kvantita přísluší věci, pokud jest dělitebná na části, jež se naskytují v ní skutečně a z nichž každá může sama o sobě existovati. Nevypovídá se tedy o kvantitě dělitebnost sloučeniny chemické na prvky aniž dělitebnost tělesa na dvě podstatné soustavky, hmotu prvou a formu podstatnou. Tento výměr kvantity je sice pravdiv, ale spíše popisný než podstatný; podstatný výměr se nám později objeví.

Kvantita je buď splynulá, continua, buď rozlišená, discreta. Kvantita rozlišená sestává z částí skutečně oddělených, z nichž každá má své vlastní meze. Tyto části činí celek, jehož jednota jest pomyslná a jenž se zove množstvím. Množství není podle svého výměru ani konečné ani nekonečné; teprv číslo nám praví, kolik částí jest ve množství. Kvantita splynulá sestává z částí neoddělených, mezi sebou tak souvislých, že meze jedné z nich splývá s mezí druhé, a těší se z jednoty pravé, na našem myšlení nezávislé. Zove se velikostí, jejížto známka charakteristická záleží v tom, že může býti měřena buď v celku anebo v části podle své konečnosti nebo nekonečnosti. Kvantita splynulá jest buď postupná, buď trvalá. Části kvantity postupné následují po sobě bez přetržky podle

řádu dřevnosti a potomnosti; její hlavní druhy jsou čas a pohyb. Části kvantity trvalé, rozlehlostí nazývané, existují zároveň a drží různá místa v prostoru. Ve kvantitě trvalé rozeznáváme délku, šířku a hloubku; proto mluvíme o čáře, povrchu a tělese.

Že splynulé kvantitě trvalé přísluší theoretická, mathematická nekonečnost čili spíše neukončitelnost dělení, vysvítá z výměru splynulosti; také jest naprosto nemožno, aby rozlehlost sestávala z částí nerozlehlých, bodů jednoduchých, jelikož by tyto v jednom a témže bodu sebe pronikaly, aby rozlehlost vyplývala ze spojení prvků nedělitelných.

Části celku splynulého jsou před všelikým dělením ne v konu, nýbrž v mohoucnosti; prvky jeho nabývají mezí sobě vlastních, jedinečných, jež je činí objektivně ve spolek různými, teprv dělením skutečným.

Rozdíl mezi kvantitou a podstatou jest věcný, ne toliko pomyslný; neboť podstata jest základ o sobě ostávající, jest podklad všech zjevů případkových, kvantita však jest případek podstaty, skrze který těleso rozkládá svou hmotu v prostoru a jest podrobeno dělení. Dále jest kvantita přímo přístupna smyslům, podstata jenom nepřímo. Než přímá a nepřímá přístupnost jsou protivné znaky, jež nemohou slušeti jedné a téže věci.

Jaká jest bytnost kvantity?

Kvantita, jež jako případek přistupuje k podstatě, ze dvou podstatných částí, hmoty prvé a formy podstatné, sestávající, působí, že podstata nabývá těchto přívlastků: složenosti z částí celistvých, dělitelnosti na tyto části celistvé, přirozené neprostupnosti, měřitelnosti, místní rozlehlosti. Která z těchto vlastností, ku kvantitě rozměrové se vztahujících, jest podkladem ostatních, ze kterého takořka vyplývají t. j. která z nich jest bytností kvantity?

Ačkoliv Aristoteles nazývá kvantitu případkem, který přísluší tělesu, pokud jest na části celistvé dělitelno, tedy případkem, do smyslů nejvíce padajícím, přece nemůžeme tuto dělitelnost nazvati bytností kvantity, jelikož předpokládá existenci kvantitativného celku, složenost z částí celistvých, mohoucnou mnohonásobnost.

Aniž jest neprostupnost bytností kvantity, jelikož předpokládá rozlehlost místní, jež jest kvantitou podmíněna.

Aniž jest měřitelnost bytností kvantity, jelikož předpokládá rozlehlost.

Aniž jest rozlehlost místní bytností kvantity, ač jest jejím přirozeným doplňkem.

Neboť: 1. nemohlo by se těleso rozkládati v prostoru, kdyby nebylo složeno z částí celistvých. 2. Často se dějí značné změny v objemu tělesa, v rozlehlosti, při kterých kvantita trvá táže.

Zbývá ještě složenost z částí celistvých, kterou nazvati nutno bytností kvantity.

Jaký jest poměr mezi kvantitou a rozlehlostí?

Těleso kvantitou opatřené jest opatřeno též rozlehlostí; různým částem tělesa kvantitativným odpovídají různé části prostorové. Rozlehlost tedy v prostoru se jeví přirozeným doplňkem kvantity. Než přece jest mezi kvantitou a rozlehlostí rozdíl věcný.

Neboť:

1. Často přecházejí tělesa pevná anebo tekutá do stavu plynného a nabývají většího objemu. Má sice na tomto zvětšení značné účastenství zvětšení vzdáleností mezimolekulárních anebo také meziatomových. Než to nestačí, není-li při tom věcné rozšíření částeček hmotných. Odtud následuje, že táže kvantita hmoty může zabírati postupně v různých stavech fysických různé objemy věcné. To však není možno, je-li kvantita totožna s rozlehlostí místní.

2. Pohyb místní jest něco věcného; neboť těleso, jež se od místa posavadního vzdaluje, není v témže stavu, v jakém těleso klidné; něco věcného se při tom mění. Tělesa jsou podrobena pohybu v té míře, ve které se mění jejich umístění v prostoru. Umístění, situace čili místo vnitrné jest podmětem, jehož změny jsou pohybu místního podstatou. Není-li změna situace něco věcného, není ani místní pohyb něco věcného. Než změna situace jest změna rozlehlosti. Proto jelikož při pohybu trvá kvantita táže, jest rozdíl mezi kvantitou a rozlehlostí věcný.

Úloha kvantity ve skutečnosti.

Přesvědčme se, že tato theorie o kvantitě se shoduje se skutečností; zároveň ji ještě více prohloubíme.

Kvantita ve vědách fysických. Názvy, jimiž učenci ve vědách fysických nejčastěji označují kvantitu, jsou: objem, váha. Fysikové říkají: Skapalnění vzduchu poskytuje tu velikou výhodu, že můžeme v prostoru malém uzavříti velikou kvantitu smíšeniny vzduchové; zlato, platina, jejichž

specifické váhy jsou veliké, chovají velikou kvantitu hmoty v jedničce objemu. Tyto výrazy vědecké odpovídají názorům filosofickým. V objemu shledáváme rozlehlost do délky, šířky a hloubky; je to kvantita, opatřená svým přirozeným doplňkem, splynulá kvantita trvalá. Váha, t. j. výsledek působení tíže na dané těleso, měří ne objem, ale bytnost kvantity, složenost tělesné podstaty z částí celistvých. Taková určitá kvantita hmoty zachovává svou váhu beze změny, budiž její rozlehlost v dosahu jakákoli. Fysika tedy potvrzuje, že jest věcný rozdíl mezi kvantitou a rozlehlostí prostorovou.

Kvantita v mathematice. Mathematika má kvantitu svým předmětem ve příčině čísla a velikosti, uvažuje tedy kvantitu rozlišenou a kvantitu splynulou trvalou. O kvantitách imaginárních nemělo by se mluviti, ale o imaginárních výrazech; ve skutečnosti neexistuje imaginární kvantita, která by odpovídala imaginárním výrazům, formulím mathematickým.

Kvantita v prosodii a hudbě. Prosodie, jednajíc o kvantitě, výkládá cenu slabik dlouhých a krátkých, hudba jedná podobně o kvantitě čili ceně not hudebních. Jde tu o trvání zvuku anebo času, kterého jest potřebí ku přenesení slabiky nebo noty. Než čas přináleží splynulé kvantitě postupné. V chorálu někteří totožní kvantitu s přízvukem; tu má kvantita smysl analogický a odvozený, znamenajíc ne tak trvání, jako spíše intensitu zvuku.

Kvantita v mechanice. Kvantita pohybu jest součin ze hmoty massy tělesa a rychlosti a vyjadřuje se formulí: *mv*. Hmota massa a rychlost mají ráz případku kvantity. Neboť rychlost vyjadřuje poměr mezi prostorem, jímž proběhlo těleso, a časem, jehož bylo potřebí ku proběhnutí. Než prostor se odnáší ku kvantitě splynulé trvalé a čas ku kvantitě splynulé postupné.

Kvantita a hmota massa tělesa.

Hmota massa se liší od hmoty prvé, podstatného principu fysického, jenž s formou podstatnou přispívá ke vzniku tělesa skutečného; liší se také od hmoty druhé, tělesa skutečného, vzniklého ze hmoty prvé a formy podstatné. Hmota massa jest v mechanice stálý poměr mezi silou a zrychlením, poměr míru vyjadřující, jest povahy relativné. Tím však není řečeno, čím hmota massa jest, jež jsouc podkladem pohybu musí býti něčím věcným, věcně bytujícím. Podobně nestačí výměr, podle něhož hmota massa tělesa jest pro jisté místo jeho váha; tímto druhým výměrem

chápeme toliko jednu zvláštní a relativnou stránku hmoty massy. Také jest nesprávno pokládati hmotu massu tělesa za přiměřenou objemu, který těleso vyplňuje. Posléze nelze nazvati hmotu massu tělesa jeho kvantitou setrvačnosti, jeho kvantitou odporu proti pohybu. Tento výměr jest sice v mechanice platný, než zůstává na povrchu věci a nestačí ve filosofii, jež vniká do nitra soudíc ze zkušenosti.

Filosoficky soudíme o hmotě masse takto:

Massa tělesa jest jeho kvantita rozměrná; svou kvantitou koná těleso úlohu massy a těší se z vlastností, masse jako činiteli mechanickému příslušných. Kvantita činí těleso dělitelným; udílí jemu mnohonásobnost částí celistvých, ze kterých sama sestává, a působí v bytnosti jeho podstatné vnitrnou úpravu, která zároveň určuje způsob, jakým by všecky ostatní vlastnosti tělesné byly v podstatě přijaty. V této příčině není kvantita totožná s rozlehlostí přese všecky úzké vztahy, které jsou mezi nimi, jelikož jest rozlehlost podrobena změnám, kterých jest kvantita prosta.

Z té příčiny se zove kvantita: kvantita rozměrná, kvantita massy a liší se od kvantity virtuálné, ve smyslu odvozeném vzaté, kterou přívlastňujeme na př. teplu, elektricitě, světlu, míníce stupeň intensity, působnosti, dokonalosti.

Kvantita v sobě drží všecky specifické vlastnosti massy:

1. Massa jest věcná vlastnost hmoty tělesa, na sousedství jiných těles nezávislá a na působení všeliké síly zevnější. Kdyby bylo v prostoru jenom jedno těleso, bylo by opatřeno massou věcnou. Poznáváme sice velikost massy z působení jistých sil: než hmota předchází všelikému měření ve stavu naprosté věcnosti.

Toť také vlastností kvantity. Přímo spojena jsouc s podstatou tělesnou, má svou vlastní a jedincovou věcnost, a každé těleso z ní se těší a těšiti se musí, jak vyžaduje jeho stav hmotný. Také jest její pojem prost všelikého vztahu; velikost a maličkost nepříslušejí její bytnosti, jelikož vyjadřují vztah, jenž není nutně vyžadován jejím pojmem.

2. Žádná vlastnost tělesná nevyhovuje tak věrně pojmu hmoty, jako massa, která jest naprosto mimo obor rozumu, vůle a duchovosti a všeho, co přesahuje řád hmotný. Jenom analogicky mluví fysikové, oceňujíce síly přírodní, o massách elektrických, magnetických.

Massa tedy náleží výhradně hmotě.

Toť také vlastností kvantity. Těleso jest podstata, sestávající z částí celistvých, homogenních, nutně rozložených v prostoru; jest celek dělitelný, opatřený kvantitou rozměrnou. Kvantita vyjadřuje hlavně a přede vším hmotnost podmětu, jemuž přísluší, majíc původ svůj v základu, všem

podstatám tělesným společném, v principu hmotném, v prvé hmotě, a jsouc sama principem, ne specifičnosti, ale spíše principem mnohonásobnosti. Také mluví se o kvantitě virtuální ve smyslu přeneseném, analogickém.

3. Massa jest podstatně měřitelná.

Toť také vlastností kvantity. Jiné vlastnosti mohou býti měřeny jenom potud, pokud chovají v sobě nějakou stránku kvantitativnou. Číslo, množství jsou výrazy kvantity rozlišené, rozlehlost, čas, pohyb jsou výrazy kvantity splynulé.

4. Nejvýznamnější vlastností massy jest mocnost ku zmenšení rychlosti pohybu, která jest přiměřena velikosti její a vyplývá z jejího trpného odporu.

Toť také vlastností kvantity. Jelikož kvantita jest společným podkladem všech vlastností tělesných, udílejíc jim svou známku rozlehlosti, musí náraz mechanický, tělesem přijatý, se rozšířiti po celé jeho masse, a toto rozšíření jest tím větší, čím více v něm částí hmotných, je tedy přiměřeno kvantitě. Kromě toho jest intensita zrychlení pohybu, nárazem mechanickým způsobeného, podrobena zmenšení, jež jest přiměřeno rozšíření pohybu sděleného; jeho rychlost jest v obráceném poměru k velikosti kvantity. Posléze děje se toto zmenšení trpným odporem kvantity proti pohybu.

5. Posléze totožnost massy s kvantitou vysvětluje původ a příčinu její stálosti.

Všecko se mění v přírodě, ale úhrnný součet energie a massa jsou stálé. Tato stálost přísluší masse proto, že kvantita, se kterou jest totožna, vyplývá ze základu, všem podstatám tělesným společného, který není jinačen, není měněn po všecky doby světového vývoje, ze hmoty prvé. Jelikož tento princip hmotný trvá vždy totožným sám s sebou, trvá kvantita, jež jest bezprostředným výrazem jeho, s ním, nesdílejíc změny s tělesem, jehož jest částí; neboť kvantita není projevem specifičnosti tělesa, nýbrž výslednicí stavu hmotného. Jako massa, trvá také úhrnná kvantita světa, s massou totožná, stálá.

Je tedy kvantita rozměrná fysická věc naprostá, tělesným podstatám vlastní, předcházející činnosti sil, jež její míru udávají, nezávislá na stavu a formě těles, stálá při změnách těles, opatřená trpným odporem proti pohybu.

Je tedy massa tělesa jeho kvantita rozměrná.

Kvantita a neprostupnost.

Neprostupnost záleží v tom, že dvě tělesa nebo dvě části tělesa nemohou přes mocný náraz nebo intensivný tlak zabrati zároveň v téže době totéž místo v prostoru.

Vykládá se silou odporu, kterou dvě tělesa nebo dvě části tělesa sobě vespolek překážejí, aby jedno nevniklo tam, kde jest druhé; odpor a neprostupnost se jeví tak úzce spojeny, že odpor pokládati sluší za příčinu, neprostupnost za účinek.

Než tato theorie není pravdiva. Neboť: 1. klade život do hmoty neorganické. Uvažme atom tělesa jednoduchého, nejmenší individualitu chemickou. Jako každý bytec rozlehlý, má atom části celistvé, v prostoru rozlehlé, tak že každé z nich odpovídá vlastní místo, části mezi sebou neprostupné. Jestliže neprostupnost závisí na stálém výkonu vnitrných sil odporu, nemohou části atomické massy zachovati vzájemnou polohu sousední, nepůsobí-li jedna na druhou. Tak se stává atom jevištěm mnohých činností, kterých jest zároveň příčinou a přijímatelem. Než všeliká činnost, jejíž principem a cílem jest tentýž bytec, jest vnitrná anebo životní. 2. Tato theorie pokládá části kvantity splynulé za skutečně od sebe oddělené, jelikož dvě části hmoty nemohou jedna na druhou působiti činnostmi protivnými, nejsou-li skutečně od sebe odděleny. Avsak části kvantity nejsou skutečně od sebe odděleny, nýbrž mohoucně.

Filosofie thomistická vykládá neprostupnost jinak, a sice kvantitou rozměrnou, která od neprostupnosti se liší toliko pomyslně, ne věcně; části kvantity mají samy sebou vnitrný a výhradný požadavek vlastní rozlehlosti.

Tento výklad thomistický nechce neuznávati sil odporu, kterými se jeví hmota všeobecně opatřenou, jelikož jsou nevyhnutelny, má-li býti pořádek světový zachován. Avšak jakkoli jejich působnost jest nevyhnutelná, aby těleso mělo pevné postavení a aby příliš snadno nemohlo býti vyšinuto z něho, přece nejsou posledním důvodem jeho neprostupnosti.

Kvantita a setrvačnost.

Setrvačnost má dva významy:

1. Jest vlastnost těles, v tom záležející, že nemohou sama sebou modifikovati stav pohybu nebo klidu, ve kterém jsou. Z klidu do pohybu nebo z pohybu do klidu přichází těleso působením zevnější příčiny. Taková setrvačnost jest vlastnost tělesa spíše záporná než kladná; není ani silou. Kdo nazývá její příčinou lhostejnost tělesa ku prostoru tomu neb onomu, vykládá toliko setrvačnost jinými slovy. Příčina setrvačnosti spočívá ve vnitrné povaze hmoty. Ve všech tělesech neorganických obrací forma podstatná, základní princip energii, bytnost a mohoucnosti jejich ku zevnějšku, tak že všecky činnosti jsou nutně přechodné. Proto nemůže

těleso samo na sebe působiti; proto nemůže z klidu přejíti samo do pohybu, aniž z pohybu do klidu.

2. Setrvačnost jest trpný odpor proti pohybu sdělenému, mocnost ku zmenšení pohybu sděleného. Taková setrvačnost není silou. Vyložiti ji sluší kvantitou rozměrnou, která jediná určuje zmenšení rychlosti sdělené neničíc ji, nemajíc žádného vlivu činného na ni, ale rozptylujíc toliko pohyb přijatý po částech celistvých, ze kterých sestává.

Kvantita a tvar tělesa.

Celistvé části kvantity nevyžadují samy, aby měly spíše ten tvar zevnější, než onen; ale nějaký tvar určitý musí míti. Tvar tělesa nazvati sluší kvalitou, ve smysle vlastním vzatou, případkem věcným, od kvantity sice různým, ale s ní úzce souvislým, jelikož jest qualitas circa quantitatem, kvalitou kvantity. Kvantita hmoty táže může míti po sobě různé tvary; což jest patrným důkazem různosti mezi tvarem a kvantitou. Ale mezi rozlehlostí a tvarem není rozdíl věcný; rozlehlost konkrétní uděluje tělesu určité místo v prostoru, určitý tvar; změna tvaru je také změnou rozlehlosti.

Ač jest úzký svazek mezi kvantitou a tvarem, přece není jejich původ společný, neodnášejí se k témuž principu. Principem kvantity jest hmota prvá, principem tvaru forma podstatná; ve kvantitě se jeví mnohonásobnost tělesa, ve tvaru jeho specifičnost.

Kvantita zhuštěná a rozředěná.

Mnozí fysikové naší doby se domnívají, že v prostoru jest rozptýlena hmota stejnorodá a jednotvárná. Objem, který nám lze měřiti, neodpovídá správně části prostoru, tělesem zabrané, jelikož v sobě drží také mezery mezimolekulární a meziatomové, tedy prázdna, jichž velikost a počet jsou u různých podstat různé. Tyto mezery jsou jedinou příčinou různosti specifických vah. Kdyby se nám je podařilo odstraniti docela, odpovídala by kvantita hmoty tak dokonale rozlehlosti, že by jedna nám byla měřítkem druhé. Budiž zhuštění a rozředění hmot viditelných jakékoli, hmota podržuje vždy a všude svůj vlastní objem skutečný; zhuštění a rozředění se týká mezer mezimolekulárních a meziatomových.

Avsak filosofie aristotelicko-thomistická jinak soudí o poměru mezi kvantitou massy a objemem. Naprostého prázdna není ve světě. Všude je hmota skutečná buď pevná, buď tekutá, buď plynná, tak že splynulost hmoty,

kvantity, není nikde přerušena. V takovém prostoru je pohyb místní možný, jelikož massa tělesa není nutně vázána jistou, určitou rozlehlostí. Tlak ji zhušťuje a nutí, aby své rozměry prostorně zúžila; teplem opět svůj objem šíří. Čím více se blíží ke stavu plynnému, tím se stávají těkavější meze, jež ji obkličují. Podle svého stavu fysického a okolností prostředí může se táže kvantita hmoty postupně vyskytovati v různých objemech. Proto se děje v přírodě skutečné zhušťování a rozřeďování hmoty, kvantity. Tato theorie jest také proto pravdiva, že z theorie mnohých novověkých fysiků o prázdnech mezimolekulárních a meziatomových plyne důsledek, který odporuje zdravému rozumu: působení síly prázdnem do dálky. A tak úzce souvisejí ve filosofii aristotelicko-thomistické tři pravdy: nemožnost působení síly prázdnem do dálky, splynulost kvantity, hmoty v prostoru a skutečné zhušťování a rozřeďování hmoty.

Další důvody theorie aristotelské jsou tyto:

1. Každé těleso jest opatřeno kvantitou a proto jest od přirozenosti způsobilé k rozlehlosti. Než je-li rozlehlost prostorná nutným doplňkem kvantity, jest přece od ní věcně různá. A jako může rozlehlost uděliti témuž tělesu různé tvary, jež nemění jeho massu, tak opět jest schopna zúžení neb rozšíření, jež nikterak nemění kvantitu hmoty.

2. Kvalitativné změny rozlehlosti jsou nepochybny, jak dokazují změny tvarů. Proč bychom tedy museli zapříti možnost změn intensivních? Mezi kvantitou a rozlehlostí formálnou jest poměr mohoucnosti ku svému konu příslušnému. Než každá mohoucnost přijímavá záleží v tom, že se podrobuje rozmanitě intensivnému působení svého konu příslušného. Může tedy býti různá intensita v rozlehlosti kvantity, t. j. kvantita může býti zhuštěna nebo rozředěna.

3. Theorie aristotelická šetří obecného zákona proměnlivosti. Všecky chemické a fysické vlastnosti hmoty jsou podrobeny mnohým modifikacím. Proč by měla býti rozlehlost nezměnitelná? Není žádné skutečnosti, která by její nezměnitelnost vyžadovala.

4. Jest sice úhrnná massa neměnitelná, pokud jí ani nepřibývá ani neubývá. Než jelikož massa, kvantita rozměrná není totožná se svým objemem, nevyžaduje neměnitelnost massy neměnitelnost skutečného objemu.

Poznámka. Je-li kvantita principem jedinečnosti, o tom jedná obecná metafysika ve stati o jednotě a ve stati o jedinečnosti podstat prvých. Je-li kvantita nekonečná, o tom jedná metafysika obecná ve statích o bytosti nekonečné a konečné, o ličnosti, o čase a prostoru.

6. Síly bytosti tělesné čili její mohoucnosti činné a trpné.

Podstata tělesná, kvantitou opatřená, jest sice, ale nepůsobí. Jelikož řád světový jest přede vším dynamický, musí býti v tělesech principy této působnosti. Jest nám je tedy hledati a filosoficky vyšetřovati.

Mechanismus pokládá místní pohyb rozmanitého tvaru za jedinou účinlivou příčinu všeliké činnosti těles; hmota sama jest nečinna, pohyb zevnější jest jediným působitelem a zároveň úplným výrazem změn hmoty. Tento dvojí názor jest bludný, an odporuje skutečnostem a zásadám metafysickým.

Podle filosofie aristotelicko-thomistické pohyb toliko podmiňuje nebo provází činnosti těles, nejsa sám sebou schopen skutečné účinlivosti. Základním principem všech energií přirozených jest podstata tělesa, a sice, jelikož jest těleso bytost stvořená, principem ne bezprostředným, nybrž prostředným skrze mohoucnosti případkové, jež s podstatou co nejúžejí souvisejí a z jejího nitra vyplývají, a od kterých, jako od příčin bezprostředných, všeliké činnosti těles vycházejí. Kdežto místní pohyb jest prchavý a pokud trvá, stálé změně podroben, jsou síly čili mohoucnosti trvalé vlastnosti, jež zdokonalují podstatu a jí přispívají, aby ku svým cílům vlastním směřovala.

Jedny síly tělesa neorganického jsou vnitrné, tělesu od přirozenosti samé vlastní, v podstatě samé zakořeněné a od ní neodlučitelné: chemické příbuzenství, elektricita, magnetismus, energie tepelná, energie světelná, síly odporu, odpudivosti, přitažlivosti. Druhé jsou zevnější, zevně sdílené, jejichž původem není podstata a bez kterých může býti přirozená její dokonalost: síly pohybné původu čiře mechanického, tělesu sdílené jinými tělesy v pohybu jsoucími. Toto rozdělení se týká původu sil.

Jinak rozeznáváme síly činné a trpné. Činné mají úplnou a nejbližší uzpůsobilost ku svému výkonu samy od sebe. Ale státi se může, že se nedostavují jisté podmínky zevnější, k výkonu jejich nutné; tu ovšem se neděje jejich výkon. Takovými jsou přemnohé energie fysické a chemické. Trpné jsou také proto, aby působily; ale dříve než ku svému výkonu se dostanou, musí přijmouti zdokonalení vnitrné, jež by jejich vnitrnou lhostejnost, neurčitost odstranilo. Činné síly projevují na př. chlor a antimon, jež chemicky se spojují; vespolný jejich dotyk není příčinou, ale podmínkou. Sílu trpnou projevuje na př. předmět barevný, an dráždí

můj nerv oční; k tomu musí býti uschopněn příčinným vlivem etheru světelného.

Sil hmotných jsoucnost a povahu poznáváme, ne přímo, ale nepřímo, skrze jejich účinky. Vyskytne-li se zjev, soudíme, že musí býti jeho příčina, síla. Z povahy pak zjevu soudíme podle zákona příčinnosti na povahu síly. Nedají-li se dva zjevy jeden z druhého odvoditi, soudíme na rozdíl jejich příčin, sil, specifický anebo generický.

Generický jest rozdíl mezi silami čiře mechanickými, ke kterým náleží tíže, síly odpudivé a přitažlivé, síla odporu, kvality pohybné, sdílené při nárazu mass hmotných, a mezi silami v užším smyslu fysickými, ke kterým náleží zvuk, světlo, teplo, elektricita a magnetismus.

Všem energiím mechanickým jest přirozeně uloženo sdíleti pohyb. Nikdy se neprojevují, aby účinkem prvním a bezprostředným nepůsobily nějakou kvalitu pohybnou v tělese, jejich vlivu podrobeném, jelikož každé těleso, v pohybu jsoucí má novou sílu, od pohybu, ve kterém těleso jest, různou. Tato kvalita má jediným následkem cenitelným pohnutí tělesa, jež ji přijalo.

Jiného rázu jsou projevy sil fysických. Pohyb, jenž se jeví v účinku jejich působnosti, není hlavním a posledním jejich cílem, jsa rázu přidružného a vedlejšího; aby nastal stav nový, kvalita zvláštního rodu, jež se nedá odvoditi z pouhé kvality pohybné, k tomu hlavně a přede vším se nese působnost jejich.

Mezi silami fysickými jest rozdíl specifický. Neboť 1. mezi orgány zevnějších smyslů, kterými chápeme účinky sil fysických různé, jest rozdíl anatomický a fysiologický specifický; činnost jednoho, je-li zničena, nemůže býti nahrazena činností druhého. Proto musí také býti rozdíl specifický mezi účinky sil fysických, jakož i mezi silami fysickými. 2. Studováním zákona korrelace čili souvztažnosti, který vládne silami přírodními, určují fysikové přesností podivu hodnou vztahy rovnomocnosti, jež vládnou vzájemným zaměňováním mnohých energií fysických. Na př. pozorujme mechanický ekvivalent tepla, jenž obnáší 425 kilogrammetrů. Užijeme-li jedné kalorie, abychom docílili práce mechanické, dostačí síla pohybná, teplem dosažená, aby zvedla v jedné sekundě jeden metr do výše 425 kilogrammů. Podobně vysvítá mnohými experimenty, že také elektrika má svůj ekvivalent mechanický a tepelný. Je tedy možno teplo, elektricitu, sílu pohybnou přivésti na společnou míru. Než, když jsou přivedeny, neztrácejí svých známek rozdílných, ale trvají nám kvalitativně různými, jakými jsou obecně světlo, chuť, zvuk, zápach. Odtud pa-

trně vysvítá, že pod stejností mechanickou se skrývá faktor specifičnosti.

Ale když přivlastňujeme každé z energií fysických specifickou povahu, nechceme neuznávati mechanického rázu jejich činnosti. Již dávno stanovila věda fysická, že síly fysické nikdy nepůsobí hlavně a přede vším účinku sobě vlastního, aby jej přidružně neprovázely pohybem. Provází však místní pohyb výkony sil fysických, od pohybu mechanického genericky a mezi sebou specificky se různící proto, že podmět sil fysických jest těleso, kvantitou a následovně i rozlehlostí opatřené. Rozlehlost proniká všemi kvalitami tělesa, jelikož jest s nimi tak úzce spojena, že podmiňuje jejich existenci přirozenou. Z tohoto spojení následuje, že každá modifikace fysické kvality nebo energie se ozývá také v rozlehlosti. Tedy změna kvality fysické jest provázena změnou rozlehlosti, pohybem, který jest zároveň měrou změny kvality. Ale také účelnost při tom vládne. Přidružný pohybný ráz výkonů sil fysických má ten účel, aby nenastal v přírodě stav nečinnosti, aby hlavní ráz výkonů těch byl podporován, aby síly fysické neutuchaly.

Mezi rozmanitými mohoucnostmi tělesa vládne pořádek podřaděnosti a nadřaděnosti. První síly, jež se projevují v průběhu přírodních zjevů, jsou síly mechanické, ze kterých mnohé jsou stále v činnosti. Působnost sil mechanických jest provázena působením sil fysických. Jistým vývojem sil mechanických a fysických jest podmíněna energie chemická. Nižší síla slouží vyšší; vyšší však podporuje činnost nižší. Panuje tedy mezi silami pořádek, vzájemnost a svornost při veliké rozmanitosti výkonů sil a při stálosti massy a energie, jakož i při zdánlivém rozbroji.

7. Vznik podstaty tělesné.

Vyšetřivše podstatu tělesnou, pokud jest hotova, uvažujme různé doby její přeměny, které jest podrobena jsouc bytost konečná. Přeměna jest buď případková, týkající se na př. místa, stavu fysického, tepla, buď podstatná, týkající se podstaty samé, tak že podstata zaniká a jinou, novou jest nahrazena.

Přeměna podstatná záleží v tom, že těleso pozbývá své formy podstatné, principu specifického, a nabývá nové; bytost sice nemizí plná, ale jelikož má svou specifičnost od svého principu určujícího, pozbývajíc tohoto principu pozbývá své přirozenosti specifické a nabývajíc nového principu nabývá nové přirozenosti specifické, t. j. přestává

býti podstatou, jakou byla a stává se podstatou novou. Hmota prvá, prvek podstaty neurčitý, který při přeměně podstatné trvá, nemůže ani okamžik bytovati, aby nebyl úzce spojen s tou neb onou formou podstatnou; proto vystřídání forem musí se díti okamžitě; zánik staré formy splývá se vznikem nové. Corruptio unius est generatio alterius et generatio unius est corruptio alterius, t. j. zánik, zkažení podstaty jedné jest jakési plození, ve smyslu analogickém vzaté, podstaty jiné a plození podstaty jedné jest zánik podstaty druhé.

Příprava ku přijetí formy nové.

Příprava ku přijetí nové formy děje se reakcemi chemickými; neboť přeměny podstatné náležejí do oboru chemie a záležejí v chemickém sloučení nebo rozloučení prvků nebo jiných složek.

Jakmile dvě tělesa heterogenní, chemicky vespolek příbuzná, se vyskytnou v témže oboru činnosti, prokazují své mohoucnosti mechanické; přítažlivosti ovládnou odpudivostmi a tělesa přicházejí do styku. Tu počínají síly fysické působiti. Teplo, elektricita působí ne na tělesa, od nichž vycházejí, jelikož působení chemické není immanentní, nýbrž na těleso druhé, tak že působení jest vzájemné. Tu se snaží každé z těles reagujících sděliti svému soupeři své známky specifické, aby jej učinilo sobě podobným: omne agens agit sibi simile. Než povaha účinku nezáleží toliko na přirozenosti příčiny účinlivé, ale také na podmětu vliv přijímajícím: quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Všecky činnosti tělesné závisejí tedy na dvojím činiteli a přispívají k tomu, aby vlastnosti obou těles postupně se nivellovaly, vyrovnaly. Při těchto modifikacích případkových netrvají podstaty samy netečnými. Ačkoli vlastnosti tělesa jsou schopny přírůstku a úbytku v mezích dosti rozsáhlých, jež nepřekážejí tělesu dojíti svého cíle přirozeného: přece musí býti hranice, kde jsou změny nesrovnatelny se stavem a cílem podstaty. Proto při stoupající nivellaci všech vlastností nastává nutně doba, kdy společná jejich výslednice přestává býti srovnatelnou s oběma podstatami reagujícími a nutí je přejíti do nového stavu podstatného, aby obě jejich formy podstatné zmizely a byly nahrazeny jednou novou formou přivlastněnou.

Uvážíme-li tuto přípravu, jest plození podstatné děj postupný, jeho trvání řídí se příbuzenstvím těles, děj někdy krátce, někdy déle trvající, děj někdy bezprostředný, někdy zprostředkovaný. Tato příprava hmoty ku přijetí

nové formy jest přirozeně nutna, odpovídajíc zákonu, podle něhož příroda nemiluje skoků: natura non facit saltus. Posléze postupná nivellace vlastností a utvoření výslednice společné má svým účelem způsobiti, aby nová forma nastala a dřívější obě aby zanikly; plození a zkažení děje se touže příčinou a zároveň okamžitě.

V čem záleží kon plození?

Východníkem plození, terminus a quo, jest privace, zbavenost formy podstatné, která jsouc rázu čiře negativného neznamená nějakou způsobilost ku přijetí formy aniž začátek přijetí, aniž nějaký činný princip nedokonalý, nýbrž jest totožna s pouhým nedostatkem formy určité. Přece však, předpokládajíc v podmětu hmotném jistý stav jsoucnosti, zove se případečným principem plození, východníkem, ne příčinou. Tato zbavenost vyplývá z adaptace, přizpůsobení hmotného podmětu, t. j. ze souhrnu změn, jež připravily hmotu prvou ku přijetí nové formy.

Formy hmotné, čiře tělesné, o kterých jediných zde mluvíme, závisejí podstatně na svém podkladě hmotném. Netvoří činnost plodivá formu z ničeho, aby ji pak spojila se hmotou připravenou; neboť kdyby tvořila, byla by forma netoliko nezávislá na všelikém podkladu při svém vzniku, ale také ve svém dalším trvání, t. j. měla by vlastní existenci jako podstata úplná, sama o sobě subsistující, ostávající — což o formě hmotné nelze říci. Při plození formy hmotné jest příčinnost dvojí: účinlivá, která náleží působiteli zevnějšímu, a hmotná, která náleží hmotě. Příčinnost hmotná záleží v tom, že přeměna a příprava hmoty vyvádí formu z mohoucnosti, která přináleží hmotě, do konu, skutečnosti a že hmota se spojuje s ní ihned, jakmile vznikla, aby jí poskytla nevyhnutelný podklad, jehož má potřebí ke své existenci. Je tedy plození vyvádění forem z mohoucnosti hmoty, uskutečnění toho, co jest ve hmotě mohoucno, a podstatné, nevyhnutelné spojení formy se hmotou. O účinkující příčině plození ihned uslyšíme.

Přístupníkem plození, terminus ad quem, jest nový určující princip do hmoty uvedený, kterým se specifikuje činnost plodivá. Celistvým přístupníkem jest bytec složený, vlastní subsistencí opatřený. Když působitel zevnější zjednal hmotě podstatnou určitost, udělil zároveň bytnosti nové svůj kon existence a učinil ji takto bytcem úplným, o sobě subsistentním, ostávajícím. Je tedy subsistence tělesa posledním vrcholem činnosti plodivé.

Účinlivá příčina plození.

Tytéž fysické síly těles chemicky se slučujících, jež připravily jejich hmotu, jsou účinkující příčinou podstatné formy sloučeniny. Než s formami složek zanikají také jejich síly, z nové pak formy sloučeniny vyplývají nové síly, jež sloučenině náležejí. A jako složky, tak i jejich síly trvají ve sloučenině virtuálně, mohoucně.

O vzniku duše rostlinné, zvířecí a lidské bude později řeč v kosmologii a psychologii.

Zkažení podstaty tělesné.

Když dvě tělesa se přemění ve sloučeninu chemickou, zůstavují jí celou svou hmotu prvou, kdežto jejich obě formy specifické jsou nahrazeny novým principem podstatným. Obě tedy podstaty tělesné jsou zkaženy, pozbyvše své hmoty prvé a svých forem podstatných, přestaly býti ve skutečnosti, zanikly.

Zánik bytosti není přímým a bezprostředným cílem účinlivé příčinnosti, jako jest jím vznik; neboť všeliká mohoucnost činná směřuje k tomu, aby sebe sdílela s jinými věcmi, aby do světa uvedla jistý způsob jsoucnosti. Proto zaniká ve světě nějaká forma jakákoli tehdy, když se nesrovnává s tou neb onou změnou, která nastala v tělese, jež tu formu má. Než v každé změně podstatné nastává dvojí nesrovnalost vlastností a forem. Vlastnosti obou těles přeměnu chemickou podnikajících mizí, aby ustoupily vlastnostem tělesa nového, a nová forma podstatná vzniká, s kterou se formy obou těles nemohou srovnati, a která se spojuje s prvou hmotou obou těles. Jaký tedy div, že formy obou těles přestávají, že obě tělesa jsouce zbavena svých hmot prvých a forem podstatných zkáze propadají, že jich není pro skutečnou jsoucnost.

Mezi zánikem dřívějších forem a vznikem nové formy není postupnost skutečná, jelikož onen zánik a tento vznik dějí se v témže okamžiku. Než v myšlenkách zánik a vznik oddělujíce pravíme, že vznik předchází jako cíl, jehož dosažení nutně vyžaduje zánik, ale také že zánik předchází, jelikož hmota prvá, jež se má spojiti s novou formou, musí dříve býti zbavena své posavadní formy.

Uvažujeme-li tělesa jednotlivá o sobě, není zkažení tělesa v úmyslu přírody, je-li dovoleno toho slova užiti. Neboť každé těleso, je-li, nemůže nebýti a nemůže samo sebou přestati; je takořka puzeno, aby sebe zachovalo. Ale jinak soudíme, máme-li na zřeteli pořádek světový,

jehož dobru musí ustoupiti dobro jednotlivého tělesa. Všeobecné dobro světa vyžaduje vývoj, bez něhož by byla ztrnulost, nehybnost; než vývoj není možný, není-li zánik tvarů posavadních a vznik tvarů nových, jelikož jest množství hmoty a energie relativně stálé a totéž.

Se zánikem formy podstatné posavadní jest spojen zánik vlastností tělesu příslušných, jelikož forma jest jejich podklad a zřídlo; avšak se vznikem formy nové jest spojen vznik vlastností, jež příslušejí tělesu novému, z téže příčiny.

O virtuálném, mohoucném trvání forem dřívějších a vlastností podobných uslyšíme ihned.

Virtuálná jsoucnost složek v chemické sloučenině.

Sloučenina chemická, ač jest podstatně homogenní a jest sama v sobě sjednocena, přece se těší z vnitrné schopnosti, obroditi za činnosti zevnějšího působitele složky, ze kterých sestává a jež v sobě virtuálně, mohoucně, ne aggregačně, chová. Jako vznikla ze složek, tak opět z ní složky vznikají.

Vnitrné vztahy poutají sloučeninu ku složkám. Neboť sloučenina přirozeně zastupuje složky, jelikož od nich má celou kvantitu hmoty prvé, kterou v sobě držely, jelikož její forma podstatná nastupujíc místo obou forem složek a působena jsouc činnostmi obou složek, účastenství má na přirozenosti obou, a jelikož vlastnosti sloučeniny jsou výslednicí nivellování vlastností obou složek. Na těchto třech příčinách spočívá virtuálné trvání složek ve sloučenině a možnost jejich obrození.

Tento výklad hylomorfismu je také důkazem jeho pravdy; neboť ze zkušenosti jest odvozen zásadami samozřejmými podle zákonů logických.

b) Shoda hylomorfismu se skutečnostmi.

Druhý důkaz jeho pravdy.

Má-li býti theorie aristotelicko-thomistická čili scholastická pravdiva, musí se shodovati se skutečnostmi řádu chemického a fysického ve smyslu užším.

1. Shoda se skutečnostmi řádu chemického. Váha atomu.

Každý prvek má atomickou váhu vlastní a neměnitelnou, specifickou, pro kterou drží určité místo ve stup-

nici, která se táhne od vodíku, prvku nejlehčího, až k uraniu, prvku nejtěžšímu. Stoupenec thomismu vykládá různost hmot atomových naprostým důsledkem specificity těles jednoduchých. Jestliže každý prvek se těší z principu určujícího, jenž tělesu udílí specifičnost, musí specifickým principům rozdílným odpovídati rozdílné kvantity hmoty prvé. Obě soustavné části tělesa, forma a hmota, mají se k sobě jako kon a mohoucnost. Než příroda musí býti tak uspořádána, aby forma a hmota byly mezi sebou řádně upraveny. Proto odpovídá postupné řadě podstatných forem prvků případná řada kvantit hmoty čili vah atomických. Tato zásada se ozývá ve slovech sv. Tomáše: „In corpore naturali invenitur forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem, sicut et alia accidentia."

Hmoty atomické, ač nestejně veliké, jsou přece stejně nerozdělitelny chemickými silami známými. Mechanismus nemůže homogeneitu hmoty, kterou hlásá, srovnati s neměnitelnou stálostí rozličných vah atomových při proměnách kosmických. Ale theorie scholastická tuto stálost řádně umí vyložiti. Máme-li na zřeteli kvantitu abstraktní, mathematickou, podnikají tělesa rozdělení vždy nová, jež končí vždy částmi veskrze totožnými. Ale při skutečné, konkretní kvantitě máme podstatu, specifickými známkami a potřebami opatřenou. Proto rozdělení hmoty samé jde až k jistým mezím, jež energie chemické nemohou překročiti, nemá-li vnitrná přirozenost tělesa býti změněna. Každé těleso k tomu přirozeně směřuje, aby zachovalo celistvost své massy, a odporuje silám rozdělujícím způsobem sobě vlastním. Jest tedy přirozeno, aby každý druh prvku měl svou kvantitu specifickou, která rozdělena býti nemůže. Tato zásada se ozývá ve slovech sv. Tomáše: „Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, ad certum terminum dividuntur, quum unicuique formae determinatur quantitas secundum naturam."

Zákon o zachování massy při chemických dějích buď slučovacích buď rozlučovacích platí ve theorii scholastické, která učí, že kvantita se odnáší hlavně a přede vším ke hmotě prvé, které při chemickém slučování nebo rozlučování ani neubývá ani nepřibývá.

Příbuzenství chemické.

1. Příbuzenství chemické jest podle lučebníka Henryho schopnost protivných hmot ku sloučení. Od spojivosti čili soudržnosti, kohaese, která spojuje jakékoli massy, jednu s druhou, neměníc jejich přirozenost, se lišíc, usiluje pří-

buzenství chemické spojiti podstaty heterogenní, jež vybízí ku činnosti, aby z nich se utvořilo těleso nové. A také skutečně pokládá theorie scholastická sloučeninu za těleso specificky různé od složek.

Než aby mohla dvě tělesa svým příbuzenstvím se proměniti v těleso podstatně nové, musí dříve podniknouti změny hluboko sáhající a ustoupiti výslednici sil, která se nesrovnává s jejich přirozenostmi; což jest podmíněno heterogeneitou podstat reagujících, tak že při homogeneitě těles nenastává děj chemický. Tuto hlavní podmínku reakcí chemických naznačil sv. Tomáš řka: „Quae miscentur, oportet ad invicem alterata esse, quod non contingit, nisi in his, quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem."

2. Příbuzenství chemické jest podle chemika M. Wurtze síla volební, čili jiným slovem: směřování volební. S tím souhlasí theorie scholastická učíc: Všichni tvorové světa jsou stvořeni za nějakým účelem; mají přispívati k uskutečnění a udržení obecného řádu, který jest obrazem záměru Božího; za tím účelem obdařil je Stvořitel základními náklonnostmi, jež řídí jejich činnosti a zabezpečují světové zákony. Sv. Tomáš praví: „Natura nihil aliud est quam ratio ejusdem artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum. — Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quae iis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodam modo vadant et non solum ducantur in fines debitos."

Princip tohoto směřování jest forma podstatná. Než poněvadž každé těleso jest nakloněno svou formou specifickou k činnostem sobě vlastním a z té příčiny prodělati musí doby vývoje taktéž specifického: musí býti mezi druhy těles příbuzenství rozmanité.

3. Příbuzenství chemické jest podle chemika Wurtze síla čili energie chemická. Není to síla zvláštní, různá od energií fysických, je to hlavně a přede vším náklonnost přirozenosti tělesa. Když tělesa působí chemicky, t. j. aby vzniklo těleso nové, sloučenina, síly fysické jsouce touto náklonností základní rozníceny, rozvinují svou činnost; velikost jejich činnosti řídí se intensitou směřování hmot reagujících. Proto se počítá příbuzenství mezi energie tělesa; vpravdě však jest původním zřídlem energií a regulativným principem jejich činnosti. Chemikové, aby určili vzájemná příbuzenství, uvažovaná se stránky energetické, mají na zřeteli obzvláště zjevy tepelné, jimiž provázeno jest slou-

čení. Čím více tepla prokazují tělesa se spojující, tím větší jest jejich příbuzenství. Podle této energie a jiných seřaďují chemikové prvky a přivlastňují každému z nich specifickou mohoucnost činnou. To však svědčí o pravdě theorie scholastické, která hlásá: Každé těleso má svou zvláštní přirozenost a souhrn vlastností, jež jsou viditelným vyzařováním jejich přirozenosti.

Atomicita čili mocenství.

Atomicita, která spočívajíc na váze atomové a příbuzenství znamená vlastnost jistého prvku, slučovati se s určitým množstvím prvku jiného, závisí na přirozenosti těles a těší se ze stálosti, ne sice naprosté, ale relativné, která připouští rozmanitosti v jistých velmi úzkých mezích, tak že výjimkami není rušeno pravidlo. Tyto dvě podmínky atomicity vysvětluje a odůvodňuje theorie scholastická.

Sloučenina chemická jest hlavním cílem, ke kterému směřují tělesa jednoduchá, kdykoli pobízena svými vzájemnými příbuzenstvími, prokazují nejmocnější energie svých bytností. Z té příčiny jest typem zcela určitým, neměnitelným, naprosto závislým na přirozenosti svých složek. Co by se stalo, kdyby všecky okolnosti chemického sloučení, jichž jest nekonečné množství, mohly skutečně působiti při vzniku sloučeniny? Tu by věru sloučenina nebyla přirozeným cílem složek reagujících, ale spíše dílem náhody, která je právě tak rozmanitá a měnivá, jako prostředí, ve kterém se děje chemická změna. Než přirozenost sloučeniny nezávisí toliko na přirozenostech složek, ale také na počtu atomů jejich. Počet však atomů závisí na atomicitě, poněvadž jest její mírou. Spočívá tedy atomicita na přirozenosti složek. Těší se z téže stálosti, jako sloučenina, jelikož jest jednou z příčin, sloučeninu určujících a musí se odnášeti k témuž zřídlu původnímu, jako sloučenina, ku přirozenosti tělesa, jeho formě podstatné.

Je tedy stálost atomicity theorií scholastickou vysvětlena a odůvodněna.

Než stálost atomicity není bez rozmanitosti v jistých určitých a velmi úzkých mezích. Což vysvitne z theorie scholastické.

Atomová složenost sloučeniny, skutečný výraz atomicity, svou příčinou vzdálenou má přirozenosti složek, ale příčinou nejbližší má přitažlivost a odpudivost, vykonávanou bezprostřednými působiteli sloučení. Neboť zjevy chemické jsou výsledkem stýkání se atomů jistých a počtem určitých, kteréžto stýkání jest podmíněno působením sil

mechanických. Síly mechanické, jež řídí toto stýkání atomů a připravují jejich konečné spojení v těleso nové, vycházejí, jako síly ostatní z podstatného základu tělesa, závisejí na něm dále, jsou podřízeny jeho návodu a spravují svou činnost podle jeho přirozených potřeb. Jsou ze všech energií nejzevnější a proto nejvíce vystaveny vlivům zevnějšku; vždycky první se projevují činnými a mají sobě uloženo hmotu přivésti do pohybu. Toť příčinou rozmanitosti, která při jisté stálosti atomicity se pohybuje v jistých velmi úzkých mezích a souvisí se základnými principy chemických činitelů.

Sloučení chemické a kony fysické.

Rozdíl mezi sloučením chemickým a konem fysickým, na př. smísením, zvýšením tepla, uznává, vysvětluje a odůvodňuje theorie scholastická takto:

Sloučení chemické znamená spojení složek v jednu bytost jednotnou, v těleso specificky nové, ve kterém mají složky existenci toliko virtuálnou, kdežto kony fysické nepřesahují obor modifikací případkových, akcidentálných.

Rozloučení chemické.

Ve sloučenině mají složky existenci virtuálnou, mohoucnou; rozloučením chemickým, působením činitelů zevnějších nabývají složky existence skutečné. Rozloučení, jež nazvati lze obráceným sloučením, jest zkažení sloučeniny a návrat složek do stavu dřívějšího. Podstatná forma sloučeniny mizí a podstatné formy složek nastupují. Jako sloučení, tak i rozloučení se děje činnostmi působitelů zevnějších a sil vtomných. Jako sloučenina vzniká plozením ze složek, tak opět složky vznikají plozením ze sloučeniny, ve které bytovaly virtuálně.

Takový jest výklad theorie scholastické, jemuž nelze odepříti shody se skutečnostmi chemickými.

2. Shoda se skutečnostmi řádu fysického.

Po stránce fysické mají druhy těles každý svou vlastní fysiognomii, rozeznávají se jedny od druhých souhrnem známek neměnitelných, ke kterým náleží forma krystalová, skupenství přirozené, specifická váha, zjevy tepelné, zvukové, elektrické, magnetické. Tyto vlastnosti, mezi sebou nerozlučně spojené, jsou spletitým a neklamným sudidlem specifikace těles.

Tak učí theorie scholastická; skutečnost jí neodporuje. Neboť skutečný jest zjev tělesa; ze skutečného zjevu tělesa soudíme podle zákona příčinnosti na sílu čili vlastnost tělesa, nejbližší princip skutečný; skutečná vlastnost lne jako případek ku svému principu, podstatě skutečné, ze které vychází a které slouží za prostředek, kterým by podstata prokazovala svou činnost. Dále skutečný jest rozdíl zjevů téhož tělesa netoliko kvantitativný, na př. teplo desítistupňové a dvacetistupňové, ale také kvalitativný, specifický, na př. teplo a elektricita; zjevům specificky rozdílným odpovídají vlastnosti specificky rozdílné, jichžto principem jest táže podstata. Posléze pozorujme skutečné zjevy více těles, na př. zlata, stříbra, olova, jedny společné, tedy rodové, jiné každému tělesu zvláštní, jimiž zlato se liší od stříbra atd., tedy specifické, a ještě jiné, k místu a času se odnášející, tedy individuálné, jimiž toto zlato se liší od zlata onoho atd. Rodovým zjevům odpovídá bytnost podstaty rodová, specifickým specifická, individuálným individuálná. Tato trojí bytnost, spočívající na trojích vlastnostech, trojích principech, trojích zjevů, náleží jedné a jednotné podstatě. A tato jedna a jednotná podstata sestává ze dvou částí soustavných, hmoty prvé a formy podstatné. Zřejmý to důkaz shody!

Ze skutečnosti řádu fysického volíme dvě, abychom se přesvědčili o shodě theorie scholastické s nimi: tvar krystalový a princip o zachování energie.

O zevnější formě čili tvaru praví sv. Tomáš: „Sicut quantitas propinquissime se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita forma, quae est qualitas circa quantitatem, propinquissime se habet ad formam substantiae."

Pravda těchto slov se osvědčila ve světě neorganickém výzkumem Haüy-ovým. Zákon tohoto krystalografa francouzského zní takto: Tělesa různé přirozenosti chemické mají také krystalové tvary různé, z nichž jedny nelze odvoditi od druhých.

Na první pohled zdá se, že krystalová theorie nového věku tomuto zákonu odporuje. Neboť podle nynějších názorů není zárodek krystalový chemický jedinec, sestávaje z četných molekulí celistvých, tak že geometrický tvar jest podílem skupiny, ne jedince; není tedy tvar krystalový projevem druhu. Než tento závěr není pravdiv. Nemůže ovšem molekule chemická sobě přivlastňovati tvar krystalový jako vlastnost sobě výhradně přináležející jsouc příčinou jeho částečnou; geometrické rysy skupiny vyplývají působením přitažlivých a odpudivých sil částí celistvých. Než pravidelnost a specificita rysů, neměnitelná pro jistou

podstatu, byla by hádankou, kdyby každá z molekulí chemických nebyla regulativným principem těchto mechanických činností. Proto krystalový zárodek má svou příčinu určující ve přirozenosti svých částí soustavných.

Zákon o zachování energie nalézá své vysvětlení a odůvodnění ve scholastické theorii, která učí, že ve hmotě jsou síly skryté čili jaksi dřímající, jichžto průkaz podroben jest jistým podmínkám. Chemická příbuzenství, síla tepelná, síla elektrická jsou podle ní pravé energie mohoucné, mocnosti ku působení, schopné prokázati mechanické účinky, ale nečinné při nedostatku okolností, jejich rozpínavosti přirozené příznivých. Těleso samo, vzdálí od země pověsené anebo nepohnutě zadržené podporou, která nedovoluje, aby padlo, má od tíže energii v sobě uschovanou, nezávislou na všelikém pohybu viditelném. Jestliže podmínky činnosti se dostavují, probouzejí se všecky tyto síly dřímající a působí projevy sobě vlastní, jako proud elektrický, zářivé teplo, mechanické nárazy, projití hmoty prostorem, pád tělesa atd. Virtuálné čili mohoucné stává se skutečným; energie nabývá jiného tvaru neměníc své ceny. Princip rovnosti mezi akcí a reakcí zaručuje substituci sil vždycky stejnou a nedovoluje, aby úhrnné energie přibývalo nebo ubývalo.

c) Hylomorfismus základem pořádku světa neorganického.

Třetí důkaz jeho pravdy.

Svět neorganický jest dílo pořádku a harmonie.

Neboť:

1. O pořádku a harmonii svědectví dávají: *a*) zákony, jež řídí působení sil fysických, *b*) roztřídění tvarů krystalových a jejich nezměnitelný poměr ku chemické přirozenosti těles, zákony symmetrie a přiměřenosti parametrů, kterým podrobeny jsou přirozené modifikace základního tvaru, *c*) zásady Lavoisierovy a Rankineovy o stálosti massy a o zachování energie, krásné výzkumy Daltona, Prousta, Wenzela a Gay-Lussaca o poměrech váhy a objemu, jimiž spravováno jest slučování pravidla o příbuzenství, atomicitě, thermochemii a stereochemii, *d*) historie proměn, jež prodělala naše země od mlhavého stavu až po dobu, kdy hotov byl spletitý celek podmínek, jichž jest potřebí, má-li nastati a se udržeti život rostlin, zvířat a člověka, *e*) poměry země k nebesům, na kterých závisí pravidelný postup

ročních počasí, a běh činností organických a neorganických.

2. Nezměnitelným trváním týchže druhů chemických vyniká svět neorganický nad nejuspořádanější díla lidská.

3. Podivuhodné a přečetné proměny prodělali po kolik tisíců let tisícové těles na zemi a ve vzduchu.

4. Běh přírody záleží v nepřetržité řadě hluboko pronikajících proměn, při kterých prvky se stávají sloučeninami a sloučeniny původními prvky.

5. Ani nesčíslné množství příčin, jichžto vespolné skřížování by mělo činnosti těles činiti rozmarnými a nespořádanými, ani svobodné zasahování do běhu přírodního, kterým člověk, chtěje svým účelům podrobiti přírodu, mění působitele a okolnosti, ani rozmanitá změna prostředí nepřekazily opětné objevení se týchže druhů nerostů tak pravidelné.

6. Všecky činnosti stále směřují ku prospěchu jedinců a celku.

Tento pořádek a harmonii světa neorganického nevysvětlí ani mechanismus hmotařský atheistický, hlásaný Leukippem, Demokritem, Epikurem, Holbachem, Langeem, Haeckelem, Büchnerem, ani mechanismus spiritualistický, Boha uznávající, hlásaný Descartesem, Leibnitzem, Martinem a jinými, ani occassionalismus Malebrancheův, v naší době obnovený.

Jediná theorie scholastická, hylomorfismus, vykládá dostatečně a výborně pořádek světa neorganického nazývajíc Boha příčinou prvou, tělesa pak pravými příčinami druhotními, uznávajíc patero příčin: účelnou, vzornou, hmotnou, formálnou, účinlivou, spojujíc mechanismus vhodně s teleologismem.

Je tedy hylomorfismus, theorie aristotelicko-thomistická, na jisto postaven a pravdiv.

Ve čl. 4. o činnosti těles vysvitne čtvrtý důkaz pravdy hylomorfismu.

Článek 2.

O vlastnostech a silách těles.

Z bytnosti vyplývají přímo vlastnosti těles prvotní čili základní: kvantita, rozlehlost, neprostupnost, odpornost, setrvačnost, dělitelnost; nepřímo druhotní: teplo, zvuk, světlo, magnetism, električnost, pružnost, lučebné příbuzenství. Tyto příslušejí tělesům skrze ony. Vlastnosti se zovou také silami: ony základními anebo kvantitativnými, tyto odvo-

zenými anebo kvalitativnými. Neboť nevíme o vlastnostech tělesa, leč pokud těleso na nás nebo na jiné těleso působí.

Nesoudí pravdivě: Dubois Reymond, jenž vykládá pojem síly naší snahou po personifikování, Helmholtz, jenž pokládá sílu za výraz zákona, Brücke, jenž pokládá pohyby za příčiny jiných pohybů a síly za výmysl toho, jenž neznamená pohybu, jímž působen jest pohyb známý. Neboť nejsou sice síly předmětem zkušenosti, jelikož zkušenost nám svědčí o pohybech; ale rozum nezbytně žádá, abychom si myslili sílu příčinou pohybů. Pohyb jest ovšem, jak zkušenost učí, příčinou pohybu. Než poněvadž pohyb nepřísluší tělesu podstatně (pohyblivost ano), musí býti jemu udělen od síly, jež není přístupna zkušenosti. Takto soudíce podle zákona příčinnosti, neprohlašujeme zákon silou, nýbrž příčinu, podle zákona působící.

O vlastnostech těles mluví tato kosmologie vyvracejíc mechanismus a dynamismus a obhajujíc hylomorfismus, jakož i obecná metafysika ve stati o případcích.

Článek 3.

O přírodních zákonech těles všech.

Zákon znamená trvalý způsob působnosti, normou ovládaný. Zákon přírodní je tedy norma, která působnost tvorů přírodních určuje a ji činí pravidelnou a stálou.

O jsoucnosti zákonů přírodních.

Že jsou zákony přírodní, jest právě tak jisto, jako že jsou tělesa přírodní. Neboť o jsoucnosti těles nabýváme jistoty působením jejich na naše smysly a na sebe vespolek, stále pravidelně se opakujícím. Působení jejich tak jistě určeno jest jejich bytností nezměnitelnou a silami z bytnosti nutně vycházejícími, že kdykoli se kladou tytéž podmínky, následovati musí táže činnost. Ano v přírodě jsou také stálé podmínky. Neboť nepřitahují se toliko tělesa pravidelně, jsou-li od sebe jistým způsobem vzdálena, nýbrž vespolné vzdálenosti těles nebeských jsou stále tytéž, tak že stále se pohybují v týchže křivkách, v týchže dobách. Podobně jsou všecky věci v přírodě ve stálých určitých poměrech vespolných; odkud vyplývá stálý pravidelný průběh dějů přírodních čili řád přírodní.

Kdyby nebylo pevných a stálých zákonů přírodních, byl by život náš, který s přírodou souvisí, nemožný.

Každé těleso má svou určitou bytnost a přirozenost, která není toliko účinlivou příčinou jeho činnosti, ale také určuje způsob její. Je tedy bytnost a přirozenost tělesa zároveň vtomným zákonem jeho činnosti. Než činnost tělesa není jeho vlastní, jedinečnou bytností úplně určena, jelikož předpokládá jiná tělesa, na která působí, kterými jest k pohybu určováno, s kterými tvoří společnou soustavu pohybovou. Má-li tedy v přírodě panovati pořádek, jaký skutečně panuje, má-li činnost přírody dosíci jednotného cíle a sobě samé neškoditi, musí tělesa býti v určitých vespolných poměrech, jež nejsou dány bytnostmi jednotlivých těles samými. Zvláště však musí části soustav pohybových se těšiti z takových pravidelných odlehlostí vespolných, z takové uspořádanosti vespolné, jejich pohyby musí se těšiti z takové moci, takového směru, takové formy, aby panoval v přírodě stálý pořádek.

Odkud vysvítá, že jsou zákony přírodní a že jsou podmíněny původcem, který stojí nad přírodou, původcem rozumným a svobodným, Bohem.

O vztažné nutnosti zákonů přírodních.

Zákonům přírodním přísluší nutnost. Neboť jsou-li tělesa, nutna jest bytnost jejich, poněvadž musí býti nějakými; nutny jsou jejich vlastnosti a síly, nutna jest i jejich působnost podle jistých zákonů. Z jejich vzájemných vztahů, poloh a pohybů lze mathematickou jistotou určiti průběh netoliko jednotlivých dějů přírodních, ale také celých soustav nebeských.

Než tato nutnost není naprostá, jakou, abych uvedl příklad, se má účinek ku své příčině, jakou dvakrát dvě jsou čtyři, jakou bytuje Bůh, ale vztažná čili podmíněná, jakou na př. jest otec nutný pro syna, sám jsa podmíněn otcem, dědem.

Neboť:

1. Tělesa nebytují nutně; jejich jsoucnost a činnost mohou býti v každé chvíly přerušeny.

2. Není nutno, aby tělesa bytovala, mající tuto bytnost určitou, tyto vlastnosti a síly určité. Jelikož tělesa skutečně bytující nejsou jediná možná, mohla by býti jiná nesčíslná, mající vlastnosti jiné. Jako Bůh všemohoucí jest svobodným původcem těles skutečných, tak by mohl býti svobodnou a všemocnou příčinou jiných těles.

3. Ačkoli průběh mnohých dějů přírodních lze určiti mathematickou důkladností, přece musíme dříve ze zkuše-

nosti poznati podmíněné vespolné vztahy dotyčných těles, jejich postavení a uspořádání, směr jejich pohybů.

4. Ačkoli potřeby života lidského vyžadují, aby příroda podrobena byla stálým zákonům, přece jim neodporují řídké případy, ve kterých tato stálost jest přerušena, které odpovídají vyšším zájmům morálným a náboženským. Jejich řídkost nepřekáží spolehlivosti řádu přírodního.

5. Veškeré pokolení lidské jest přesvědčeno, že naše modlitba k Bohu může od nás odvrátiti neštěstí, může nám přispěti k blahu tělesnému a duševnímu. Toto přesvědčení předpokládá, že příhody, jež nám hrozí z přirozeného průběhu věcí, mohou býti odvráceny, příhody však, jež nejsou v něm obsaženy, že mohou k našemu prospěchu nastati. To znamená vztažnost čili podmíněnost řádu přírodního, která však nevyžaduje nutně zázraku. Neboť vševědoucí ředitel světa, Bůh, mohl přihlížeje k modlitbám svých dítek již na počátku přírodu tak upraviti, aby podle zákonů se vyvíjejíc nám v jisté době prospěla, anebo zla, která nastala, zákonitým působením sil přírodních od nás odvrátila.

6. Nutnost řádu přírodního jest vztažná, podmíněná, netoliko proto, že Bůh stvořitel do něho zasáhnouti může, ale také proto, že řád přírodní sám takové zasáhnutí vyžaduje. Neboť pravidelné vztahy mezi naší zemí a sluncem jsou stále jinačeny třením, kterého země doznává svými vodami při přílivu a odlivu. Jestliže prostředí odporující opozďuje oběžné doby planet, musí jedenkráte celá naše soustava sluneční se sřítiti. Není-li zjednán prostředek proti proměně všech sil přírodních v teplo, musí jedenkráte veškerý běh přírodní přestati.

Se vztažností čili podmíněností zákonů přírodních souvisí zázrak, ve smyslu křesťanském pochopený, o němž zvláště budiž pojednáno.

Co jest zázrak?

Zázrak ve smyslu křesťanském jest děj od Boha samého působený mimo řád, jenž v přírodě vůbec jest zachováván.

V zázraku jest nám tři věci uvážiti: 1. účinek, působený mocí, která veškeré síly přirozené převyšuje; 2. cíl, jenž záleží ve projevení něčeho nadpřirozeného; 3. prostředek, který slouží k tomu, aby, kdo o zázraku ví, mysl svou obrátil k tomu, co má býti oznámeno. Zázrak se liší 1. od toho, co Bůh při stvoření učinil a co při zachovávání a řízení činí; 2. od toho, co sice silami přirozenými se děje, ale nicméně pochopitelno není; 3. od toho, co se děje dle

řádu milosti: 4. od toho, co pouzí duchové silami své přirozenosti vlastními činí; 5. od toho, co činí obratní eskamotéři. Pojem zázraku vyžaduje: 1. aby to byl děj smyslům přístupný; 2. aby se stal v přírodě anebo na člověku, pokud tělem svým souvisí s přírodou; 3. aby to byl děj neobyčejný, jenž by pozornost k sobě obracel; 4. aby převyšoval síly tvorů přirozené; 5. aby jej učinil Bůh přímo nebo skrze člověka; 6. aby sloužil k projevení něčeho nadpřirozeného.

Zázraky rozdělujíce podle stránky děje zázračného, přihlížíme: 1. k podstatě děje, a shledáváme zázrak v tom, co veškeré síly přirozené vykonati nemohou. 2. K podmětu děje a shledáváme zázrak v tom, co příroda nebo člověk sám sebou může silami vlastními způsobiti, ale ne na jistém podmětu. 3. Ke způsobu děje a shledáváme zázrak v tom, co příroda svými silami a na jistém podmětu vykonati může, ale ne jistým způsobem. Můžeme tedy zázrak nazvati dějem nejen mimopřirozeným, ale také nadpřirozeným.

Je-li zázrak mimopřirozený nebo nadpřirozený, není nepřirozený. Neboť: 1. neničí přirozenosti v těch věcech, ke kterým se vztahuje. 2. Odnáší se jenom k jedné příčině, která pořádek ten obyčejně zachovává, jenom k jistému případu výjimečnému, jenž pravidelnosti neruší. 3. Neodporuje všeobecnému řádu, který prozřetelnost božská v přírodě zachovává, ale s ním se srovnává. 4. Kromě mohutnosti přirozené má každý tvor Boží jako tvor také mohutnost poslušenskou, která přirozenou neruší, a kterou tvor Bohu, svému stvořiteli, tak jest poddán, že bez odporu tomu se podrobuje, co Bůh dle své všemohoucnosti a moudrosti na něm učiniti chce způsobem mimopřirozeným, nadpřirozeným.

Takový pojem zázraku zajisté rozumu lidskému neodporuje.

Je-li zázrak možný?

Že zázrak takový, jaký jsme blíže vyložili, jest nemožný, tvrdí 1. materialisté čili hmotaři, říkajíce, že není Boha, jenž by zázraků dělal, že vesmír jest řízen pouhou nutností zákonů přírodních, která nedovoluje pražádné výjimky. Avšak zdravý rozum nám praví, že materialismus není pravdiv, že kope rozumu lidskému hrob, že se podobá dítěti, jež vidouc hodiny a slyšíc, že je udělal hodinář, volá: To nemůže býti, poněvadž hodináře nevidím v hodinách, že uznávaje toliko, co jest přípustno smyslům, je-li důsledným, ani o silách a zákonech přírodních nemůže mluviti, poněvadž jsou smyslům nepřístupny. Není tedy materialismus oprávněn souditi o zázraku, tím méně jej

zavrhovati. 2. Možnost zázraku zavrhují pantheisté, říkajíce, že cokoli se děje, dílem jest Boha samého, jest Bohem samým, že tedy, jsou-li zázraky, všecko jest zázrakem. Avšak zdravý rozum nám praví, že pantheismus není pravdiv, budiž jeho tvar jakýkoli, poněvadž vychází od nepravdivého pojmu Boha a tvora, poněvadž odporuje zákonům logickým a morálním, poněvadž se skutečností nikterak se neshoduje, poněvadž jest plodem pýchy, která pobádá některé učence se rovnati Bohu, aniž uspokojuje ducha lidského, po pravdě toužícího. Není tedy pantheismus oprávněn odsuzovati zázrak. 3. Možnost zázraku zavrhují deisté čili bohoklidci, říkajíce, že svět, byv od Boha stvořen sám sobě jest zůstaven, že tedy není potřebno ani možno, aby Bůh sám zázrakem do dějů tohoto světa zasahoval. Avšak deismus odporuje zásadě samozřejmé, která zní: Jaký počátek, takové i další trvání. Jestliže svět, jak právem deismus hlásá, nemá svůj původ sám od sebe, nemá ani trvání sám od sebe jediného; jako Bůh stvořil svět, tak jej i zachovává a řídí. Tedy mínění deistů o poměru světa k Bohu není pravdivo; proto je také nepravdiv jejich závěr, že zázrak je nemožný. Věru, je-li deismus důsledný, vede k atheismu materialistickému aneb pantheistickému; neboť, nepotřebuje-li svět Boha k svému trvání, nepotřebuje ho ku svému vzniku, jak hlásá hmotař, aneb jak pantheista volá, svět proto trvá sám od sebe, poněvadž jest Bohem, jemuž jedinému přísluší trvání nezávislé. Proto musíme se odvrátiti od deismu, možnost zázraku zavrhujícího. 4. Možnost zázraku zavrhují protestanti rationalisté, kteří oddáni jsouce nepravdivé filosofii, protestantismem vzniklé, rozum lidský činí samojediným a rozhodujícím soudcem pravdy nadpřirozeně zjeveného náboženství křesťanského, jako by jenom to bylo pravdivo v náboženství křesťanském, co rozum lidský přirozeným světlem svým chápe. Avšak protestantský rationalismus jest nepravdiv; neboť 1. vychází od filosofie čiře subjektivistické, která jest nepravdiva; 2. dospěl tak daleko, že zavrhuje nadpřirozený ráz a původ Písma svatého, jenž přece protestantismus v prvých dobách svých uznával za nadpřirozené zřídlo učení křesťanského; 3. činí z křesťanství nekřesťanství a končí důsledně atheismem, jak dokazuje na př. David Strauss, theolog protestantský. Mohou-li tedy protestanti rationalisté zamítati možnost zázraků? Věru, nelze jim přisvědčiti.

Jestliže tedy materialisté, pantheisté, deisté a protestanti rozumáři neprávem zamítají možnost zázraku, souditi nám jest logickou důsledností, že zázrak ve smyslu křesťanském pochopený, jest možný.

Než dokažme možnost zázraku positivně důkazy filosofickými, a sice třemi:

První důkaz apriorický čili dozvědný vede se z pojmu Boha, který zázrak činí, a tvorstva, na kterém se zázrak činí, a zní takto:

O řádu, ve přírodě vůbec zachovávaném, podle kterého stále tíž účinkové na jevo vycházejí dle sil tvorům vlastních a dle zákonů jistých tvorům uložených, máme takovou jistotu, že netoliko soudíme o účincích minulých a přítomných, ale také o budoucích, jsouce pevně přesvědčeni, že týž zákon za týchž okolností, vždycky způsobem týmž se jeví. Než tato jistota není naprostá, jakou mám na př. o souvislosti mezi účinkem a příčinou, o tělesech mimo mne bytujících, o světě od Boha Stvořitele pocházejícím, o duši lidské nesmrtelné. Naše jistota o řádu, v přírodě vůbec zachovávaném, jest podmíněná, poněvadž nespočívá toliko v přirozenosti tvorův a v zákonech přírodních, ale také předpokládá působení Boží; každý tvor, když působí, jest sice sám pravou příčinou svého působení, ale druhou, první příčinou jest Bůh, jenž tvorstvo nejen stvořil, ale také zachovává, s ním spolupůsobí a je řídí. Vyložme a dokažme blíže podmíněnost tuto, přihlížejíce k jeho původu a zachování.

Jak zdravý rozum uznává, netoliko moudře, ale také svobodně z ničeho stvořil Bůh v čase, čili abych se určitěji vyjádřil, s časem svět a se světem jeho pořádek; neboť Bůh nebyl nikterak nucen stvořiti svět, jelikož jsoucnost, dokonalost svrchovanou a blaženost svrchovanou má sám od sebe, světa pro sebe nepotřebuje. Aniž jest možný pouze tento svět, pouze tento pořádek přírodní. Z nesčíslných světů možných Bůh svobodně vyvolil tento pořádek, o němž svědectví nám dává zkušenost. Dále Bůh všemocný, velemoudrý a naprosto svobodný netoliko svět a jeho pořádek stvořil mocně, moudře a svobodně, ale také obojí mocně, moudře a svobodně zachovává, poněvadž jaký počátek světa a jeho pořádku, takové jest i další jeho trvání. Svoboda, kterou Bůh zachovává pořádek přírodní, záleží v tom, že, uzná-li Bůh dle své moudrosti za dobré změniti pořádek přírodní, jej dle své všemohoucnosti změniti může. A tuto změnu zoveme zázrakem.

Avšak tuto změnu způsobiti může Bůh, když neruší ani zásad logických, ani naší jistoty o pořádku přírodním, ani svých božských vlastností. A že neruší, hodláme dokázati.

a) Bůh pořádek přírodní mění zázrakem tak, že neruší zásad logických. Neboť zázrak se stává zřídka, z příčin Boha hodných, od Boha všemocného, svobodného, nejmou-

dřejšího původce a zachovatele veškeré přírody k prospěchu člověčenstva, jemuž příroda sloužiti má; odnáší se k jednotlivé příčině, které Bůh nadpřirozeně tak užívá, že její působení se shoduje se všeobecným pořádkem, prozřetelností Boží stanoveným. Věru, tu není, co by odporovalo pojmu o Bohu a tvorstvu.

Zkoumejme čtyři zásady logické: 1. zásadu totožnosti: Každá bytost je tím, co náleží k její bytnosti. Tato zázrakem se neruší. Neboť při zázraku zůstává Bůh Bohem, svrchovaným pánem přírody, a svět světem, jenž jest podroben svému pánu svrchovanému, aniž jemu odporovati může. 2. Zásadu protikladu: Žádná bytost není tím, co nenáleží k její bytnosti. Tato zázrakem se neruší. Neboť rušila by se tehdy, kdybychom tvrdili, že Bůh činí zázrak, ač té moci nemá, že síly přírodní samy jej činí, ač nemohou působnost sobě vlastní, přirozenou převýšiti. 3. Zásadu o vyloučeném třetím: Každá bytost ve skutečnosti buď bytuje aneb nebytuje, každá bytost má nějakou určitou bytnost aneb ji nemá. Nic třetího nelze si mysliti. I tato zásada má při zázraku platnost. Každý děj přírodní děje se buď přirozeným během aneb nadpřirozeným; nic třetího není možno. Oba tyto členy se přesně od sebe liší, tak že, děje-li se zjev přirozeně, neděje se nadpřirozeně, děje-li se nadpřirozeně, neděje se přirozeně; k tomu, abychom tyto členy rozeznali, jsme právě tak schopni, jako k tomu, abychom rozeznali pravidlo a výjimku. 4. Zásadu o dostatečném důvodu: každý děj musí míti důvod dostatečný. I tato zásada má při zázraku platnost. Neboť původcem jest Bůh, všemocný, svobodný, velemoudrý pán přírody; zázrak činí z příčin důležitých, aby rozmnožil svou slávu, aby prospěl člověčenstvu a skrze člověčenstvo přírodě. Zázrak se stává působením Božím článkem všeobecného pořádku; zázrak je mimopřirozený a nadpřirozený, ale nikoli nepřirozený. Tedy všelikým důvodům vyhovuje zázrak.

Z toho všeho zavíráme, že zázrakem neruší Bůh zásad logických.

b) Bůh zázrakem mění pořádek přirozený tak, že neruší naší jistoty o přirozeném běhu přírodních dějů. Neboť zázrak se děje zřídka a od zákona tak se uchyluje jako výjimka od pravidla; pročež jako pravidlo výjimkou nepozbývá ceny, ba spíše je potvrzováno: tak fysický zákon není zázrakem oloupen o svou platnost, tak že o jeho působnosti pravidelné podržujeme jistotu fysickou.

Odpůrcové volají: Kdyby zázrak skutečně se stal, byli by lidé popleteni a nevěděli by, co se bude díti v přírodě, nemohli by očekávati, co se před zázrakem dělo. Jim možno

dáti takovouto odpověď: Z pravidla panuje zákon; má-li však mimořádně nastati zázrak, musí naskytnouti se okolnosti, jež výjimku opravňují, jež svou neobyčejností mysl lidskou připravují na výjimku v jistém určitém případě. Kdo zkoumá působnost Krista Pána, může se o tom přesvědčiti, že zázraky, od něho činěné, byly jako výjimky na svém místě, a že svědkové těch zázraků nebyli nikterak zvikláni ve své jistotě o přirozeném běhu dějů přírodních.

c) Bůh zázrakem mění pořádek přirozený, tak že neruší svých vlastností. Neboť 1. všemohoucnost Bůh neomezil, ani nevyčerpal stvořením světa; kdyby byla omezena a vyčerpána, nebyl by Bůh Bohem, bytostí neskonalou. Proto, činí-li Bůh zázrak, dává na jevo jasněji a u větší míře svou všemohoucnost a neskonalost. 2. Bůh, čině zázraky, trvá ve své bytnosti nezměnitelným. Neboť věcem stvořeným neuložil řád naprosto nezměnitelný, poněvadž naprostá nezměnitelnost náleží Bohu, bytosti naprosté, absolutné, nikoli tvorům, bytostem relativným, vztažným, tak že jí Bůh nemůže sdíleti s tvory. Tedy měnitelný řád uložil světu, a to tak, že měniti jej závisí na jeho svobodné vůli. Řád přírodní jest pro přírodu nezměnitelný, nikoli pro Boha, jenž jej přírodě uložil svobodně. Dále dávaje Bůh zákon fysický, zároveň předvídal a ustanovil od věčnosti výjimku, zázrak. Pročež, čině zázraky, nemění svých úmyslů, které jsou jeho bytností, nýbrž svá díla. Tedy trvá ve své bytnosti nezměnitelným. 3. Bůh nejmoudřejší může míti pro zázrak příčinu dostatečnou, která jest hodna i Boha i člověka i přírody, aby Bůh od člověka skrze přírodu lépe byl poznán a ctěn, aby člověk a skrze člověka příroda cíle svého dokonaleji došli. Nečiní věru Bůh zázrak z rozmaru, maně, bez rozvahy, ani aby si pohrával dětinsky, ani aby kratochvíli, zábavu připravil lidem. Zázrakem tedy jasněji vysvítá moudrost Boží. 4. Pečlivost a lásku dává Bůh na jevo, čině zázraky. Věru, láska Boží jest vynalézavá, vynakládá všech prostředkův, aby lidem udílela dobrodiní; když prostředky přirozené buď samy sebou nestačí aneb zbaveny jsou od člověka své působnosti, láskou puzen, užívá Bůh prostředků nadpřirozených.

Z tohoto důkazu apriorického, dozvědného, vysvítá, že zázrak jest možný.

Druhý důkaz o možnosti zázraku aposteriorický, přezvědný, čerpá se ze zkušenosti.

Pozorujeme-li národy pohanské, vidíme, že všichni v zázraky věří, jak vzdělaní tak nevzdělaní. Národ řecký a římský, kteří stáli na vysokém stupni vzdělanosti světské a ve vědách a uměních daleko pokročili, tak že jim učili

jiné národy a základ položili novověké vzdělanosti světské, věřili v zázraky, jak dokazují jejich mythologie a liturgie, jak z písemných památek jasně vysvítá na hojných příkladech. Tažme se starých Egypťanů, Babyloňanů, Peršanů, Indů atd. Zkoumejme nynější národy v Asii, Africe atd. Všude zázraky! Ba víra pohanů v zázraky pohnula některé filosofy řecké, na příklad novoplatonika Jamblicha, že do filosofie zavedl zázračnost, t. j. fantastickou theurgii všebožeckou, ač na filosofa připadá toliko dokázati, že zázrak jest možný ve smyslu křesťanském, nikoli však důvody zázračnými vykládati, co má přirozeným světlem rozumu lidského býti pochopeno. Nevzdělaní pohané v severních částech země mají dosud šamány, kteří jsouce jakýmisi kněžími, duchy přivolávají, kouzla provozují, zázračně léčí. Ovšem zázraky národů pohanských jsou nepravdivy, jak poznati může, kdo řádně rozumu užívá; ale nicméně patrno, že národové pohanští všichni zázraky znají a je přijímají.

O zázracích se shodují všichni národové pohanští, a jejich souhlas obecný je tak patrný, že jej odpůrcové zázraku nemohou zapříti. Jestliže odpůrcové tito celé pokolení lidské obviňují z pověry a předsudku: diviti se jest, že oni sami oči mají otevřené a celé pokolení lidské, že jest poraženo slepotou. Ovšem, pověře národové pohanští byli a jsou oddáni, pokládajíce nepravé a nepravdivé zázraky za pravé a pravdivé. Avšak odkud se vzala u nich všeobecná víra v zázraky vůbec? Stalo se tak omylem nebo podvodem? Nestalo se, poněvadž u všech národů zázrak úzce souvisí s náboženstvím, jež ve svých počátcích nevzniklo ani omylem, ani podvodem. Náboženství jest založeno na skutečném a určitém poměru člověka k Bohu; původní náboženství, jež měli všichni lidé, pokud byli pospolu, bylo nadpřirozené, jak z dějin lidských vysvítá; avšak nadpřirozené náboženství díti se může jenom nadpřirozeným zjevením Božím, k němuž náležejí zázraky, jako opět přirozené náboženství, v nadpřirozeném obsažené, děje se zjevením přirozeným, k němuž náležejí děje přirozené. Když tedy pokolení lidské se rozešlo na národy, nezapomnělo na zázraky s původním náboženstvím nadpřirozeným úzce spojené, tak jako nezapomnělo zcela na ono náboženství původní. Avšak veliká část pokolení lidského vinou svou a působením zlého ducha odpadla od pravého Boha a od pravého náboženství původního; náboženství jejich stalo se falešným, a proto i zázraky staly se falešnými. Pouze u národa vyvoleného, kterému Bůh věnoval zvláštní péči, ač na ostatní národy nezapomněl,

skrze který spásy dojíti mělo veškeré pokolení lidské, udrželo se nadpřirozeným působením Božím pravé náboženství nadpřirozené a s ním také nadpřirozené zjevení Boží, k němuž náležejí zázraky. Tak si musíme vysvětliti všeobecnou víru v zázraky a falešnost zázraků, ve které pohané věřili a ve které, bohužel, někteří křesťané pověreční věří, jako by pohany byli, a ne křesťany.

Ze všeobecné víry v zázraky, která ve svém základě nespočívá ani na omylu, ani podvodu, soudíme, že jest zázrak možný; neboť zásada logická zní: Ab esse valet conclusio ad posse, t. j. ze skutečnosti lze souditi na možnost.

Ale netoliko zkušenost, kterou máme o národech pohanských, nás učí, že jest zázrak možný, ale také naše vlastní zkušenost, ze které se zmiňuji o třech případech, jež jsou každému přístupny a jež pravými zázraky nazvány býti musí, jelikož důkladně jsou prozkoumány.

1. Jest viděti v chrámě sv. Víta v Praze jazyk sv. Jana Nepomuckého. Tělo jeho, byvši na začátku 18. století vykopáno, nalezlo se setlelým; toliko jazyk shledán po 326 letech neporušeným, jako živým a dosud trvá ve stavu tomto. Neporušené zachování jeho bylo prohlášeno za zázrak od lékařů. Když po čtyřech létech byl jazyk opět vyšetřován od komise, stalo se, že náhle nabíhal a přibýval a že tmavočervená jeho barva se měnila v šarlatovou červenost, což od lékařů a svědků prohlášeno za zázrak. O tom čteme důkladnou zprávu v knize od dra. Borového napsanou: „Svatý Jan Nepomucký". O jazyku sv. Jana Nep. zvláštní spis napsal P. Votka.

2. Zázrak se děje v Neapoli na krvi sv. Januaria, biskupa Beneventského, jenž kolem roku 305 v Puteoli u Neapole byl umučen, třikrát za rok, a sice v první neděli květnovou po celou oktávu „Přenesení těla sv. Januaria", v září po celou oktávu hlavního svátku téhož světce a v prosinci, kdy se koná památka zachránění Neapole, jež se stalo na přímluvu sv. patrona Neapolského. V květnu byl jsem přítomen tomuto zázraku, jsa při zdravých smyslech a při zdravém rozumu, a jsem hotov přísahou potvrditi pravdu toho, co moje oči viděly.

Jak tedy se stává ten zázrak?

Tělo sv. Januaria odpočívá v kapli, která přistavěna jest k arcibiskupskému chrámu; hlava pak a dvě skleněné lahvičky, krví sv. Januaria naplněné, uschovávají se v klenotnici. Krev jest tuhá, podobá se škraloupu a pokrývá dno těch lahviček skleněných, zátkami pevně uzavřených, a v jedné nádobě skleněné zadělaných, která taktéž pevně jest uzavřena, tak že přístupu k lahvičkám není, a že pod-

vod a klam není možný. Nádoba a lahvičky jsou úplně průhledny, aniž jsou barevny. Nádoba s lahvičkami v tu dobu, kdy se zázrak stává, chová se přes noc v kapli u hlavního oltáře ve zdi pod zámkem dvěma klíči zavřeným; jeden klíč má arcibiskup, druhý šlechtic města Neapole nejvážnější. Před sedmou hodinou ranní schází se množství lidu v kapli, mezi nimi mnoho cestujících. O sedmé otevrou zástupce arcibiskupův a šlechtic nekněz schránku a přesvědčivše se o neporušenosti schránky a nádoby, vyndají před četnými svědky nádobu ze schránky; kněz pak ji nese provázen jsa k oltáři, na kterém jest položena hlava sv. Januaria. I obrátí se kněz k lidu, ukáže nádobu a volá: E duro, t. j. krev je tuhá; o čemž okolostojící se přesvědčují. Načež lid s knězem se modlí, aby Bůh zázrak učinil na přímluvu sv. Januaria: svědkové u oltáře kolem stojící patrně vidí, že kněz, maje v rukou nádobu, jenom se nad ní modlí, nic jiného nedělaje; po modlitbě se dotkne nádobou hlavy sv. Januaria, a zázrak nastává. Z tuhého škraloupu se udělá tekutina, která obě lahvičky naplní a vře jako živá. Kněz obrátí se opět k lidu, jenž spatřiv zázračnou proměnu, s jásotem zpívá: Te Deum. Vznešení cestující, na stupních oltáře klečící, jsou hluboce dojati a mnozí radostí slzy roní; mnozí se obrátili k víře katolické, vidouce ten zázrak, mezi nimi Fridrich Eman. v. Hurter, antistes protestantského duchovenstva švýcarského kantonu Schaffhausen a děkan protestantské synody, slavný dějepisec, jenž r. 1844 se stal v Římě katolíkem a mezi jinými napsal od roku 1845—1846 o sobě dílo „Geburt und Wiedergeburt" a od roku 1850—1864 „Geschichte Ferdinands II. und seiner Eltern", hlasité svědectví dávaje o pravdě víry katolické. Krví sv. Januaria, jež lahvičky vyplňuje a vře, dává kněz jednotlivým věřícím několikrát za den požehnání; načež večer nádoba se uloží tak slavně, veřejně a pečlivě, jako ráno se vyňala, a pevně se uzavře. Přes noc krev ztuhne, a ráno se opakuje zázrak v dobách nahoře naznačených.

Co tomu říkají učenci? Vidouce zázrak buď jej uznávají a Pánu Bohu děkují za potvrzení víry katolické, anebo krčí rameny a mlčí, nechtějíce přilnouti k víře katolické, zázrakem potvrzené, a nemohouce zázrak zamítnouti. Při tom zázraku neděje se žádný podvod, neužívá se žádných přirozených prostředků; jenom se děje k Pánu Bohu modlitba. Mnozí přírodozpytci, professorové, filosofové a jiní učenci, věřící i nevěřící, bedlivě ten zázrak zkoumali a uznali, že tu není podvodu ani klamu, ani děje přirozeného, že žádným způsobem přirozeným ten zázrak nelze vysvětliti. Tedy jest to děj nadpřirozený, na prosbu lidu věřícího a na pří-

mluvu sv. Januaria od Boha samého a jediného učiněný. A co tomu říká nynější liberální, neznabožská vláda italská? Mlčí.

3. O uzdravování v pravdě zázračném, jež se děje v Lúrdech vzýváním Panny Marie a užíváním vody Lúrdské, od obyčejné vody se nelišící, a jež se připisuje Pánu Bohu, napsal advokát pařížský, Jindřich Lasserre, podle vlastní zkušenosti dvě knihy: Notre Dame de Lourdes a Miracles de Lourdes; vznešený Francouz Artus jsa sám přesvědčen o zázracích Lúrdských jako mnozí jiní vznešení, vzdělaní a učení, také lékaři, dříve vlažní neb protestanti, nebo neznabozi, nabízí 15 tisíc franků tomu, kdo by dokázal nepravdivost některého zázraku, Lasserrem vypravovaného, nebo důkaz provedl, že zázraky ty se dají vysvětliti přirozeně; vypsaná tato cená jest uložena u M. Turgeta, Rue de Hannovre čís. 6 v Paříži; dosud se nepřihlásil nikdo. Také Mons. Segur napsal: Miracles de Lourdes; vycházejí též Annales de Lourdes v Lúrdech, kde zázračné případy jsou sborem lékařů potvrzovány; německý překlad těchto letopisů vychází v Donauwörthu. Dle vlastního pozorování a věrohodných svědectví napsal německy v Paderborně dr. Bedřich Hense: Lúrdy a jejich zázraky. V české řeči: Panna Maria Lúrdská od dra Ackerla v Brně 1893. Lasserrovo dílo přeloženo jest do přemnohých jazyků evropských a několika mimoevropských. Z těchto spisů patrně vysvítá, že uzdravení děje se v Lúrdech nadpřirozeně, zázrakem, působením Božím, jež vyžádáno jest vzýváním Panny Marie. MUDr. Boissarie kriticky zkoumal zázraky Lúrdské a napsal knihu: Lúrdy a jejich dějiny z hlediště lékařského. Lúrdské zjevy byly vyšetřeny nejen komisí biskupskou, ale také státní za císaře Napoleona III. A co tomu říká nynější neznabožská vláda francouzská? Mlčí.

A proč se děje zázrak na jazyku sv. Jana Nep., jakož i na krvi sv, Januaria? Proč se děje zázračné uzdravování v Lúrdech? Ke cti a slávě Boží a pro utvrzení víry katolické.

Kromě těchto tří zázračných případů: jazyka sv. Jana Nep., krve sv. Januaria a záraků Lúrdských, které máme před očima, uvažme ještě, že, když se jedná o svatořečení nějakého světce křesťanského, jsou zázraky, jež se děly po jeho smrti na jeho přímluvu, od lidí vyžádanou, nevyhnutelny; ty však se zkoumají s největší přísností, jak patrno z kanonisačního procesu o svatém Janu Nep., který jest vylíčen ve zmíněné knize dra. Borového.

Odtud plyne závěr: Jsou-li zázraky skutečny, jsou také možny.

Třetí důkaz o možnosti zázraku analogický vede se takto: Jestliže člověk vytvoří na přírodě věci, ne sice zázračné, ale podivuhodné, znamenité, tím spíše Bůh v přírodě konati může zázrak.

Vyložme blíže tento důkaz.

Podivuhodná díla vykoná člověk na neživé přírodě, užívaje sil její dle vůle, rozumem řízené; dává jim jiný směr, větší moc a platnost; může jimi učiniti věci, kterých příroda učiniti nemůže. Z nerostů vytvoří hodinky; síly vodní páry užívá k jízdě na železné dráze; proudem elektrickým telegrafuje a telefonuje; z kamene vytesá krásné sochy; nástroji plechovými vykouzlí krásnou hudbu; z nerostů udělá automat, který mluví atd. Kdo by mohl vyjmenovati a vypsati všecka díla lidská, z nerostů vytvořená? Co již dokázala lučba neorganická? Kdo by se tomu všemu nedivil? Zdali příroda sama by to vytvořila?

Také zemědělství a zahradnictví nás podivem naplňuje, co člověk dokázati může v říši bylin. Co mám říci o lučbě organické, která dovede rostlin užívati způsobem podivuhodným? Kuchař užívá rostlin, aby utvořil pokrmy velmi chutné; průmyslník proměňuje rostliny v látky drahocenné; lékárníku, umělci slouží rostliny atd. atd.

Konečně umělý chov zvířat jaká díla dovede? Pěstují se domácí zvířata, jež skrze člověka konají, co by sama sebou nemohla konati. Popatřme do zvěřince, a diviti se budeme; neboť se zdá, jako by člověk zvířata k sobě povznášel a na vyšší stupeň stavěl.

A to činí člověk, který přírody nestvořil, který ji dokonale nezná, který jí úplně nevládne.

Zda můžeme tedy Bohu, stvořiteli, jenž přírodu dokonale zná, jenž přírodou úplně vládne, Bohu všemohoucímu a nejmoudřejšímu upříti schopnosti zázračné? Jenom kdo Boha zapírá, kdo má o Bohu a přírodě špatný pojem, tvrditi může, že nemožny jsou zázraky takové, jaké jsme na počátku byli vyměřili ve smyslu křesťanském. Ovšem, liší se dílo lidské na přírodě vytvořené od zázraku velice; ale také Bůh neskonale se liší od člověka, a proto i zázrak převyšuje velice i dílo lidské.

Tedy i z důkazu analogického vysvítá možnost zázraku.

Z těchto tří důkazů tedy následuje, že není pravdiva námitka těch, kteří praví: Zázraky Krista Pána nejsou možny, poněvadž zázrak jest vůbec nemožným.

Může-li zázrak býti poznán jako zázrak?

Uvážíme-li, že Bůh všemocný a velemoudrý to jest, jenž činí zázrak, neřekneme zajisté, že by neuměl učiniti

zázrak takový, který by člověk mohl jako zázrak poznati a uznati, což vysvítá z těchto důvodů:

1. Poněvadž se děje zázrak v přírodě, tak že bije do smyslů, může býti od člověka skrze smysly chápán. Na př. Kristus Pán kráčel po moři jako po pevné zemi.

2. Poněvadž jest zázrak výjimkou z pravidla, chápe-li se pravidlo rozumem, tím spíše výjimku člověk rozumem obdařený poznává, jak jest od přirozenosti uschopněn.

3. Co Bůh učinil v přírodě jako stvořitel, to chápe člověk světlem rozumu svého přirozeným, od Boha podle přirozenosti lidské uděleným. Co však Bůh činí v zázraku způsobem nadpřirozeným, to chápe člověk jako nadpřirozené, od Boha samého učiněné mimo řád ve přírodě obecně zachovávaný, světlem rozumu svého nadpřirozeným. Toto světlo Bůh všemocný a velemoudrý, když jej láska vybízí, uděliti může, a to tak, aby nejen nerušilo světlo přirozené, ale jemu spíše prospělo. A člověk je přijati může a má, jsa tvorem od Boha učiněným, Bohu podrobeným, Bohu poslušností povinným, nemusí však je přijati, jsa svobodným, avšak přijme-li je, s velikým prospěchem se potká.

4. Mýliti se sice člověk může, an co silami přirozenými se děje, pokládá se za zázrak, ale toliko případně, uvažuje-li se, co se děje, neopatrně: pročež jde-li o zázrak, nemá člověk souditi bez rozvahy. Aby však se uvaroval omylu, nemusí znáti všecko, co se děje přirozenými silami, nemusí věděti všecko, co vykonati mohou síly přirozené a co nemohou.

Neboť: *a*) může se státi zázrak, o němž lze s plnou jistotou věděti, že se státi nemůže žádnou silou přirozenou: člověk, o němž žádné pochybnosti není, že zemřel, k životu se vrací. *b*) Při zázracích jiných dostačí věděti, co vykonati mohou ony síly, ke kterým přihlížeti jest při jistém účinku: Pěti chleby a dvěma rybami pět tisíc lidí hladových se nasytí a ještě zbývá dvanáct košíků drobtů. *c*) Stane-li se účinek bez prostředků přiměřených, lze jej rozeznati od účinku, jenž se děje prostředky přiměřenými, a za zázrak považovati: voda se promění ve víno, mimo révu a bez prostředků. *d*) Neznáme všech zákonů, jimiž jest řízen život náš vegetativný, živočišný, rozumový, mravný, jedinečný a společenský, a přece jej vedeme s jistotou. Podobně není potřebí znáti všech zákonů přirozených, jde-li o poznání zázraku.

Uvažme blíže a vyvraťme námitku, která se činí proti poznatelnosti zázraku.

Odpůrce zázraku praví: zázrak jest děj, jenž přesahuje meze sil přírodních. Proto chceme-li poznati, zda-li děj

skutečně přesahuje meze sil přírodních, musíme tyto meze přesně znáti. Avšak přesně jich neznáme. Nelze nám tedy zázrak, i kdyby se stal, poznati jako zázrak.

Tento úsudek odpůrcův jest nepravdivý.

Neboť:

a) Chceme-li poznati, zdali děj skutečně přesahuje meze sil přírodních, nemusíme jich přesně znáti. Nelze zajisté udati přesně, jak veliké břímě může člověk nésti; a přece víme s jistotou, že žádný člověk neodnese pojednou sto centů. Anebo nelze udati přesně meze, jež dělí přestupek a zločin; a přece nikdo nepochybuje, že úmyslné zabití jest zločinem. Jestliže tedy děj měrou dosti značnou přesahuje meze působnosti sil přírodních, můžeme jej poznati jako nadpřirozený, zázračný, ačkoli meze sil přírodních neznáme. Takovou měrou dosti značnou přesahuje meze sil přírodních děj, ve kterém Pan Ježíš od narození slepého náhle svým slovem učinil vidomým, ve kterém mrtvého svým slovem učinil živým atd. Proto nemůže člověk takovým dějům odepříti rázu nadpřirozenosti, zázračnosti.

b) Úsudek onen jest nepravdivý, poněvadž se v něm žádá, aby, kdo posuzuje jeden určitý děj, dokonale znal všecky účinky sil přírodních. Zajisté ku posouzení jednotlivého děje potřebí jest vždy dostatečně znáti ony síly přírodní, jichž působnosti děj přináleží; ano ku posouzení mnohých dějů není potřebí žádné důkladné znalosti sil přírodních. Věru, diviti se musíme, že tíž přírodozpytci, kteří o sobě tvrdí, že zákony přírodní důkladně znají a na jejich stálosti závislou činí všelikou jistotu o přírodě, jedná-li se o zázrak, mluví o praskrovné a nepatrné naší známosti přírody, o působnosti sil přírodních zcela neznámých a netušených.

c) Tolik zkušenosti máme, abychom ve všedním životě mohli rozeznati, co vykonaly síly přírodní, a co svobodná vůle lidská, nepotřebujíce znáti meze působnosti sil přírodních; podobně rozeznati můžeme účinky sil přírodních a svobodné vůle Boží všemocné. A také jsou přečetné zázraky Kristovy ději tak jednoduchými, že, kdokoliv je zdravým smyslem chápe a zdravým rozumem uvažuje, bez důkladnější známosti sil přírodních může nepochybně poznati nadpřirozenost dějů. Věru, ku posouzení zázraků Kristových není potřebí znáti meze působnosti některé síly přírodní, poněvadž je činí Kristus Pán všecky pouhou vůlí svou, neužívaje síly přírodní.

d) Aniž lze namítnouti, že tuto vůli Kristovu nemusíme nazvati božskou, poněvadž neznáme mezí působnosti vůle lidské. Neboť o vůli lidské můžeme říci, co nedokáže;

sudidlem jest tělo lidské. Vůle naše lidská nemůže ani dost málo bezprostředně působiti mimo tělo naše; toliko pohyby našeho těla jsou podrobeny vlivu naší vůle přímému, a to jenom po jistou míru; má-li naše vůle působiti na věci zevnější, musíme se o to pokusiti skrze své tělo a užiti cizích sil přírodních, jež jsou tělu pohotově. Jestliže tedy Kristus, jenž se jeví zevně člověkem slabým, takovou vůli má, která přímo působí na věci přírodní, musíme o ní říci, že přesahuje působnost vůle lidské, a to tím spíše, jelikož vůle Kristova působí věci, jaké nikdy nepůsobí ani síly přírodní, ani spojené síly všech lidí; vůle Kristova jeví se v takových případech v pravdě zázračných božskou.

e) Renan míní, že jenom tehdy zázrak víry jest hoden, jestliže jej sbor učenců schválil. Avšak Kristus Pán činil takové zázraky, že nebylo takového sboru potřebí, že je uznati mohl zdravý rozum lidský bez učenosti; svědkové nám jejich pravdu více zaručují, než sbor učenců; dále sbor učenců zaručoval by zázrak jenom pro tu dobu, ve které žijí, poněvadž by posuzoval zázrak s hlediště vědeckého, jež s časem se mění; posléze pro zázraky Kristovy nebylo potřebí učenců, poněvadž fariseové a kněží, Krista Pána nenávidějící, bedlivě pozorovali, co Kristus Pán činil, aby jej mohli v něčem polapiti a zničiti. A kdyby učení zkoumatelé nebyli nakloněni Krista Pána uznati tím, čím býti se pravil, nebyl by výsledek jejich zkoumání přízniv Kristu Pánu, byť i ničeho nemohli proti jeho zázrakům namítnouti s hlediště vědeckého. A kdyby učení zkoumatelé uznali pravdu zázraků Kristových, ničeho by nepořídili u těch, kteří nejsouce dobré vůle, Krista Pána zavrhují, jakož i u těch, kteří ve vědách nejsou zběhlí.

5. Může sice člověk díla umělecká vyhotoviti, jež takové podivení vzbuzují, že je neopatrní pokládají za zázrak. Pročež, jde-li o zázrak, veliké jest potřebí opatrnosti. Avšak mohou se díti zázraky, ve kterých o umění lidském není stopy. Uměním lékařským se nemocný uzdravuje, zázrakem jest nemocný uzdraven od toho, jenž řekl toliko: „Chci, buď čist!" Žádné umění lidské neuzdraví slepého od narození, ani hluchoněmého; jestliže tedy takový nemocný uzdraven jest od toho, jenž neužívá umění lidského, zdaž nelze poznati, že to jest pravý zázrak?

6. Může sice člověk učiniti kouzlem, co neopatrní pokládají za zázrak. Pročež k uvarování bludu jest potřebí opatrnosti. Avšak mohou se zázraky díti veřejně, tak že nelze se nikterak domnívati, jakoby něco tajného se dělo, anebo nějaký podvod se skrýval, kterým by lidé byli klamáni. Proto, aby zázrak byl poznán, není potřebí znáti

všecko, co může člověk učiniti kouzlem. Pozorujme zázraky Krista Pána, a poznáme, že nemají do sebe nic kouzelného nebo podvodného, že je možno poznati jako zázraky, a a rozeznati od toho, co není zázračno.

Z toho všeho plyne, že zázrak možno poznati jako zázrak.

Které jsou nejvyšší zákony světové?

Zákon 1.

První zákon se týká prostředků přirozených a zní: Svět je upraven tak, že nepotřebuje dodatečného zasáhnutí stvořitelova, ale sám sobě dostačí, aby dosáhl přirozených účelů. Rozum náš sice poznává, že, jak bylo v prvé části, o jsoucnosti přírody jednající, dokázáno, svět od Boha stvořený musí býti od něho dále zachováván, a že, jak bude při činnosti přírody dokázáno, činnost přírody se nemůže díti bez spolupůsobení a řízení Božího. Než tento vliv Boha, první příčiny, na tvory přírodní, příčiny druhotní, není zkušenosti naší přístupen; proto se říká, že v přírodě vše se děje přírodou. Jenom když jde o čin nadpřirozený, o zázrak, působí Bůh sám, jak při zázraku bylo dokázáno, jelikož síly přirozené nestačí. Což se srovnává s moudrostí Boží. Neboť moudrost Boží jeví se ve světle jasnějším, když nechá tvory, příčiny druhotní, působiti jako příčiny pravé, než když by při účincích přirozených on sám jediný působil bez tvorů, příčin přirozených, nadpřirozeně.

Zákon 2.

Druhý zákon se týká zachování hmoty a energie. Hmota nemůže vzniknouti leč stvořitelskou mocí Boží a nemůže zaniknouti, leč odepřením zachovávací moci Boži. Než není, proč by Bůh novou hmotu stvořil anebo nechtěl hmotu stvořenou zachovávati. Proto jest hmota ve přírodě tak zachovávána, že ji ani nepřibývá ani neubývá. Taktéž není, proč by Bůh míru energie, v přírodě nahromaděné, zvětšil anebo zmenšil. Aniž může příroda sama tuto míru zvětšiti anebo zmenšiti, jelikož energie jest účinkem hmoty anebo pohybu. Míra však hmoty jest zachovávána táže, a pohybu sobě hmota jsouc setrvačna ani dáti ani vzíti nemůže. Může se sice těleso jedno pohnouti druhým anebo je přivésti do klidu, avšak veškerenstvo těles podržuje vždy tutéž míru pohybu. Je tedy míra energie ve světě zachovávána táže.

Zákon 3.

Třetí zákon zní: Ve světě vládne účelnost. O ní budiž zvláště pojednáno.

I. Co jest účelnost?

Pojem o účelnosti lze si učiniti z činnosti právě lidské. Když člověk jako bytost, rozum a svobodnou vůli mající a mocí výkonnou opatřená, nějaké dílo prokáže; pojme dříve myšlenku čili ideu, podle které by dílo vykonal, a maje patřičný důvod, který jej vybízí, aby dílo skutečně podle ideje vykonal, činí svou vůlí svobodnou úmysl, dílu v myšlence ideálně bytujícímu uděliti jsoucnost skutečnou, věcnou, činí úmysl, k cíli sobě vytknutému směřovati a cíle dojíti. Aby svůj úmysl provedl, ohlíží se po prostředcích, které by k tomu cíli pomáhaly, podle cíle je vybírá a uupravuje; načež jich užívá, stále na zřeteli maje cíl, jehož chce dosíci a jenž, pokud jest poznaným předmětem úmyslného směřování, účelem se zove, a řídí se zákony, jež k cíli vedou. Takovým postupem činnosti právě lidské vzniká dílo, jež se zove účelným. Účelnost dokonalá jest podmíněna úmyslem dobrým, který vychází z rozvahy rozumné, svobodné vůle a dostatečné moci. Dílo pak na účelnosti dokonalé spočívající jest: 1. pravidelně se opakující, 2. podle jistých zákonů vyhotovené, 3. spořádané, souladné, souvislé, 4. samo v sobě dobré, dokonalé, 5. užitečné, 6. rozkošné. Dílo však lidské, jež postrádá účelnosti dokonalé, má vlastnosti, které jsou protivné vlastnostem díla dokonale účelného. Účelnost shledáváme nejen v životě lidském, ale také v přírodě.

II. Kdo zkoumati má účelnost ve přírodě?

Bako Verulanský tvrdí, že zkoumati účelnost ve přírodě nepřipadá na přírodozpytce, nýbrž na filosofa v metafysice, jelikož prý toto zkoumání lenivým činí přírodozpytce hledajícího příčiny mechanické, jimiž se jeví moc přírody a jejichž poznání uděluje člověku panství nad přírodou, a jelikož vyšetřování příčin účelných jest neplodné; vede prý sice účelnost k Bohu, ale nepřináší člověku žádného užitku.

Avšak právem vyvrací Trendelenburg Bakona, řka (Log. Untersuch.): „Odkazuje-li se účel ze živého přírodozpytu do abstraktní metafysiky, zbavuje se násilně masa a krve a odsuzuje se k smrti. Aniž jest pravdivo, že poznání ú-

čelu jest neplodné." Proto 1. důsledně nutí mínění Bakonovo přírodozpytce tvrditi, že není v přírodě žádné účelnosti. 2. Metafysika předpokládá vědy zkušebné, které by jí látku poskytly, aby ji zpracovala. Nevšímá-li si tedy pravý přírodozpytec podle Bakona účelnosti, odkud ji vezme metafysika? Z metafysiky musí účelnost naprosto zmizeti. 3. Zkoumá-li přírodozpytec účelnost ve přírodě, kde se každému v hojnosti naskytuje, může pro svou vědu mnoho získati, jako Harvey, přemítaje o účelu chlopní v tepnách se vyskytujících, vyzkoumal oběh krve, a jako Cuvier, jenž z jedné kosti, účelně vyšetřené, usoudil celé zvíře.

Skoro v téže době, kdy vymítil Bako z přírodozpytu účelnost, vymítil ji z metafysiky Cartesius, jenž bytnost tělesa hledá jedině v prostornosti a uznává v tělesech toliko příčiny mechanické, nikoli také účelné. Tak se postavil Cartesius příkře proti Aristotelovi a filosofům křesťanským, kteří dokazovali, že tvorstvo řízeno jest účelností, jež příčin mechanických užívá jako prostředků.

Proti Bakonovi a Cartesiovi tvrditi nám jest, že zkoumati účelnost ve přírodě přísluší nejprve přírodozpytci a že, co nám předkládá přírodozpytec o účelnosti ze zkušenosti, to má filosof v metafysice projednati, aby se dopátral prvotí, principů účelnosti.

III. Jsou-li tvorové přírodní účelni?

Na tuto otázku odpovídá přírodozpytec ze zkušenosti, že jsou účelni, když vyšetřil, že jsou opatřeni těmi vlastnostmi, ze kterých se těší účelná díla lidská: pravidelností, zákonností, spořádaností, vniternou dobrotou, užitečností, rozkošností. A zajisté 1. kdož by nevěděl, že lvice pravidelně rodí lvíčata, že slunce jistého dne vychází pravidelně v určitou hodinu? 2. Jisté zákony řídí v bylině pohyb šťáv; jisté zákony určují polohu a pohyb hvězd, tak že Leverrier dříve počítáním vyzkoumal oběžnici Neptuna, než byla dalekohledem spatřena. 3. Části mouchy domácí tak jsou uspořádány, že tvoří celek souladný, souvislý, že části jsou podmíněny celkem a celek částmi; slunce a jeho oběžnice tvoří soustavu spořádanou, která opět s jinými soustavami svazkem souladným jest spojena; uspořádaný jest poměr jedné říše tvorstva k druhé, a všecky říše náležejí k jednomu celku souladně uspořádanému. 4. Každý tvor má všecko, čeho jest mu potřebí, aby bytoval a se zachoval, jest sám v sobě dobrý, dokonalý; o čemž můžeme se přesvědčiti, pozorujeme-li zvíře třídy nejvyšší, ssavce, anebo třídy nejnižší, prvoka; totéž možno říci o rostlině a nerostu. Doko-

nalost tvorů přírodních působí, že kdo se obírá zkoumáním přírody, zdokonaluje svůj rozum. 5. O užitečnosti tvorů přírodních není třeba šířiti slov; neboť příroda nám slouží za prostředek k dosažení přemnohých cílů. Posléze 6. ani rozkošnost nelze přírodě upříti; neboť příroda jest krásná; každý, jak učený tak neučený, má na přírodě jak celé, tak na její částech zalíbení čisté, ušlechtilé. A s jakou rozkoší pozoruje přírodozpytec předmět přírodní jakýkoli, byť i sebe nepatrnější!

Z těchto šesti vlastností soudíme, že tvorové přírodní a jejich účinkové jak jednotliví, tak v celku spojení z účelnosti se těší.

Dále uvažme pohyb, který vládne celou přírodou, ve kterém tvorové jsou a kterým účinky vytvářejí. Zdaž vydává svědectví o účelnosti přírody?

Pohyby veškerého tvorstva jsou účelné, t. j. směřující k cíli a cíle docházející. Slyšme, poněvadž vypočísti nelze všecky doklady účelnosti, jež se nám takořka vtírají a do očí bijí, aspoň některé příklady, a sice nejprve ze tvorstva ústrojného, u kterého jest účelnost v popředí, ze životních pohybů samoděčných, jež se dělí na vědomé a pudové, a fysiologických, jež se dělí na odrazové a samopůvodové.

Pohyby samoděčné, vědomé. Aby kořenonožec, arcella vulgaris, v našich vodách stojatých v millionech a billionech přehojný, vystupoval na povrch nebo sestupoval na dno, mění svou váhu specifickou tím, že objem bublin vzdušných, v něm se nalézajících, rozmanitě buď zvětšuje anebo zmenšuje, kteréžto změny nazývá Engelmann, fysiolog, jenž důkladně pozoroval život této arcelly, naprosto účelnými. — Máme-li ve sklenici vody polypa a vložíme-li do vody živého nálevníka, způsobí polyp svými rameny vír, aby nálevníka pohltil. — Sotva že hmyz vyleze z kukly, pohybuje své nohy pravidelně a tak dokonale, jakoby chůze jeho nebyla nic nového. Účelnost, kterou vidíme u zvířat nejmenších, jest ještě patrnější u zvířat větších, na př. u lva, jenž se vrhá na kořist.

O pohybech samoděčných pudových praví Schneider ve svém spise „Der tierische Wille": „Má-li pohyb různým účelům sloužiti a podle toho se měniti, nestačí úprava fysiologická, čiře ústrojná, ale musí se pudy probouzeti, jež jsou přiměřeny okolnostem změněným. Všecky pohyby čiře fysiologické slouží toliko jednomu účelu zcela určitému a jsou vždy tytéž; jejich postup jest vždy stejný. Avšak všecky pohyby psychické mají do sebe tu zvláštnost, že slouží různým účelům a různé vlivy provázejí, že podle různých okolností příslušných se sdružují a se mění. Aby

tak se státi mohlo, musí jisté pudy působiti pohyby účelům odpovídající a určiti jejich kombinace a změny." Všecky pohyby pudové slouží k tomu, aby jedinec a druh byl zachován, a proto jest slušno nazvati je účelnými. Myši polní vykousají zrní nashromážděnému zárodky, aby v zimě jim nerostlo. — Tchoř a káně napadají hady nejedovaté bez rozpaků, ale na zmije, byť je dříve nebyli viděli, útočí velmi opatrně a snaží se jim rozdrtiti hlavy, aby nebyli od nich uštknuti. — Aby čmelák vybral med z květu hledíku, antirrhinum, musí jej dříve otevříti; proto se posadí na dolejší pysk. Avšak u balsaminy prokousá do ostruhatého přívěsku květu díru, která pomáhá mu k medu.

Účelnost pohybů fysiologických uznává Wundt, řka (Grundzüge der physiolog. Psychologie): „Skoro všecky zjevy odrazové mají do sebe ráz účelnosti. Že úpravy ústrojí ústředního, jež se podobají úpravám stroje, sebe regulujícího, působí účelné účinky, o tom nelze pochybovati."

Že i u bylin, jež vesměs postrádají pohybů samoděčných, pohyby fysiologické svědčí o účelnosti, dokazuje, abych uvedl příklad, heliotropismus, kterým bylina se snaží hořejší povrch všech možných listů obraceti ke světlu, jakož i apogeotropismus a circumnutace, kterými bylina ze země vyrůstá. Sem vřaditi nutno také organoplastickou činnost jak bylin, tak živočichů, kterou ústrojí sebe tvoří, sebe zachovává, sebe hojí, sebe rozplozuje. Pozorujme na př. vejce ptačí, které jest dosti pevné, aby vydrželo tlak ptáka líhnoucího. Avšak v pravý čas má skořápka jeho se otevříti, aby na světlo vystoupilo mládě. Proto má mládě ústroj, který slouží k otevření skořápky, tvrdý vápenitý hrbeček, který později ze zobáčku zmizí, když ho není potřebí. Než tento hrbeček by nestačil, kdyby skořápka se nestávala slabší a křehčí, kdyby její vápno zvolna nepřecházelo do nitra vejčího, aby jim se tvořily kosti mláděte. Není-li zde účelnost patrna? Obraťme se k bylinám, u kterých všecko, kořen, kmen, listí atd. účelně jest opatřeno, účelně činno. Zvláštního povšimnutí zasluhuje mucholapka, dionaea muscipula, jejíž listy mají uvnitř na povrchu čepele ostré štětinkovité chlupy a mezi nimi hojnost přisedlých hlavičkovitých a pak hvězdičkovitých žlázek. Usedne-li hmyz, přilákán barvou červenou a vonnou šťávou byliny na čepel listu, podráždí citlivé chlupy tak, že se sevřou obě polovice čepele a že působením žlázek vestřebává se lapený a usmrcený hmyz. Když byl hmyz umrtven, rozevírá se opět list. Jiné byliny, aby chytly hmyz, který by jim sloužil za potravu, sbírají na svých listech vody, ve které hmyz se utopí. Často se byliny přizpůsobují účelně různým

poměrům. Nemá-li jejich lodyha dosti síly, aby celou tíži jejich unesla, jsou tak upraveny, že se okolních předmětů přidrží; což se děje v nižinách. Avšak ve vyšších krajinách postrádají úponků, poněvadž by, vysoko rostouce, příliš trpěly větrem a zimou; na místě úponků mají listy, které širším povrchem větší ochrany bylinám poskytují.

Ze zkušenosti tedy jsme se zevrubně přesvědčili, že svědectví o účelnosti dává jak živočich, tak bylina. Uvažujme nyní vzájemný poměr mezi živočichem a bylinou a sice pouze jednu stránku jeho. Životu živočišnému jest kyslík nevyhnutelně potřebný; od živočicha jest vdýchán, plicemi do krve přiváděn, kde spaluje uhlík a teplo připravuje; takto spojen jsa uhlík s kyslíkem, mění se v kyselinu uhličitou a jest vydychován. Aby se kyselina uhličitá ve vzduchu nehromadila a neškodila živočichu dýchajícímu, k tomu slouží byliny, jež ji ve vzduchu do sebe vjímají a rozloživše ji, upotřebují uhlíku a kyslík vypouštějí. Tato vzájemnost svědectví dává o účelnosti.

Pozorujme dále účelnost u tvorů neústrojných.

Jak učí astronomie, vládne zákon gravitace všemi pohyby soustavy sluneční. Aby však trval a působil, musily se určitým způsobem spojiti okolnosti, a tělesa nebeská musila se jistým způsobem utvořiti a seřaditi; neboť kdyby se tak nebylo stalo, přitažlivost a odpudivost nepůsobily by nynější pravidelnost pohybů. Musela zajisté 1. odstředivá síla oběžnic tak býti odměřena, aby dostředivá síla nebyla ani příliš malá, ani příliš veliká; neboť v prvém případě by oběžnice nebyla sluncem přitahována, v druhém by padla ke slunci. Totéž platí o souputnících. 2. Slunce musí býti právě ve společném ohnisku elliptických drah, kterými se pohybují oběžnice. Totéž platí o souputnících. 3. Oběžnice musí býti od sebe vespolek vzdáleny určitým způsobem, aby do sebe nevrazily. 4. Dráhy oběžnic musí býti takové, aby pohyb jedné nepřekážel pohybu druhé. 5. Vzdálenost oběžnic od slunce nesmí přesahovati meze, ke kterým sahá přitažlivost slunce. Toto vše musilo býti upraveno, aby mohl zákon gravitace vládnouti naší soustavou sluneční. Bez této účelnosti nebyla by naše soustava sluneční vznikla; byla by to směsice neuspořádaná, byl by to chaos.

Tato účelnost není omezena naší soustavou sluneční. Hvězdáři soudí, že soustav slunečních je veliké množství, jež mají společný střed, kolem něhož se dějí pohyby všech soustav. Účelnost, která vládne naší soustavou sluneční, musí vládnouti každou z ostatních soustav a soustavou všech soustav slunečních.

Zákonem a pravidlem všehomíra jest rovnováha sil a pohybů. Zjevy přírodní svědectví dávají o tom, že společně působí síly protivné, jež docházejíce rovnováhy, jsou zjevů příčinou. Tento zákon rovnováhy jenom tehdy má svou platnost, je-li každé síle od počátku míra ustanovena, které překročiti nemůže a která se srovnává s měrou ostatních sil. Toto uspořádání sil přírodních podmíněno jest účelností.

Ze všehomíra přejdeme k zemi. Vzdálenost země od slunce tak jest vyměřena, že paprsky sluneční děje neústrojné a ústrojné vzněcují a že přijímá země paprsky slunečními právě tolik světla, co mizí ustavičným vyzařováním. A tak se stává, že na zemi život ústrojný se může vyvíjeti. Dále sklon ekliptiky k rovníku tak jest vyměřen, že na něm spočívá střídání čtyř počasí ročních, jakož i život ústrojný, bohatost a rozmanitost flory a fauny. Souš a voda jsou tak rozděleny na povrchu zemském, aby flora a fauna se zachovaly a vyvíjely, aby proudy mořskými, od severu k jihu aneb opačně směřujícími, voda teplá se ochlazovala a studená se ohřívala, což ústrojnému životu velice prospívá.

Uvažujme posléze podmínku života vegetativného, prsť, ve které bylina má své kořeny a ze které přijímá svou potravu. Úplně přiměřena jsouc potřebám života vegetativného, svědectví dává o účelnosti přírody. Neboť chová v sobě množství kyseliny uhličité, která jest bylině nevyhnutelně potřebna; jest schopna přijímati, ba i bráti vodu ze vzduchu a podržeti, a to měrou větší, než ostatní živly v zemi se naskytující; černá barva působí, že prsť mnohem více tepla přijímá; také v ní ústrojné látky hnijí a její teplo rozmnožují. Voda pronikajíc prstí nerozpouští, co v prsti se naskytá, kysličník draselnatý, kyselinu křemičitou, fosforovou a čpavek, kterýchžto látek v prsti jest potřebí k životu vegetativnému, ano, voda je přenechává prsti, jsou-li v ní obsaženy.

Z toho všeho vysvítá, že veškera příroda svědectví dává o účelnosti, že pohyby jsou v přírodě veškeré účelosměrné.

Účelosměrnost tvorstva veškerého je tedy dokázána. Zkoumejme nyní způsob, jakým tvorstvo účelosměrnost projevuje.

Větším souborem příčin účinkujících se utvoří jeden účinek důležitý; z přečetných způsobů vývojů, které jsou možny, ten právě jest volen, který k účinku tomu vede; tento vývoj po delší dobu jest zachováván přes všecky překážky blízké; obtíže, které se při tom naskytují, se odklizují způsobem patřičným, daleké prostředky, vývoji příznivé, se zaopatřují; vývoj přihlíží k souladu, trvalosti

a kráse; při vývoji se objevuje, co teprv pro pozdější dobu jest prospěšno; celek, který má teprv vzniknouti, dříve než vznikne, řídí a spravuje části, ze kterých celek sestává; vývoj si tvoří nástroje a poměry, jež jemu slouží. Co řečeno abstraktně, vyložme konkretně.

Účelosměrnost zvláště vyniká u tvorů ústrojných. Neboť kde příčina účinkující něco vytváří, vytvářejí části celek; než, kde vládne účel, vytváří celek části. Celek se stává úlohou, načež se klade otázka: kterak se může uskutečniti? Které a jaké části mohou ten celek učiniti? Celek, který ještě není skutečným, bdí nad vytvořením částí, ze kterých bude teprv celek skutečně sestávati. Proto také části úzce mezi sebou souvisejí, jedna část se odnáší ke druhé. Proto nastanou-li okolnosti neobyčejné, podniká síla organoplastická změnu okolnostem přiměřenou a spolu účelnou. Abych příklad uvedl, uřízneme-li hlemýždi opatrně hlavu, naroste mu hlava nová s částmi hlavě náležejícími. Odejmeme-li raku nohy anebo klepeta, nahradí se mu patřičně. Odumře-li v těle lidském část holeně poraněním, vyvrhne se z něho a utvoří se nová. Příroda si tak vede jako umělec, který podle vzoru vytváří dílo a směřuje k tomu, co má teprve vzniknouti. Chodíme, vidíme, mluvíme nejen proto, že máme nohy, oči, mluvidla, jako šilhavý proto šilhá, že svaly oční jsou v nepořádku, ale také proto máme nohy, oči, mluvidla, abychom jimi chodili, viděli, mluvili. Příroda upravila ústroje pro potřebu budoucí, aniž jest užívání ústrojů toliko následkem jejich jsoucnosti. Nejrůznější části ústrojí co nejdokonaleji odpovídají životu ústrojencovu, žádný ústroj nepřekáží druhému, doplňují se vzájemně k účinku jednotnému, žádná část není neupotřebena. Poněvadž bytost ústrojná nemá ústroje zbytečného, poněvadž bytosti ústrojné neschází ústroj, který jest vyžadován způsobem jejího života, poněvadž všecky ústroje nejrozmanitější mezi sebou se shodují a jistému způsobu života zcela určitého přináležejí: upravují se ústroje podle způsobu života, který má býti veden, ne tento podle oněch. Co zde řečeno, platí jak o živočiších, tak i o bylinách.

Z přírodozpytců, kteří uznávají tento způsob, jakým tvorstvo projevuje účelosměrnost ve přírodě, budiž jmenován von Bär, jenž ve svém spise „Studien" toto praví: „Kterak jest možno neznamenati, že všecky tvorby organické se vztahují k potřebě budoucí, že podle toho se spravují, co teprv má se státi? Takový poměr nazývají filosofové causa finalis, příčina, která jest na konci čili u cíle... Látky vejčí nenáhle se připravují k vytvoření

ústrojů, tak že možno říci, že vývoj takovým postupem se ubírá, jakoby ve vejci seděl vědomý a rozumný stavitel, který nejen látek, jež nalézá, ale také přídavků, jež dostává, moudře užívá, aby z toho všeho utvořil zárodek... Život pokračující není, jak patrno, nic jiného, než pokračující účelosměrné přetvořování sebe samého, a zákony tohoto přetvořování jsou přiměřeny zevnějším poměrům přírody... Kdyby tvoření oka dělo se ne účelosměrně, musily by podobné tvorby se vyskytovati na témž těle v různých formách. Avšak u každého obratlovce jsou vždy jenom dvě oči a vždy na hlavě. Průhledné ústroje bezúčelné nevyskytují se u žádného obratlovce . . . Všeobecná povaha postupu životního záleží v účelosměrnosti."

Též u bytostí neústrojných vyskytuje se účelosměrnost, ač ne tak patrně, jako u ústrojných, poněvadž při oněch není jedinečnost tak ostře označena jako při těchto. Účelosměrnost jejich poznáme, když uvážíme, že podle zákonů zcela určitých působí.

Bytosti neústrojné podmiňují sebe vespolek, působíce podle své přirozenosti; přitahují a odpuzují, poněvadž bytuje něco jiného, co jest přitahováno a odpuzováno. Vztahují se k sobě vespolek a ustavičnou činností působí zjevy, ve kterých se zakládá pořádek světa. Tu jest patrna účelosměrnost jejich.

Uvažujme tuto zákonitost v jednotlivých stránkách. Podobajíce se ústrojencům řadí se k sobě bytosti neústrojné ve tvarech zcela určitých, ve hlatích; některé z nich podobají se tvarům rostlinným, na př. květy ledové a zinkové. Zkomolené hlati obnovují svůj tvar původní, jak jest jenom možno. Rozpínavost plynů roste, čím menší prostor zaujímají, a to podle jistého zákona. Při světle pohybuje se aether kmity příčnými podle mathematických poměrů přesně určitých. Hmotě važitelné slouží poměry nevažitelného aetheru pohybovaného k tomu, aby se tělesa mezi sebou přitahovala a odpuzovala, aby se otáčelo jedno těleso kolem druhého rychlostí, která jest v obráceném poměru ke čtverci vzdálenosti. Sloučeniny nerostů spočívají na určitém pravidle číselném. Hmoty sebe hledají a uchvacují, rozlučují a odpuzují sebe ne neurčitě, nýbrž podle jistých poměrů zcela určitých a tvoří tělesa povždy určitá. Vlastnosti prvků jsou takové, že v poměrech zcela určitých k sobě se blíží a vzájemnou změnou že na sebe vespolek působí. Důvod této určitosti záleží v účelnosti; neboť, poněvadž tělesa mají způsobiti tento neb onen účinek, proto mají tuto neb určitou činnost.

Dává tedy veškera příroda svědectví o účelnosti a účelosměrnosti.

Proti tomu svědectví se činí některé námitky:

1. Kdo usuzuje účelnost v přírodě, užívá úsudku analogického, poněvadž z účelnosti děl právě lidských soudí na účelnost děl přírodních. Než, úsudek analogický jest pouze ku pravdě podoben. Proto nelze o účelnosti v přírodě nic jistého říci. Tak čteme ve spise Langeově „Geschichte des Materialismus."

Avšak pozorujeme-li díla lidská, shledáváme, že každé dílo lidské pravidelné, spořádané a souladné jest nevyhnutelně podmíněno účelností, a že, kde není účelnosti, není takového díla, že bezúčelnost a protiúčelnost není příčinou pravidelnosti, spořádanosti, souladu, a také rozumem uznáváme tento nutný svazek, který vyplývá jak z pojmu pravidelnosti, uspořádanosti a souladu, tak z pojmu účelnosti. Odtud vzniká všeobecné pravidlo: Kde pravidelnost, uspořádanost a soulad, tam účelnost příčinou. Toto všeobecné pravidlo majíce na zřeteli soudíme: Díla přírody pravidelná, uspořádaná a souladná mají účelnost příčinou nevyhnutelnou. Není tedy tento závěr analogický, ku pravdě podobný, ale vývodný, jistotný. A zajisté předpokládají-li díla právě lidská účelnost nevyhnutelně, nemohou nepředpokládati ji díla přírodní, jelikož díla lidská předpokládají díla přírodní, která svou pravidelností, uspořádaností a souladem převyšují díla lidská. Kterak by mohla býti díla lidská účelnými, kdyby nebyla jimi díla přírodní, s kterými ona úzce souvisejí? Že účelnost řídí život lidský, který mocně, často a hluboce zasahuje do dějů přírodních, učí zkušenost. Kterak by mohl účelností řízen býti život člověka, jenž, pokud má tělo, náleží k přírodě, a kterak by mohl život lidský zasahovati do dějů přírodních, kdyby nevládla účelnost přírodou?

2. Známe toliko nepatrnou část tohoto světa; proto mluviti můžeme o účelnosti této části, ale ne o účelnosti celého světa. Tak píše na př. Schulze ve své filosofii vědy přírodní.

Avšak přírodozpytec nezná všecky lvy a přece s jistotou soudí o přirozenosti lva vůbec; nezná všecky ssavce, a přece s jistotou soudí o přirozenosti ssavců vůbec atd. Podobně užiti lze o účelnosti celé přírody jistotného důkazu neúplně návodného, jenž takto se vede: Jistá vlastnost, kterou shledávám u několika jedinců jistého druhu, úzce souvisí se specifickou přirozeností jistého druhu, musí se vyskytovati u všech jedinců k tomu druhu náležejících; tedy ta vlastnost nutně náležeti musí všem ostatním je-

dincům, kteří nejsou prozkoumáni. Anebo: Jistý výjev, který jako účinek vyplývá z příčiny přirozené ve všech případech, které pozorovati mohu, trvale a stejně souvisí se specifickou přirozeností té příčiny; každý však výjev, který trvale a stejně souvisí se specifickou přirozeností příčiny, jest účinkem této příčiny; proto i ve všech ostatních případech, jež nepozoruji anebo pozorovati nemohu, vyplývati musí takový zjev z činnosti té příčiny přirozené, kdykoli tato svou přirozenost specifickou projevuje. Opírá se tedy důkaz neúplně návodný o tyto dvě zásady: k stejnému důvodu náleží stejný následek, a stejné příčiny přirozené, podle své přirozenosti účinkující, týmiž účinky jsou provázeny. Tyto zásady obecně nutné a samozřejmě jisté udílejí důkazům z neúplného návodu ráz obecné nutnosti a jistoty.

3. Ve světě jsou zla metafysická, fysická a mravní; avšak zlo odporuje účelnosti. Proto nevládne světem účelnost.

Avšak není zla metafysického, za které se považuje konečnost a omezenost tvorů, poněvadž přirozenost tvorů v tom právě záleží, že mají dokonalost konečnou, omezenou, že jsou dobra toliko účastnými, že jsou vztažně dobrými, ne naprosto, a poněvadž, má-li býti věc dobrou, není potřebí, aby dobrou byla naprosto, ale postačí vztažně býti dobrou. Zlo fysické jest následkem zla mravního, poněvadž příroda, z počátku dobrá, když jí člověk zle užil, aby se dopustil zla mravního, se pokazila, aby člověka potrestala a napravila; kromě toho je zlo fysické zlem vztažným, jelikož vede nepřímo a prostředně k dobrému fysickému. Pravým zlem jest zlo mravní, hřích; které však nebytuje samo o sobě, ale na dobru, a majíc původ svůj v nezřízeném užívání vůle o sobě dobré, jehož se dopustil člověk, je toliko dopuštěno a tak řízeno, že přispívá k dobrému. Zlo tedy nepřekáží nazývati svět účelným.

4. V přírodě jsou mnohé věci bezúčelné, i ba protiúčelné, ze kterých souditi nutno, že není v přírodě účelnosti.

Avšak je sice mnohá věc v jedné příčině užitečnou, v jiné škodlivou. Než, nezapomeňme, že žádný tvor, poněvadž je tvorem, bytostí konečnou, omezenou, nemá všecky dokonalosti, že jeho dokonalosti nejsou na stupni nejvyšším, že škodlivost jeho jest případná, ne podstatná, že i škodlivost vede k cíli dobrému. Také se zdá mnohá věc býti bezúčelnou, protiúčelnou, poněvadž neznáme všech cílů tvorům vytknutých. Čím však dále vědy přírodní pokračují, tím větší vědomosti nabýváme o účelnosti;

cíle, jichž neznali naši předkové, známe my, a cíle, jichž neznáme my, poznají naši potomci. Kromě toho zkoumajíce účelnost jednotlivých tvorů mějme na zřeteli také celek, poněvadž tvor jednotlivý není toliko pro sebe, ale také pro celek; také slouží tvor méně dokonalý dokonalejšímu. Tak-li pozorujeme tvorstvo, bezúčelnost a protiúčelnost zamítneme.

Slyšme příklady:

Filosof Schopenhauer praví: Proč jest voda mořská slanou? Snad proto, aby jí člověk nemohl píti, aby zahynul žízní?

Avšak voda mořská jest slaná z těchto příčin účelných: 1. Sůl v moři obsažená činí vodu mořskou poměrně těžší, než jest voda sladká, tak že moře větší břemena nésti může. 2. Voda mořská nemůže se tak rychle vypařovati a tak snadno mrznouti jako voda říční. 3. Látky organické ve vodě slané tak snadno nehnijí jako ve vodě sladké. 4. S parou přichází sůl do vzduchu k velikému prospěchu bytostí ústrojných; umělým vypařováním vody mořské nabývá člověk soli. 5. Koupati se v mořské vodě slané jest člověku velmi prospěšno. A konečně 6. zahynouti nemusí člověk žízní na moři, jelikož maje rozum nebezpečí tomu se může vyhnouti a také se vyhýbá.

Lange, dějepisec materialismu, a Schneider, žák Häckelův, píší: Přemnoho zárodků životních zahyne, aniž se z nich vyvinou živokové; nelze tedy pochopiti, za jakým účelem vznikly.

Avšak zárodky životní proto nevzcházejí všecky, 1. aby poskytovaly potravy zvířatům a lidem, 2. aby hnijíce přispívaly ke tvoření prsti, 3. aby se nerozšířili živokové přílišně a sobě vespolek nepřipravovali záhubu.

Voltaire tvrdí: Je-li účelnost pravdivým názorem světa, musíme říci, že vznikl nos proto, aby na něm člověk nosil brejle. To však tvrditi jest směšno.

Avšak rozeznávati sluší účelnost hlavní, prvotní od vedlejší, následné. Hlavní účelnost nosu záleží v tom, že tak jest upraven, aby sloužil čichu za čidlo, vedlejší v tom, že na něm spočívati mohou brejle. Má-li dílo lidské kromě cíle hlavního také vedlejší, proč bychom totéž nemohli říci o díle přírodním? Nejapný jest tedy posměch, kterým Voltaire zavrhuje účelnost.

5. Pořádek ve přírodě jest působen všeobecným bojem o život; není tedy potřebí hledati ve přírodě účelnost. Tak volají darwinovci.

Avšak boj působí sám sebou spíše nepořádek, než pořádek; pročež, je-li boj, z něhož vychází pořádek, musí

býti tvorové bojující tak řízeni a spravováni, aby nesčíslné síly mezi sebou bojující a živly nepřátelské svorně se snášely a k společnému konci a to překrásnému přispívaly. A v tom záleží účelnost. Ostatně nazývá se působnost tvorů vespolná nesprávně bojem; pravým bojem utkávají se lidé a sami sobě jej připravují, zle užívajíce své vůle a vinu na sebe uvalujíce. Takového boje není u zvířat.

Vydávají tedy díla přírody neklamné a jistotné svědectví o účelnosti.

6. Kdo zavrhuje účelosměrnost ve přírodě, musí účinky účelozvěstné, jež se těší z pravidelnosti, uspořádanosti, souladu, nazvati nahodilými. Avšak náhoda ni jedna ni tisíce jich nejsou prvotí pořádající, která by atomy tak spojovala, že by vznikala tělesa přerozmanitá v souladném celku. Pravidelnost a náhoda se mezi sebou vylučují. Náhodou vzniká výjimka, která od pravidla se liší. Proto nazývá Demokrit náhodu výmluvou nevědomosti. A Cicero náhodu odsuzuje řka: „Jestliže nahodilým spojením atomů tento vesmír vzniknouti mohl, proč nemůže nyní pouhá náhoda učiniti chrám, dům, město, což jest mnohem snadnější než učiniti vesmír?" Podobně lze říci: Hoďme do sudu množství písmen a otáčejme jím tak, aby otvorem vypadlo vždy jedno písmeno; zdaž náhodou písmena vypadnou tak, aby vznikla Iliada?

A kdy asi by mohla náhoda učiniti nějaké určité dílo přírodní? Kolik náhod by k tomu asi bylo potřebí? Vložme do nádoby 64 kamínky, z nichž po 8 mají tutéž barvu. Měli bychom kamínky v takovém pořádku vytáhnouti, že by se vždy po 8 objevilo téže barvy přímo za sebou, budiž postupnost jednotlivých barev jakákoli. Bez účelosměrnosti, pouhou náhodou by se tak státi mohlo, kdybychom učinili 312290 septilionů pokusů. Tak malá jest pravděpodobnost. A nyní uvažme podivuhodnou sdruženost, komplikaci, jaká se jeví na nejjednodušších ústrojech, jaká se vždy opakuje pravidelně; uvažme, jak nesčíslně možny jsou kombinace, kterým podrobeny jsou nesčíslné částečky hmoty; uvažme, jak stará jest již naše země, příbytek ústrojenců. Tu nelze neříci: Pro pouhou náhodu rovná se pravděpodobnost nicce.

Zavrhneme tedy úplně náhodu? Zkoumejme blíže, co jest náhoda.

Náhoda jest účinek, jenž se stal mimo pořádek ustanovený anebo mimo úmysl příčiny účinlivé: narodí se dítě, mající na jedné ruce šest prstů; kdo kope základy domu, nalezne poklad. Minou-li se s cílem příčiny nutné, nastala náhoda ve smyslu užším: náhodou spadla se střechy taška, když jsem šel kolem domu; pakli příčiny svobodné, mlu-

víme o štěstí anebo neštěstí: byl jsem tak šťasten, že jsem, jda přítele navštívit, na ulici nalezl zlatý prsten anebo tak jsem nešťastně vykročil, že jsem si nohu vyvrtl.

O náhodě mluviti můžeme, máme-li na zřeteli toliko příčiny druhotní, na př. dítky jedné rodiny, a ne spolu příčinu prvotní, která druhotní řídí a spravuje, na př. otce rodiny. Neboť druhotní příčině nejen nutné, ale i svobodné brániti může příčina jiná, aby nenásledoval účinek, který očekávati lze podle pořádku příčině jednotlivé předepsaného anebo podle úmyslu jednotlivého člověka, nebo jednotlivé společnosti lidské (šťastnou náhodou vyhrálo vojsko, nešťastnou prohrálo), a to z té příčiny, poněvadž příčiny druhotní nejsou prostě obecny ani neomezeny. Avšak máme-li na zřeteli příčinu prostě první, která stojí nade všemi druhotními: náhodu zamítnouti jest nutno. Neboť žádný účinek nemůže se vymknouti ze svazku, kterým všecky příčiny druhotní mezi sebou souvisejí, podrobeny jsouce jedné příčině nejvyšší, prostě obecné a neomezené, která je řídí. Pročež při prvním pohledu zdá se býti něco nahodilým; ale před zrakem bystřejším, kterého věda vyžaduje, mizí náhoda.

Tedy náhodou nelze vysvětliti pravidelnost, uspořádanost a soulad, ze kterých se těší díla přírodní a jež podávají svědectví o účelnosti. Díla přírody jsou účelná.

IV. Má-li účelnost přírody princip čili prvoť sobě zvláštní?

Podle zásady o dostatečném důvodu musí míti účelnost prvoť sobě přiměřenou. Za takovou prvoť pokládají mnozí čirý mechanismus, jediné působení mechanických sil přírodních, lučebních a fysikálních, působení slepě nutné a nazývají účelnost, v pravidelnosti, uspořádanosti a souladu se jevící, toliko účinkem nevyhnutelně a slepě od mechanických příčin účinlivých působeným. O jednotlivých případech pořádku mluví mnozí takto: Pták nemá křídel, by vzduchem mohl létati, ale poněvadž příčinami pouze mechanickými křídla mu narostla, proto vzduchem létá; oko nenabylo své úpravy proto, aby sloužilo k vidění, ale poněvadž své úpravy nabylo příčinami pouze mechanickými, proto jediné slouží k vidění.

Avšak toto mínění čiře mechanické lze vyvrátiti tím, co jeho stoupenci předpokládají.

1. Stoupenci naprostého mechanismu považují nesčíslné množství atomů za prahmotu světovou. Aby tedy v nich prokazovaly činnost svou přírodní síly čiře mechanické,

jimiž jedinými chtějí vyložiti pořádek tohoto světa, musily se dříve utvořiti jisté skupiny atomů; tyto se utvořiti nemohly na počátku, leč bez působení sil, poněvadž jejich působení jisté skupiny atomů předpokládá, tedy čirou náhodou, o které jsme se přesvědčili, že nestačí, aby utvořila jisté skupiny atomů. Musí tedy býti ještě jiná prvoť kromě sil čiře mechanických.

2. Slepá nutnost sil přírodních nestačí, aby utvořila pořádek světový. Neboť měl-li pořádek světový vzniknouti, nejen nesměly se síly přírodní mezi sebou rušiti, ale také musily mezi sebou souladně působiti; každá tedy síla musila jistým směrem se ubírati, který se srovnával se směrem ostatních sil. Avšak poněvadž silám přírodním samým o sobě jest lhostejno, kterým směrem se berou, musil jim ten směr býti uložen od příčiny nad nimi bytující. Tedy slepou nutností sil přírodních, bez zvláštní prvotě účelnosti nelze vyložiti pořádek světový.

3. Naprostý mechanismus učí, že síly působí podle jistých zákonů. Avšak odkud jsou tyto zákony? Síly samy si je nedaly aniž jich mají od hmoty, na kterou síly působiti mají podle zákonů; spíše silám uloženy jsou od příčiny, která jest nad silami. A co činí zákon? Určuje činnost síly a uděluje jí určitý směr, kterým by síla prokazovala činnost; což se nemůže státi bez cíle, k němuž zákonem činnost jest vedena.

Proto nedůsledně zamítají stoupenci čirého mechanismu zvláštní prvoť účelnosti, mluví-li o atomech, silách a zákonech.

Tomuto názoru čiře mechanickému oddáni jsou darwinovci, kteří vykládají vznik druhů nynějších změnami prvotního tvaru, jež podmíněny jsou toliko příčinami mechanickými. Zde vyvrátíme pouze odpor darwinovců proti zvláštní prvotní účelnosti.

1. Darwinovcům nedaří se bez zvláštní prvotě účelnosti dokázati vznik druhů nynějších pouhými příčinami mechanickými, poněvadž v soustavě Darwinově má velikou úlohu náhoda, o které jsme se přesvědčili, že není důvodem pravým, vědeckým, ba nesmírné množství náhod. Děje se zajisté, jak učí Darwin, toliko náhodou, že někteří jedincové, ani se přizpůsobují k zevnějším poměrům anebo jisté ústrojí cvičí, podnikají užitečnou změnu prvotního tvaru. Tato náhoda musí býti nutnou, poněvadž Darwin zamítá zvláštní prvoť účelnosti, která je spojena se svobodou. Avšak náhoda s nutností se nesrovnává. Než, je-li přece náhoda nutnou, nemohli jenom někteří jedincové podniknouti užitečnou změnu prvotního tvaru; musilo tak se díti při všech.

A co platí o změně prvotního tvaru, platiti musí o všech změnách následujících. Dále, poněvadž změny podle Darwina se musí hromaditi v počtu nesmírném, aby vzniknouti mohl jistý druh, od jiných druhů přísně se lišící, musilo býti šťastných náhod se shodujících a setkávajících nesmírné množství. Tedy veškerý darwinský vývoj druhů nyní pravidelných záleží v nesmírném množství náhod, které pokládají všichni lidé v obecném životě za odchylky od pravidla. Avšak rozum připustiti nemůže, aby pravidelnost vznikla z nepravidelnosti.

2. Darwinovci zamítajíce zvláštní prvoť účelnosti, mlčky ji připouštějí. Tím, že se setká a shoduje nesčíslné množství odchylek nahodilých, vzniká prý druh. Avšak zda se mohou tyto nahodilé odchylky setkávati a shodovati, nepůsobí-li ustavičně nějaká příčina, aby změny se setkávaly a shodovaly? Či to snad opět dokáže náhoda, o jejíž nicotě vědecké jsme se přesvědčili? Dále zkušenost učí, že odchylky mizejí skoro pravidelně v následujícím pokolení. Proč tedy a kterak se dostavily vždy právě takové podmínky, které zabezpečovaly to, čeho odchylkou bylo dosaženo? Jak se stalo, že při slepém a nutném pohybu hmoty vždy se naskytly okolnosti, jež působily změny a odchylky prospěšné? Jak se stalo, že příznivé změny vždy dědičně přecházely s jednoho jedince na druhého, když děj rozplozovací, podle Darwina čiře mechanický, nikterak s takovým děděním nesouvisí? Či se to opět děje náhodou, proutkem kouzelným? Jenom zvláštní prvotí účelnosti mohou darwinovci tyto záhady řešiti.

3. Změny prý se dály pramalinké, hromadily se prý nesčíslně po milliony let, aby vznikl nynější druh, či spíše poněvadž darwinovci zamítají zvláštní prvoť účelnosti, dříve než vznikl nynější druh. Než, kterak tyto pramalinké změny v době millionů let se hromadící mohly býti jistým jedincům prospěšny v darwinském zápase o život? K čemu sloužilo jedinci, nebezpečím ohroženému anebo potravu hledajícímu, oko teprv vznikající, ještě ne hotové, jež vývoje dlouhého, v nesčíslných pokoleních trvajícího potřebovalo, aby jedinec jím po prvé spatřiti mohl nepřítele anebo potravu? Takových otázek jest mnoho. Takoví jedinci dříve byli by zahynuli; nebyla by se ani utvořiti mohla říše nynějších druhů bytostí ústrojných. Podobně souditi musíme o instinktu, vykládá-li se jeho vznik darwinsky; instinkt nehotový, kousek instinktu jedinci neprospívá nikterak k zachování.

Nestačí tedy výklad čiře mechanický. Kromě sil mechanických musí býti nějaká prvoť účelnosti, která by jimi vládla a k cíli je vedla.

V. Je-li zvláštní prvoť účelnosti pouze myšlená?

Čtvrtá zásada logická samozřejmá zní: O žádné bytosti nemysli bez důvodu dostatečného, že skutečně jest, že jistou bytnost určitou má. (Zásada o dostatečném důvodu.) Této zásadě logické odpovídá zásada ontologická: Každá bytost má pro svou jsoucnost skutečnou, jakož i pro svou bytnost skutečnou dostatečný důvod skutečný. Podle zásady logické soudíme: Účelozvěstnost a účelosměrnost má prvoť sobě přiměřenou; podle zásady ontologické: tato prvoť jest skutečná. Jestliže účinky jsou skutečny, musí také jejich příčina býti skutečná; proto, poněvadž jsou díla ve přírodě účelná skutečnými, jest i jejich prvoť skutečnou.

Avšak proti tomu závěru se vzpírá Kant. Uznává sice ve přírodě účelnost a to nejen vztažnou, skrze kterou jedna věc prospívá druhé, ale také vnitřní, skrze kterou všecky části věci jak ve své jsoucnosti, tak ve své bytnosti jsou možny skrze svůj vztah k celku a proto určeny jsou skrze ideu celku; uznává sice účelnost, skrze kterou bytosti přírodní sebe samy utvářejí a proto za příčinu a účinek sebe samých mohou býti považovány, a síly tvořivé kromě mechanických. Než takové uvažování přírody nazývá Kant toliko naší potřebou, pokud prý naše síla čili schopnost soudná (Urtheilskraft) je tak upravena, aby rozmanitost naší zkušenosti přivedla v jednotu, aby sama ze sebe ideu účelu přenesla do přírody; proto prý není objektivná skutečnost účelu zaručena, jelikož nutným myšlenkám našim nemusí odpovídati věci skutečné. Účelnost prý nesmíme přivlastňovati dílům přírodním samým, jelikož jest účelnost pojmem apriorickým, jenž má svůj původ jediné v naší síle soudné. Proto soudíme podle Kanta, není prvoť regulativná, která naše názory o světě upravuje, ale nikoli konstitutivná, kterou by svět sám byl sestaven.

Než, Kantův názor o prvoti účelnosti jest mylný, jelikož spočívá na nepravdivé jeho kritice o poznání lidském. Není pravda, co praví Kant o poznání lidském: Člověk prý věděti může pouze o zjevech věcí smyslem chápaných a sice pouze to, co jim sám udílí, tiskna zkušenost smyslem zjednanou do prázdných forem, jež v něm před zkušeností jsou pohotově.

VI. Je-li zvláštní prvoť účelnosti skutečná jedna či dvojí?

Mnozí mluví pouze o jedné prvoti; jedni z nich ji hledají ve věcech přírodních, jiní mimo věci tyto.

a) Je-li bytost přírodní jedinou prvotí účelnosti, musí míti rozum a svobodnou vůli, poněvadž obou těchto mohutností vyžaduje pojem účelnosti, na počátku od nás podaný, anebo aspoň mohutnost poznávací a snaživou, které od rozumu a svobodné vůle se různí toliko stupněm. A poněvadž mohutnost poznávací a snaživá příslušejí duši, musí míti každý tvor přírodní duši; rozdíl pak mezi duší lidskou a duší každého jiného tvora, jakož i mezi duší zvířecí a bylinnou, mezi duší bytosti ústrojné a duší bytosti neústrojné musí býti toliko stupňový. Tento psychismus čili hylozoismus hlásají na př. Leibnitz, Lotze, Nägeli, Zöllner, Du Prel.

Avšak duše přísluší toliko člověku a zvířeti a sice člověku duše, která má povahu duchovou, která myslí a chce a jest nesmrtelná, zvířeti duše smyslná, která smyslně poznává a smyslně se snaží, která jsouc pohřížena do hmoty, smrtí zaniká; bylině přísluší prvoť života pouze vegetativného; bytosti neživé, nerostu, přísluší podstatná forma, skrze kterou náleží bytost neústrojná od bytosti ústrojné, živé, podstatně se lišící, jistému druhu. Tohoto rozdílu podstatného mezi člověkem, zvířetem, bylinou a nerostem šetřiti káže nám věda na základě zkušenosti logicky uvažující. Právem tedy kárá Nägeliho, psychistu čili hylozoistu, Virchow, řka o něm, že učinil psychismus krok, který nutno považovati za velmi nebezpečný a zkušeností neodůvodněný.

A pak není-li člověk ze všech tvorů viditelných nejdokonalejší, který, pokud má tělo, náleží ku přírodě, pokud má duši povahy duchové, jest nad přírodu povznesen, své účelnosti jedinou prvotí, kterak to lze říci o tvorech přírodních? A že není člověk své účelnosti jedinou prvotí, prvotí nejvyšší, dokazuje psychologie.

Posléze nejsou-li jednotliví tvorové jedinou prvotí své účelnosti, není ani příroda, t. j. souhrn všech tvorů přírodních, jedinou prvotí účelnosti své všeobecné.

Ani totožníme-li pantheisticky přírodu s božstvím, z něhož prý se vyroňuje svět, anebo jež se ve světě vtěluje, nebo se vyvinujíc světem se stává, nejsou tvorové jedinou prvotí účelnosti. Neboť pantheismus odporuje zkušenosti, a logice, odporuje pojmu o božství a světě. Nebudeme tedy souhlasiti ani se Schellingem, ani s Hegelem.

b) Jiní pokládají Boha za jedinou a zevnější prvoť účelnosti v přírodě. Dle Leibnize předurčil Bůh harmonii monad. Dle Ulriciho vtiskuje přímo Bůh skrze sebe sama zevně v jednotlivých případech příčinám účinlivým, mechanickým, směr účelný. O. Flügel praví (Die Probleme der Philosophie):

„Uvažujeme-li přírodu podle atomistiky, tvrdíme-li, že působnost atomů vespolná jest naprosto slepá a přísně zákony řízená a že každý jednotlivý atom jest bytost jednoduchá, postrádající původního množství vniterného, původních vniterných vztahů anebo pudů: dospějeme methodou přírodozpytnou k prvoti od přírody rozdílné, sebevědomé, k prvoti účelnosti; z té příčiny pokládá Herbart víru ve stvořitelskou intelligenci za oprávněnou".

Tento názor o prvoti účelnosti jest nepravdiv. Neboť 1. prvotí činnosti, kterou prokazuje každý tvor, jest přirozenost, která věcně se neliší od bytnosti jeho. Avšak činnost každého tvora jest podstatně účelná. Proto musí býti také bytnost každého tvora prvotí účelnosti. 2. Ve vědě panuje zásada: Zjevy přivlastňovati sluší věcem, na kterých je shledáváme, pokud nás nenutí důležité důvody, hledati příčiny jejich jinde. Avšak který důvod by nás nutil příčinu, proč zvíře a bylina své ústrojí souladem krásným rozvinuje, bezprostředně hledati ne ve zvířeti a bylině, ale v Bohu? Udělil snad Bůh nejmenším částečkám hmotným pohyb tak, jako střelec kouli? 3. Pohybem, který Bůh zevně udělil věcem přírodním, nelze vysvětliti účelnost. Neboť tento pohyb nemůže tvorům uděliti účelosměrnost, skrze kterou tvorové po jistou míru porušení svého ústrojí účelně odkliditi a sebe obnoviti se snaží. 4. Pohyb udělený předpokládá ve tvoru podstatnou jakost, kterou jest pohyb určován. 5. Bůh projevuje svou všemohoucnost a moudrost lépe, když tvory upraví tak, aby od něho stvořeni, zachováváni a řízeni, sami ze sebe činnost účelnou prokazovali, než když by na ně sám bezprostředně a zjevně působil, jako člověk, který za hodinami stojí a stále rafijemi pohybuje, aby naznačovaly čas.

Není tedy ani příroda samojediná ani Bůh samojediný prvotí účelnosti ve přírodě. Ale jsou dvě prvotě: tvor jest prvotí vniternou čili nejbližší, Bůh prvotí zevnější čili vzdálenou.

VII. Jakou jest prvoť účelnosti vnitřní čili nejbližší?

Účelná činnost bytosti přírodní jest podle zásady příčinnosti (kde účinek, tam příčina; jaký účinek, taková příčina) podmíněna schopností, mohutností, silou a sice právě takovou, aby skrze ni bytost přírodní účelnou činnost prokazovala. Tato síla, skrze kterou bytost přírodní směřuje k cíli, se nazývá snaživost; její předmět, cíl, se zove dobrem, jehož nabytím snaživost jest ukájena. Snaživost jako síla předpokládá podmět, k němuž by lnula,

podstatu. Jsou však v bytosti přírodní dvě části podstatné: hmota prvá a údoba podstatná, část určitelná a část určující, které spolu činí hmotu druhou čili těleso, bytost určenou. Snaživost jako síla určitá, jako příčina, která činnost určuje, musí podmětem míti těleso, pokud sestává z údoby čili formy podstatné, části těleso určující. Mechanická síla, poněvadž určena býti musí snaživostí, která jí užívá jako prostředku, přísluší bytosti přírodní, pokud sestává ze hmoty prvé, části určitelné. A jako hmota prvá a údoba podstatná tvoří jednu bytost přírodní jednotnou, tak vychází od snaživosti a síly mechanické jedna činnost jednotná, ve které účelnost a mechanismus souladně spojeny jsou.

Seznejme blíže snaživost a její podmět. Také tu, jako jsme na počátku činnost účelnou zkoumajíce vyšli od člověka, přihlížeti budeme nejprve ke snaživosti lidské a jejímu podmětu. A učiniti tak můžeme, poněvadž člověk jako člověk, rozumem a svobodnou vůlí obdařený, jest sice nad přírodu povznesen, ale jako živočich s přírodou souvisí.

a) Člověk prokazuje tři činnosti účelné, vespolek spojené a jeden celek souladný tvořící: nadsmyslnou čili rozumovou, smyslnou čili živočišnou, vegetativnou čili rostlinnou. První přísluší člověku jako člověku a jest prokazována snaživostí nadsmyslnou, rozumovou či svobodnou vůlí, majíc podmínkou poznání rozumem prokazované a majíc předmětem slušné dobro mravní; druhá jest člověku společna se zvířaty a jest prokazována snaživostí smyslnou či živočišnou, majíc podmínkou poznání smyslem prokazované a majíc předmětem dobro rozkošné; třetí jest člověku společna s rostlinami a jest prokazována snaživostí přirozenou, postrádajíc všelikého poznání a majíc předmětem zachování sebe a druhu. Snaživost prvá a druhá se nazývají probuzené (totiž poznáním), jež tvory přímo k činnosti probuzují, třetí však nejbližším základem má přirozenost bytosti a proto se zove přirozenou.

Prvotí těchto tří činností a snaživostí, mezi sebou různých, jest duše lidská, a sice pro snaživost prvou, pokud má povahu duchovou, pro druhou a třetí, pokud jest spojena s tělem v jednu prvoť; pro snaživost prvou jest duše lidská prvotí formálnou čili údobnou, pro druhou a třetí virtuálnou.

Snaživost prvá potřebuje poznání rozumového jako podmínky, založena však sama není v poznání, nýbrž ve snaživosti přirozené. Podle své přirozenosti musí člověk mravní dobro schvalovati a mravní zlo odsuzovati; podle své přirozenosti cítí se povinným mravního dobra dosíci a mravního zla se varovati, a nuceným, hledati svou bla-

ženost. Této snaživosti podmětem je tentýž člověk jedinečný, který jest podmětem snaživosti probuzené. Mechanické provedení toho, k čemu směřuje snaživost probuzená, má sice nejbližším důvodem mechanické příčiny účinlivé, ale posledním přiměřeným důvodem jeho jest určitý účel na základě snaživosti přirozené svobodně umíněný. Tedy od přirozenosti lidské vychází účelnost rozumová a mechanismus.

b) Snaživost druhá, smyslná či živočišná, jeví se v životě instinktovém a přísluší vlastně zvířeti jako zvířeti. Zkušenost o zvířatech spojená se zkušeností, kterou máme o člověku, pokud jest živočichem, nám snaživost smyslnou blíže vyloží.

Umělost zvířat instinktová porovnati se může s umělostí lidskou, která, když je rozumem a svobodnou vůlí osvojena a když delším cvikem jest zjednána jistá organická úprava, jež nahraditi může skutečné užívání rozumu, se prokazuje ze zvyku, ač rozum nepůsobí. Taková úprava organická jest u zvířete hotova a založena v přirozenosti. Dále v životě jak lidském, tak zvířecím bezděky druží se k jistým zkušenostem jisté představy, které pamatovány a vybaveny podnět dávají příslušným činům instinktovým. Aniž jest vždy představ pamatovaných a vybavených potřebí, aby podnět daly činům instinktovým, postačí velmi často skutečné uznamenání zevnějších předmětů, které se děje buď zdáli anebo dotykem. Posléze pouhým pociťováním vnitřních stavů subjektivných stává se, že pudy se probouzejí a účelnou činnost vzněcují.

Činy zvířat instinktové nelze vyložiti vrozenými ideami čili vzory, podle kterých na př. ptáci dělají hnízda, poněvadž takových není ani u lidí ani u zvířat. Nelze vyložiti neuvědoměným viděním jasným, kterým prý veverka vidí, ve které skořápce jest jádro a ve které nikoli, poněvadž veverka pocitem svalovým shledává ořech prázdný příliš lehkým a proto jej neotvírá. Aniž mají činy zvířat instinktové svůj důvod v rozumu, poněvadž zvířata rozumu nemají. Bývá zajisté účel, kterým činové zvířat řízeni jsou, takový, že jej zvířata, i kdyby měla rozumu, poznati nemohou ani sama ani od rodičů, ani uvažováním, ani zkušeností, ani cvikem, ani napodobováním. Bývají také činy zvířat instinktové tím podivuhodnější, umělejší, spletitější, čím nižší jsou třídy, ke kterým zvířata náležejí a čím neobratněji si vedou v okolnostech sobě cizích. Také podnikají zvířata činy instinktové, když jsou bezúčelné. Dále, kdyby měla rozumu, byla by rozumnější než lidé. Posléze činy zvířat instinktové se těší z jednostejnosti a nezměnitelnosti,

kdežto čin člověka rozumný jest rozmanitým proměnám podroben.

Avšak přece, ačkoli zvířata nemají rozumu, poznávají smysly, které mají společny s člověkem, a sice smysly zevnějšími: zrakem, sluchem, hmatem, čichem, chutí a vnitřními: smyslem povšechným, obrazivostí, mohutností oceňovací, pamětí. Zvláště zmíniti se jest o mohutnosti oceňovací, kterou znamenají zvířata vlastnosti předmětů smyslných, smyslům zevnějším nepřístupné, smyslně takořka oceňujíce a posuzujíce předměty smyslné, smysly zevnějšími dříve poznané anebo obrazivostí obnovené, aby poznáním těch vlastností svá jednání řídila, o mohutnosti, kterou rozeznávají, co jest jim užitečno a příznivo, od toho, co jest škodlivo a nepříznivo. Nejvíce ze všech souvisí s účelem mohutnost oceňovací, která má pro zvíře podobnou platnost, jakou má pro člověka rozum praktický, jenž vypovídá: Dobré jest činiti, zlého jest se varovati. V mohutnosti oceňovací jeví se pud přirozený, jenž k dobrému pobádá a od zlého odvrací.

Než, dobro jest slušné, užitečné, rozkošné. Prvé jest předmětem snahy, poněvadž uvažováno samo sebou, odpovídá přirozenosti; druhé, poněvadž ukájí potřebu; třetí, poněvadž slouží k dosažení dobra buď slušného nebo rozkošného. Nejprve jeví se dobro zvířeti rozkošným, pokud ukájí pud probuzený; ve všem, cokoli zvíře instinktem činí, hledá ukojení pudu, nějakým uznamenáním nebo pocitem probuzeného, rozkoš. Zvíře poznávajíc neznamená toliko smyslem zevnějším předmět sám, ale také smyslem vniterným, mohutností oceňovací dojem buď příjemný anebo nepříjemný, kterým předmět působí na ústrojí morfologicky a fysiologicky jistým způsobem upravené; toto pak uznamenání dojmu probouzí účelně pudy, které žádají ukojení, a pohyby, které skutečně ukájejí. Tato však úprava tělesná jest hmotným podkladem psychické úpravy, která záleží ve zvláštním vztahu k určitým činům života smyslného. Snaživost po dobru rozkošném jsouc ústrojná přísluší prvoti, na hmotě závislé, s hmotou v jednoho činitele spojené; proto nemocí anebo porušením ústrojů se jinačí život instinktový jak u zvířete, tak u člověka. Podle řádu však přirozeného jest dobro rozkošné také slušným; o kteréžto slušnosti zvířata nevědí ničeho, ačkoli ji dosahují. Snaživostí tedy probuzenou dosahují zvířata dobra rozkošného, snaživostí přirozenou dobra slušného, jež záleží v zachování sebe a druhu. Posléze znamenajíce zvířata dobro rozkošné, znamenají také prostředek, který k dosažení dobra slouží; přirozené spojení prostředku s účelem působí, že

prostředek nabývá té vnady, že ho zvíře užije; často je prostředek sám sebou rozkošným. Proto užívají zvířata prostředku jako prostředku, ačkoli právě tak nemají představy o něm, jako o účelu.

Tedy k dobru slušnému táhne se u zvířat snaživost přirozená, mohutnost, jejížto podmětem jest duše zvířecí, nehmotná sice, ale se hmotou úzce spojená, tak že bez hmoty ani bytovati ani působiti nemůže.

Snaživost probuzená a snaživost přirozená úzce mezi sebou souvisejí, příslušejí jedné bytosti, sídlí v bytosti ústrojné, která sestává ze hmoty prvé a formy podstatné, duše, jež jsou spojeny v jednu bytost.

Zvířata projevujíce formálně účelnou činnost smyslnou, projevují virtuálně účelnou činnost rostlinnou, která přísluší rostlinám jako jim formálně vlastní.

c) Že účelná činnost rostlinná, fysiologicky a organoplasticky se jevící, má v rostlině samé prvoť, snaživost přirozenou, dokazuje botanik von Hanstein, an píše (Das Protoplasma 285): „Různé tvary buněk a tkaniv se rozlišují zvolna ze tvaru jednotného. Z jednostejných buněk vznikají buňky rozmanité; buňky dcerské, z buňky matičné vzešlé, jsou původem tvarů protivných; všecko se odděluje, rozděluje a článkuje a přece jest a trvá všecko uměle spojeno, což se děje tvořícím pudem vniterným, samostatným, nikoli působením síly zevně doléhající, aniž nutkáním molekulového příbuzenství nahodilého, aniž nějakou jinou vlastností atomovou. Nahodilým nutkáním molekulových pohybů po sobě jdoucích, jež bez účelu, bez cíle se dějí, nevzniká tvar ústrojný, nevyvíjí, nepřetváří se. Spíše se děje stavba ústrojí a všeliká proměna jeho další pro cíl, jehož má býti dosaženo. Výrok Aristotelův: „Celek jest dříve než části" má platnost také za naší doby. Od buňky vaječné počínaje jest každý protoplast ovládán při své práci jednotlivé budoucím dosažením cíle výtvarného, a celkový výsledek prací všech buněk neustále tak jest řízen, že všecky buňky svorně směřují k témuž cíli. Za tou příčinou se utvářejí jednotlivé části místem různé, podnikají se postupně vývoje časem různé, překážky se odklízejí anebo obcházejí, ztráty se nahrazují, pomůcky se vyhledávají, posléze trvalá řada tvoreb druhů zvláštních k dokonalosti dospívá." To věru není pouhý mechanismus, který působiti může toliko jistou řadu dějů lučebných a fysických, ale nikoli vývoj, trvání a obnovu bytosti ústrojné, která sebe podle jistého záměru vniterného tvoří, zachovává, přetváří, obnovuje. Život rostliny vysvětliti nelze bez snaživosti, která jest v rostlině, která jest založena v její při-

rozenosti, bez snaživosti přirozené, která přísluší životní prvoti rostliny, se hmotou prvou v jednu bytost jednotnou spojené.

Shledáváme tedy ve člověku, zvířeti, rostlině snaživost přirozenou, která přísluší údobě podstatné, prvoti životní, se hmotou prvou spojené, která jest v bytosti živé. Zdali ji také shledáváme v nerostu, bytosti neústrojné?

d) Účelnost bytostí neústrojných nezáleží toliko v tom, že se vztahují k bytostem ústrojným, že jest jedna bytost neústrojná v jistém poměru ke druhé. To by byla účelnost pouze zevnější. Také účelnost vniternou znamenáme. Neboť v neustálém toku vzniku jeví se nám bytost neústrojná hotovou skutečností, dokonalostí, výsledkem určitého vzniku, od něhož vychází opět určitý vznik. Provedením tohoto vzniku vládne zákon, prvotí zákonodárnou jest bytost neústrojná sama. Každá bytost náleží určitému druhu nerostů; druhy jsou stálé, přesně mezi sebou se rozeznávají, stále se vracejí určitostí mathematickou přese všecky kombinace lučebné a fysické. Tu věru nelze mluviti o pouhé náhodě, o zevnějším vlivu. Toho všeho jest nejbližším důvodem bytost sama. Tento důvod nezáleží ve stavu, do kterého pohyby přivádějí atomy; neboť pouhými pohyby nevznikají vniterné rozdíly specifické, které shledáváme u nerostů, a jakost pohybu jest podmíněna specifickou jakostí nerostu. Aniž jest tím důvodem různý tvar nejmenších součástek nerostu. Neboť je-li tento tvar pouhým stavem rozprostraněnosti, jest právě tak netečný, neurčitý, proměnlivý, jako stav pohybu. Tvar tento by mohl býti jenom tehdy prvotí nějaké určitosti, když by určitost čerpal z prvoti jakostné, která jest v něm, z bytnosti nerostu samé, z jeho přirozenosti. Tu by však byla přirozenost zároveň podmiňující a podmíněnou; což odporuje zásadě protikladu. Musí tedy býti prvoť účelnosti nerostu v přirozenosti jeho; snaživostí přirozenou projevuje nerost sebe účelně činným. Tato snaživost přirozená přísluší údobě podstatné, která se hmotou prvou tvoří bytost neústrojnou.

Snaživost nerostů přirozená vysvítá také z porovnání nerostů a ústrojenců. Neboť jsou-li ústrojenci, jak jsme se přesvědčili, opatřeni snaživostí přirozenou, poněvadž jejich zjevy životní nemůžeme vysvětliti silami mechanickými, musí také v každém jedinci neústrojném býti snaživost přirozená, poněvadž jej nečiní jeho části, ze kterých sestává, bez ní. Praví zajisté dobře Nägeli: „Rostliny jsou látkami, ze kterých sestávají, právě tak dokonale a tak nedokonale vysvětleny, jako bílkovina, buničina, kyselina jablečná, křemen, kyselina uhličitá, voda atomy, jež v jejich

sloučeniny nastupují. Kyselina sírová právě tak není ještě učiněna jedním atomem síry a třemi atomy kyslíku, jako není ještě učiněna buňka kvasničná bílkovinou, buničinou, dextrinem."

Posléze, kdyby přírodou neústrojnou nevládla snaživost přirozená, byla by příroda neústrojná oddělena trhlinou nepochopitelnou od přírody ústrojné, kterou snaživost přirozená vládne. Kterak by mohly při této trhlině nerosty služby konati ústrojencům, ze snaživosti přirozené se těšícím?

Trendelenburg sice uznává v přírodě ústrojné snaživost přirozenou, ale nerostům ji upírá, řka (Logische Unters. 2. p. 18): „Všecko tu leží jedno vedle druhého lhostejně; tu nelze mluviti o účelu." Avšak Trendelenburg se mýlí; neboť každý nerost chová v sobě důvod zákona, podle kterého není mu lhostejno, s kterými jinými nerosty se spojuje a jakým způsobem na jiné nerosty působí.

Také von Bär připouští snaživost přirozenou v ústrojencích, nikoli v nerostech, an píše (Studien p. 224): „Vzduchu musí býti úplně lhostejno, že jest pružný." Také tento učenec se mýlí. Vzduchu jest sice určitá míra pružnosti lhostejna, pokud není vzduch vědom pružnosti své a její důležitosti. Ale jinak není jemu pružnost lhostejna, poněvadž, je-li rovnováha porušena, vzduch úsilovně rovnováhu obnovuje. Podobně nelze říci, že hmotě krystalové je lhostejno, kterým tvarem tuhne, když z tekutého skupenství přechází v pevné. Že hmotě krystalové přísluší snaživost přirozená, dokazují krystaly znetvořené a nedokonalé, které vznikají, když snaživost hmoty se setkává s překážkami zevnějšími.

Vládne tedy veškerou přírodou snaživost přirozená, jež jest v bytostech přírodních samých.

VIII. Jakou jest zevnější čili vzdálená prvoť účelnosti?

Účelnost jest podmíněna myšlenkou před dílem pojatou, podle které by dílo se vykonalo, pohnutkou, která jednajícího vybízí, aby podle myšlenky dílo vykonal, úmyslem, svobodnou vůlí učiněným, k cíli sobě vytknutému směřovati, výběrem prostředků, které by k dosažení cíle pomáhaly, zákonem k cíli vedoucím, úpravou bytosti k cíli směřující, která bytost schopnou činí, aby k cíli skutečně směřovala a cíle došla. K tomu všemu jest potřebí rozumu a vůle. Avšak rozumu a svobodné vůle tvorové přírodní postrádají. Tedy nemohou býti poslední a nejvyšší prvotí své účelnosti.

Rozum a vůli má sice člověk; avšak zkušenost učí, že člověk není původcem účelnosti, která řídí tvory přírodní. Ba, člověk sám, jakkoli jest povznesen nad přírodu svou duší, povahu duchovou mající, není jediným a posledním původcem účelnosti své. Neboť má sice rozum, který poznává cíle jako cíle a prostředky k cíli vedoucí jako prostředky; má sice vůli, která dobrovolně cíle jako cíle stanoví anebo přijímá, k nim svobodně míří a prostředky volí; avšak nezná všecky cíle a prostředky, podroben jest cíli nejvyššímu, který jest mu spíše vytčen, kterému podřaďovati má ostatní cíle, což opět jest mu uloženo; obdařen jest, ne sám od sebe, pudy, jež jsou mocnými pákami účelnosti, aniž ze svobody naprosté se těší, jelikož jeho vůle pudem přechází ze zárodečnosti ve skutečnost a činna jsouc nevylučuje vlivu jiné bytosti.

Musíme tedy tvrditi, že kromě prvotí účelnosti vniterné a nejbližší je také prvoť zevnější a vzdálená čili nejvyšší, poslední, bytost nadsvětová, která rozumem svým o cíli ví jako o cíli, která jej vůlí svou chce, jej stanovivši, vytknuvši, která jej mocí svou tvorům ukládá a od nich žádá, aby k cíli směřovali. Tato bytost se nazývá Bůh.

Nadsvětová prvoť účelnosti rozumná, svobodnou vůli mající a mocná, žádá-li od tvorů, aby k cíli vytčenému směřovali, musí je tak upraviti, aby svou činností cíle skutečně došli; avšak prvoť činnosti je přirozenost, od bytnosti věcně se nelišící. Proto musí ona bytost nadsvětová podle cíle bytnost tvorů upraviti. Avšak bytnost upraviti může řádně jediný ten, kdo ji tvoru udělil; posledním a nejvyšším původcem bytnosti tvorů jest Bůh. Tedy jest Bůh posledním a nejvyšším, zevnějším původcem účelnosti. Snaživost přirozená, kterou tvorové směřují k cíli, jest od Boha.

Cestu, která vede k cíli, stanoví zákon. Avšak zákon pocházeti nemůže od tvorů, kteří rozumu a vůle nemají. Aniž jej dává tvorům člověk; on sám, ačkoli je zákonodárcem, přece podroben jest zákonu, který jest mu stanoven od Boha. Tedy jest prvotí zákona, podle kterého tvorové k cíli docházejí, bytost nadsvětová, která má rozum, vůli a moc, táž bytost, která vytkla cíl a bytnost řádně upravila, Bůh. Tato bytost zákony stanoví tak mocně, že jich tvorové šetří s nutností dílem fysickou, dílem morální. Než, této bytosti není lhostejno, zdali tvorové cíle dojdou či nic, jí nestačí toliko tvory podrobovati zákonům; nejvyšší zákonodárce také pečuje o to, aby řádně jich bylo užito a cíle dosaženo, šetře bytnosti tvorů, činnost sobě příslušnou prokazujících, táže bytost, která tvory stvořila a zachovává, řídí je k cíli, Bůh.

K cíli jsou vybízeni tvorové pohnutkou, která náleží k úpravě bytnosti, t. j. přirozenou a vrozenou náchylností k činnosti přiměřené, náchylností, která jest určována předmětem na bytost působícím a kterou se stává, že čin bytosti jest určitý a k cíli směřuje. V životě živočišném nazývá se tato náchylnost instinktem. V životě právě lidském spočívají pohnutky na rozumném uvažování a provázeny jsou činností svobodné vůle. Jelikož pohnutky kterékoli závisejí na úpravě bytnosti, která od Boha pochází, závisejí také na Bohu.

Na základě bytnosti prvé, kterou mají tvorové, když vznikli, prokazují tvorové činnost, kterou nazvati lze bytností druhou, případnou, a docházejí bytnosti třetí, konečné, dokonalosti dovršené. Tato dokonalost jest jejich cílem. Avšak tento cíl není nejvyšším. Neboť kdyby byl nejvyšším, byl by tvor sám sobě cílem; což není možno, poněvadž není bytostí seboucí, od sebe samé původ svůj mající, není bytostí naprostou, absolutní. Z téže příčiny ani tvorstvo není samo sobě cílem. Nejvyšším cílem, jemuž jest onen cíl jako prostředek podřaděn, jest bytost nadsvětová, která jest nejvyšším původcem tvorstva, nejvyšší prvotí jeho účelnosti, Bůh, bytost seboucí, která jest sama sobě cílem, od věčnosti svrchovaně dosaženým. Tento však nejvyšší cíl tvorstva nutně záleží v tom, že tvorové všichni svými dokonalostmi svědectví dávají o Bohu a jeho dokonalostech, že tvor rozumný, člověk, v něm nalézá svou blaženost, k němu se vrací svou činností rozumu a svobodné vůle, jak byl od něho vyšel, a užívaje tvorů rozumu nemajících jako prostředků, je přivádí k Bohu, tak že i oni prostředně skrze člověka se vracejí k Bohu, jak byli od něho vyšli. Tento dvojí návrat nemůže býti nikterak všebožecký, poněvadž ani původ není všebožecký; Bůh jest a zůstane věcně rozdílným od svých tvorů.

Zákon 4.

Čtvrtý zákon dotýká se jednoty řádu světového. O této jednotě byla řeč v první části, jednající o vlastnostech přírody, k jsoucnosti se vztahujících. Jednota na jevo vychází také z jednoho původce, z jedné pohnutky, z jednoho vzoru, cíle a pořádku.

Zákon 5.

Pátý zákon se dotýká postupnosti tvorů a dějů přírodních.

Postupnost záleží v tom, že příroda nečiní skoků. Tvorové jednotliví se vyvinují pokrokem nepatrným, a jedni přecházejí ve druhé středními tvary přechodnými. Ačkoli stojí proti sobě říše, třídy, řády, čeledě, rody a druhy, přece mezi nimi se vyskytují střední členy. Netoliko přistupují vyšší tvary nižšího oddělení k nejnižším tvarům vyššího oddělení, také oddělení mezi sebou souřadná projevují mnohými znaky příbuzenství síti podobné, ano i užší, kruhu podobné, tak že jest nesnadno způsobem zcela přirozeným roztříditi tvory přírodní; tvorové, kteří z jedné příčiny k sobě náležejí, musí z příčiny jiné býti odděleni, a opět tvorové, kteří mezi sebou se různí, musí býti spojeni. Mezera mezi bylinami a zvířaty nepřeklenutelná jest aspoň zevně skryta četnými tvary, o kterých jest nesnadno říci, náležejí-li k bylinám či ke zvířatům.

Tato postupnost, kterou nepravdivě vykládá optimismus Leibnitzův, pantheismus a darwinismus, má svým původcem Boha stvořitele a jest odůvodněna jednotou, jíž se dotýká čtvrtý zákon. Je také důkazem náplně a bohatosti myšlenek Božích, jakož i nevyčerpatelnosti moci Boží.

Zákon 6.

Šestý zákon se dotýká krásy přírodní, která se jeví v celku a jednotlivostech jako stránka bytnosti a působnosti tvorů přírodních, ne mechanicky anebo mathematicky nutná, ale teleologicky obmyšlená a zamyšlená, která záleží ve projevení idejí Božích ve tvarech nejrozmanitějších a nejspletitějších, v jednotě rozmanitosti, v umělém zařízení ústrojů k výkonům, v symmetrii vyšších ústrojenců a pravidelností nižších, ne nevyhnutelně potřebné ke jsoucnosti a činnosti, v okrasách spíše aesthetických než užitečných.

Jestliže krásné umění záleží ve sloučení ideálnosti a reálnosti, ve vytváření ideje názornou formou, jest příroda velikým dílem uměleckým, jež Bůh, umělec nejdokonalejší, vytvořil, vloživ své ideje do hmoty, od sebe pro své ideje a podle svých idejí stvořené, a jež každému člověku, smysly a rozum majícímu, zřejmě předložil k pozorování, aby na něm svou snaživostí nadsmyslnou a srdcem čistým měl aesthetické zalíbení, s čistou rozkoší spojené. A tu vidí myslící duch lidský ve přírodě více než oko, vidí, co za zevnějším zjevem se skrývá, co z něho rozumu vyzírá. Nekonečnost, věčnost, všemohoucnost, nesmírná dobrotivost, velebnost a moudrost stvořitelova jest idea, která z každého tvaru přírodního a z harmonického celku vyzírá. Od přírodní krásy vztažné přichází duch lidský k nadpři-

rozené kráse naprosté, od krásy učiněné k neučiněné, od krásy konečné k nekonečné, od krásy do hmoty pohřížené ke kráse pouhého ducha, Boha, a tuto krásu Boží poznává býti příčinou krásy přírodní. Tak souvisí požívání krásy přírodní s náboženstvím, k němuž přivádí, ač samo ještě náboženstvím není. Krása přírodní se vztahuje k člověku, jenž maje rozum jest schopen chápati ideje Boží, a jest pro člověka, aby od ní přišel k Bohu a rozkoše čisté, duchové požíval.

Ačkoli vše jest ve přírodě metafysicky krásno, jsouc pravdivo a dobro, přece není všecko aestheticky krásno. Jsou také stíny, opaky krásy aethetické, jež hrůzu probouzejí; musí však cíli vyššímu sloužiti, aby krása přírodní vynikla, aby ve člověku probouzely touhu po vyrovnání všech dissonancí v konečné konsonanci, na které má míti také příroda účastenství skrze člověka, touhu po spasení, jež náboženstvím křesťanským jest připravováno.

Bytnost tělesa, opatřená silami a řízená zákony, jest podmětem činnosti.

Článek 4.

O činnosti těles.

Činnost těles jeví se závislostí účinku na příčině účinlivé, od které vychází vliv čili účin fysický, podmětem trpným přijímaný a jej ku jsoucnosti určující. Tento účin liší se od podmínky, která jej vyžaduje, aby příčina mohla působiti, a od příležitosti, t. j. přítomnosti oněch okolností, ze kterých vysvítá, že účinek může býti dosažen bez jistých překážek. Nezáleží však činnost těles v tom, že by tělesa mohla něco stvořiti, anebo, že by sama sebe k působení určovala; kromě toho tělesa neústrojná postrádající moci, aby sebe sama určovala ku změnám, které se dějí na nich samých.

Činnosti upírá Cartesius tělesům, která prý se nepohybují, ale jsou toliko pohybována od Boha, jediné příčiny účinlivé, která prý nemají žádné jiné síly, leč setrvačnosti. Názor Cartesiův přijali okkasionalisté (Geulinx, Malebranche), tvrdíce, že Bůh jediný jest příčinou účinlivou, jížto přítomnost těles jest příležitostí k působení. Posléze hmotaři, hlásajíce naprostý mechanismus, domnívají se, že v přírodě se děje všecko jenom pohybem mechanickým, místním, od jednoho tělesa ke druhému přenášeným, že není těleso příčinou účinlivou.

Tělesům přísluší činnost vlastní, kterou působí nové věci jak případné, tak podstatné. Také jim přísluší jakási příčinnost vzorná a účelná. 145

Cartesiovi, okkasionalistům a hmotařům odporujíce, dokazujeme:

1. Tělesům přísluší činnost vlastní.

Neboť:

a) Tělesa jsou bytci. Každý však bytec se snaží sebe zachovati, zdokonaliti a překážkám odporovati. Což zajisté nazvati sluší činností.

b) Tělesa se těší z vlastností čili sil, ústrojná pak také z ústrojů. Proč by to všecko měla, ne-li k vůli činnosti?

c) Tělesa v našich ústrojích působí účinky, což zajisté díti se nemůže bez jejich činnosti.

d) Tělesa ve přírodě působí účinky, jejichž příčinou dostatečnou nemůže býti pohyb toliko místní, přenesený, trpný, jelikož účinky jsou rozmanité, pravidelné, trvalé.

e) Naše pevné a všeobecné přesvědčení o činnosti těles nemůže býti nepřemožitelným bludem. Neboť nelze si mysliti, co by způsobilo úplnou nesrovnalost mezi skutečností a naším poznáním, z jaké příčiny a za jakým účelem by tato nesrovnalost byla způsobena.

f) Důsledkem názoru Cartesia, okkasionalistů a hmotařů jest ve filosofii skepticismus, falešný idealismus, nepravdivá představa o Bohu, původci nemoudře zařízené přírody a našeho bludu nepřemožitelného.

2. Tělesa působí nové věci jak případné, tak podstatné. Neboť jim přísluší činnost, jejíž posledníkem, terminem musí býti něco, ne nic, tedy věc. Než co je toto něco, tato věc? Je to pouhá modifikace, toliko nové uspořádání, rozestavení atomů, jak se domnívají atomisté, čili nové případky podstat anebo nové podstaty, jak tvrdí filosofie křesťanská?

Odpovídá metafysika obecná dokazujíc, že tělesa se mění jak případně, tak i podstatně. Než tyto změny se dějí netoliko v tělesech, ale také od těles. Tedy od těles jsou působeny nové věci jak případné, tak i podstatné; a poněvadž celým posledníkem tohoto působení není toliko forma podstatná, ale celá podstata, působí tělesa nové podstaty.

Totéž vysvítá ze zásady: každý působící bytec působí něco, co jest jemu podobno. Avšak podobnost záleží buď v téže přirozenosti anebo v týchže případcích. Proto působí tělesa věci jak případné, tak i podstatné.

3. Tělesům přísluší jakási příčinnost vzorná a účelná.

Příčinnost vzorná a účelná přísluší vlastně bytostem rozumným, jež posledník činnosti již před činností myslí a činnost k tomu posledníku řídí. Než také bytosti rozumu

postrádající, také tělesa mohou *napodobiti* tento způsob činnosti. A věru příčinnost vzorná a účelná vysvítá z jednostejnosti, pravidelnosti, pořádku, souladu a krásy jak činností, tak účinků. Než také tělesa působí podle jistých a stálých zákonů a tvoří svými činnostmi svět velice spořádaný a velice krásný. Proto přísluší tělesům jakási analogie příčinnosti vzorné a účelné.

Příčinnost těles účinlivou, vzornou a účelnou lze vyložiti toliko theorií o hmotě a formě podstatné. Slyšme důkaz.

Dynamismus příčinnou činnost připouští, ano ji přehání, jelikož všelikou bytnost těles klade do sil. Přece však činnost tuto vyvrací rozlehlostí mezi jednotlivými prvky tělesa, jelikož činnost jednoho prvku na druhý rozlehlý jest nemožna. Tedy dynamismus nevykládá činnost těles.

Atomismus sám sebou zapírá, že nová podstata anebo vlastnost těles jest působena; zamítá tedy síly k tomu potřebné a jejich činnost a chce všecky zjevy přírodní vysvětliti mechanickým pohybem atomů. Avšak marný je tento výklad. Neboť atomista musí buď pohyby atomů pokládati za nahodilé a náhodu nazývati původem světa uspořádaného, kdežto podle zdravého rozumu náhoda nemůže nic pravidelného, spořádaného, krásného způsobiti. Anebo musí útočiště vzíti k vůli Boží, která atomy tak pohybuje, aby jimi působen byl svět. Než, je-li vůle Boží příčinou všech zjevů přírodních nejenom poslední, ale také nejbližší, není rozdílu mezi dílem uměleckým, jež má příčinu toliko vnější, a dílem přírodním, o němž všeobecně se myslí, že má příčinu vnitrnou. Pak nemá základu věda přírodní, která chce vykládati zjevy přírodní z bytnosti věcí přírodních; pak musí věda přírodní přestati na pouhém roztřiďování a vypisování zjevů.

Zbývá tedy jediná theorie aristotelicko-thomistická o hmotě a formě podstatné, která může příčinnost těles vyložiti. Forma jest kon, který činí těleso tělesem právě takovým, jakým jest, a jest základ činný, z něhož vychází činnost tělesa. Různá tělesa mají různé formy podstatné, různé prvotě činnosti. Forma jest prvotí činnosti vnitrným, tak že podstaty přírodní se liší od díla uměleckého, jež vychází toliko z prvotě vnější. Formy podstatné jsou jakési ektypy, obrazy idejí Božích, vtištěné věcem přírodním uměním Božím, tak že věci přírodní směřují nutně k cíli od Boha ustanovenému. Je tedy přirozenost věcí sama vnitrnou prvotí také pořádku a krásy světa.

Odpůrci theorie aristotelicko-thomistické horší se nad zásadou její: Forma se vyvádí ze hmoty. Nemůže prý ze hmoty býti vyvedeno, leč co jest ve hmotě obsaženo;

avšak formy nemohou prý býti ve hmotě obsaženy, jelikož podle té theorie hmota a forma mají vlastnosti zcela protivné, tak že by bylo směšné říci, že ve hmotě, bytci ze všech bytců nejnedokonalejším, jenž jest skoro jako nic, jsou obsaženy nesčíslné formy, dokonalosti. Proto prý musí tato theorie útočiště vzíti ku stvoření z ničeho; ale stvoření z ničeho přísluší jedinému Bohu.

Tato námitka jest neplatna. Neboť nevyvádí se forma ze hmoty prvé, jelikož tu znamená hmota podnět dříve bytující, z něhož forma se vyvádí. Aniž se míní vyvádění mechanické, jelikož je to děj, působený příčinami přírodními, jelikož podmět dříve bytující jest schopen, aby z něho vyvedena byla forma jako účinek, jenž byl v podmětu obsažen toliko mohoucně.

Prvotí tedy činnosti jest forma podstatná, pohyb mechanický jest prostředkem činnosti.

Počátek činnosti prvních těles má svůj původ ve vůli Boží; neboť jelikož tělesa nejsou sama od sebe, není ani jejich činnost sama od sebe. Jako jsoucnost a bytnost musí býti od Boha zachovávána, tak i jejich činnost. Toto zachovávání činnosti jest spojeno se spolupůsobením Božím. Tělesa sice svou činností vlastní k cíli směřují, ale ne bez řízení Božího. Neboť jelikož příroda jest ve svém počátku závislou na Bohu, jest závislou v celém svém trvání. Tělesa jsou pravé příčiny, ale druhotní, Bůh jest příčinou první.

Článek 5.

O fysickém spolupůsobení Božím.

Jako jsoucnost těles dále trvající závisí na kladném zachovávání Božím, tak opět činnost těles, další trvání projevujících, závisí na bezprostředním čili současném fysickém spolupůsobení Božím.

Činnost souvisí se jsoucností; neboť jsoucnost přísluší bytnosti, která není věcně rozdílná od přirozenosti, prvotě činnosti. Je-li tedy jsoucnost těles taková, že musí býti od Boha kladně zachovávána, vyžaduje také jejich činnost, ve které projevují svou jsoucnost, bezprostřední čili současné fysické působení. Fysické spolupůsobení záleží ve fysickém činu od spolupůsobitele vykonaném a liší se od morálního, jež se děje radou, rozkazem, hrozbou atd. Spolupůsobení prostřední záleží v tom, že příčina jedna činí druhou schopnou, aby účinek způsobila; bezprostřední čili současné v tom, že příčina spolupůsobící s příčinou

působící a v ní v téže době kladně se prokazuje činnou ke způsobení určitého účinku. Spolupůsobení Boží fysické bezprostřední, jež předpokládá udělení a zachování sil tělesu k činnosti potřebných čili spolupůsobení prostřední, tak úzce souvisí s působením bytosti stvořené, že účinek celý pochází jak od Boha, tak od tvora. Od Boha pochází; neboť Bůh jest příčina první, na které příčiny druhotní, stvořené, podstatně závisejí, jest příčina obecná, která může sama sebou všecky účinky přírodní vytvořiti a která příčiny druhotní k vytvoření účinků přibírá, ne že by sama nestačila, ale proto že tvory chce sobě připodobniti, účastnými je činíc nejen své bytnosti, ale i své činnosti. Od tvora pochází; neboť tvor jest příčina ne nástrojná, ale hlavní, která působí mocností své údoby, mocností sobě vetkvělou, jížto se přizpůsobí účinek, jest příčina druhotní, která silami od Boha udělenými a zachovávanými skutečně působí za spolupůsobení Božího, jest příčina zvláštní, která vytváří účinky zvláštní, rozdružené, ke své přirozenosti přiměřené.

Fysické spolupůsobení Boží jest bezprostřední čili současné ve smyslu právě vyloženém.

Neboť:

1. Tvorové jsou bytosti nejen jsoucností, ale také celou bytností svou podmíněné, na Bohu, bytosti naprosto nepodmíněné, závislé. Avšak bytnost a přirozenost, prvoť činnosti, jsou věcně totožny. Tedy také svou přirozeností jsou tvorové bytosti podmíněné, na Bohu závislé. Avšak závislou jest bytnost tak, že od Boha pochází a od Boha jest kladně zachovávána. Tedy opět přirozenost jest závislou tak, že od Boha pochází a od Boha podporována jest bezprostředním spolupůsobením.

2. Každý účinek příčiny stvořené má kromě své vlastní bytnosti také bytnost, která jest mu společna s příčinou, bytostí téhož druhu, pak s nejbližším, vzdáleným a posledním rodem. Avšak příčina stvořená, jsouc jistému druhu podřaděna, jest příčinou zvláštní, ne obecnou, proto nemůže sama sebou svému účinku uděliti, co jest obecno, všem tvorům společno, ani to, co jest jí samé společno, poněvadž to sama obdržela a toho pro sebe potřebuje. Tedy poněvadž jest účinku přiměřena příčina, musí s příčinou stvořenou, o které nám zřejmá a neklamná zkušenost potvrzuje, že účinek působí jako pravá, hlavní příčina účinlivá, působiti příčina obecná, Bůh, od něhož má příčina stvořená působivost, a jehož působením také ona sama skutečně působí, poněvadž je-li působnost závislá, je tím více závislé její uskutečňování, dokonalost větší než pouhá mohoucnost.

3. Je-li účinek příčiny stvořené, když se stává, nezávislým na bezprostředním spolupůsobení Božím, je také nezávislým na zachovávání Božím, když dále trvá; neboť jaký počátek, takové i další trvání. Avšak další trvání každé věci konečné, také účinku příčiny stvořené, musí býti kladně od Boha zachováváno, jak bylo dokázáno. Tedy poněvadž další trvání závislé podmíněno jest počátkem závislým, a poněvadž kladnému zachování odpovídá bezprostřední spolupůsobení, jest účinek věci stvořené závislý na bezprostředním spolupůsobení Božím.

4. Spolupůsobení Boží jest nutné; prostřední znamená u Boha menší činnost, menší dokonalost, menší panství nad tvorem, u tvora větší činnost, větší dokonalost, větší nezávislost; bezprostředním, prostřední předpokládajícím, vyniká výše povýšenost Boha nad tvorem a podřízenost tvora. Proto bezprostřední čili současné spolupůsobení Boží jest požadavkem pojmu Boha a tvora.

Článek 6.

O Božím prozřetelném řízení přírody.

Prozřetelnost znamená známost pořádku, k cíli vedoucího; koná hlavní úlohu opatrnosti, která netoliko minulé pamatuje, přítomnosti rozumí, ale také z minulosti a přítomnosti soudí na budoucnost. Prozřetelnost pořádá buď činy prozřetelného samého anebo činy jiné bytosti; poněvadž v Bohu není, co by se mělo teprv pořádati, jelikož jest čirý kon sám sobě cílem posledním, nazveme prozřetelnost Boží známostí pořádku, který bytosti od Boha různé k cíli vede.

Přímo se odnáší prozřetelnost k rozumu, nepřímo k vůli; neboť jest známostí pořádku k cíli obmýšlenému vedoucího, která má povahu rozkazu a vůli předpokládá. Záleží tedy prozřetelnost Boží v rozkazu, kterým se tvorům dostává prostředku a pomoci, aby dobro, jež mají, zachovali, a dobra, po kterém baží, nabyli, a kterým se překážky odklízejí. Sluší však ji rozeznávati.

1. od řízení Božího, kterým pořádek prozřetelností poznaný se uskutečňuje a rozkaz prozřetelností učiněný se plní, které tedy údobně náležejí vůli na venek působící;

2. od vespolného uspořádání tvorů, jež za prostředek slouží k tomu, aby všichni tvorové směřovali k cíli společnému, jež znáti a rozkázati je tedy předběžnou úlohou prozřetelnosti Boží;

3. od umění Božího, jemuž přísluší věci moudře vytvořiti, aby je vytvořené prozřetelnost k cíli vedla;

4. od idejí Božích, jež spravují umění Boží a skrze ně souvisejí s prozřetelností.

Filosofové starého věku, kteří, připouštějíce buď toliko příčiny látkové anebo také příčiny účinlivé a ty nutně působící, nekladli příčiny účelné, neuznávali ve filosofii prozřetelnosti Boží. Stoikové uznávali prozřetelnost Boží, pokud se odnáší ke tvorům dokonalejším; Averroes učí, že předmětem prozřetelnosti Boží nejsou jedinci a tvorové světa dolejšího. Hmotaři a bohoklidci, deisté našeho věku jsou odpůrci prozřetelnosti Boží.

Bůh prozřetelně svět řídí.

Neboť:

1. Bůh, když stvořil svět, musil jemu sebe vytknouti cílem nejvyšším, musil tvory podle něho upraviti, musil jim určiti cestu, kterou by k cíli spěli, musí je, ani k tomu cíli tou cestou činností svou se berou, podporovati, poněvadž s činností jejich k cíli směřující musí spolupůsobiti bezprostředně, poněvadž nemůže lhostejně očekávati, zda k cíli přijdou či nic, poněvadž k Bohu nekonečnému dojíti nemohou koneční tvorové sami svými toliko silami přirozenými konečnými.

2. Kdo nějaké dílo podniká k vůli něčemu, užívá díla, aby dosáhlo toho něčeho jako cíle. Avšak Bůh stvořil všecky tvory z ničeho k vůli sobě a vytkl jim sebe za cíl. Tedy užívá jich Bůh tak, že je řídí k sobě jako k cíli; k čemuž potřebí jest prozřetelnosti.

3. Všecka dobra tohoto světa závisejí na Bohu, jenž jsa příčinou účinlivou účastnými učinil věci, od sebe různé, své dobroty. Avšak největším dobrem věcí stvořených jest pořádek, ve kterém záleží plná dokonalost světa. Tedy pořádek světa závisí na Bohu, příčině účinlivé, jenž jej svým rozumem a svou vůlí světu připravuje, t. j. Bůh řídí svět svou prozřetelností.

4. Zkušenost, kterou máme o světovém pořádku fysickém, svědčí o prozřetelném řízení Božím.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

Úvaha zvláštní o rostlinách a zvířatech.

Tělesa přírodní dělí se na organická, ústrojná, jakými jsou rostliny a zvířata, a neorganická, neústrojná, jakými jsou nerosty. Ústroje jsou různorodé části rostliny a zvířete, jež různě jsou upraveny, různým účelům životním slouží;

jich postrádají nerosty, jež se prokazují býti jednostejnou anebo beztvárnou, amorfní hmotou. Rozkládáme-li ústrojná tělesa, přicházíme k buňkám, z nichž nerost nesestává; mnozí ústrojenci, jako jednobunečné řasy a mnohá nejmenší zvířata, sestávají z jediné buňky, jež prokazuje všecky výkony, které u jiných příslušejí různým ústrojům. Ústrojná tělesa se zovou živými, neústrojná neživými.

Kromě věcí, ústrojencům a nerostům společných, shledáváme věci, jež jsou ústrojencům zvláštní.

Ony byly v předešlé úvaze pojednány, tyto jsou předmětem úvahy následující.

Článek 1.

Jak se liší ústrojenci od nerostů.

Rozdruženě, specificky se liší tělesa neústrojná, neživá, od těles ústrojných, živých:

1. sloučením. *a*) Tělesa neústrojná jsou dílem látky prvotné, prvky, dílem skládají se podle zákonů lučebné příbuznosti ze dvou prvků, jako sloučeniny podvojné anebo prvního stupně, dílem ze dvou sloučenin podvojných jako sloučeniny druhého stupně, dílem ze dvou sloučenin druhého stupně jako sloučeniny třetího stupně: H vodík; Cl H chlorovodík: KO, NO_5 dusičnan draselnatý; Cu O, SO_3+KO, SO_3 siran měďnatodraselnatý. Tento způsob nesdílejí s tělesy neústrojnými tělesa ústrojná. *b*) Určité sloučeniny neústrojné záležejí nejen z určitých látek, nýbrž také z určitých rovnomocnin. Mnohé však sloučeniny ústrojné záležejí z týchž látek a týchž rovnomocnin, a přece jsou to tělesa různá: C_{20} H_{16} jest olej terpentynový, citronový, kopaiový, jalovcový; C_{12} H_{12} O_{12} jest cukr hroznový, ovocný, mléčný. *c*) V neústrojných sloučeninách všecky známé prvky se zúčastňují, tělesa však ústrojná, jak je v přírodě nalézáme, hlavně jen ze čtyř prvků se skládají: uhlíku, vodíku, kyslíku, dusíku, k nimž síra a kostík jen ve skrovném množství se druží; celkem naskytuje se jen šestnáct prvků v ústrojných sloučeninách. Dřevina, osnova rostlinstva, skládá se jen z uhlíku, vodíku a kyslíku; vedle ní je tu i nepatrný počet sloučenin podvojných; uhlík je takřka jádrem všech sloučenin ústrojných, a ostatní prvky jenom se soustřeďují kolem něho; sloučeniny dusičnaté naskytají se ve zvířecím těle hojněji než v rostlinném. *d*) Sloučeniny ústrojné mění a rozkládají se mnohem snáze než neústrojné, prchají v parách a plynech a zůstavují zbytek černý, uhel.

e) Sloučeniny ústrojné mají sice menší počet prvků než neústrojné, ale v oněch shledáváme mnohem větší počet rovnomocnin než v těchto, z čehož jde, že budova oněch látek jest mnohem složitější než těchto a že látky ústrojné méně jsou stálé než neústrojné. *f*) Ve sloučeninách ústrojných nebývají všecky prvky rovnou silou vespolek sloučeny, jako ve sloučeninách neústrojných; býváť u oněch obyčejně dvou prvků sloučení užší, jež potom teprv s jinými v nové sloučenství vstupuje; skupiny dvou prvků, jež samy jako prvky si vedou a na způsob pravých prvků s jinými se slučují, zovou se radikály. Takovým radikálem jest cyan Cy, jenž se skládá z C_2 N a s kyslíkem tvoří kyselinu cyanovou: Cy O. *g*) Konečně dovede lučebník, užívaje sil lučebných a fysických, vytvářeti látky nejen neústrojné, ale i ústrojné, tyto však neživé.

2. Složením. Těleso neústrojné jest celé buď pevné, buď kapalné, buď plynné; v tělese ústrojném jsou látky i pevné, i kapalné i plynné. Tělesa neživá se skládají z molekulí hmoty jednostejné, spojivostí k sobě vespolek mechanicky přiléhajících a nerosty dílem vyhraněné, dílem beztvárné tvořících. Tělesa však živá tvoří se z buněk, jež se mění ve vlákna, roury, blány, cévy atd. a jež rozmanitě jsou sestaveny a spojeny, jak vyžadují rozmanité práce rozličných ústrojů. Buňky rostlinné, opatřené tenkým, průsvitným obalem, jenž jest původně kulatý, tlakem však vespolným nabývá tvaru hranatého, zploštěného, tekutinu v sobě chovají jimi samými připravovanou, která se v nich pohybuje a stěnami jejich proniká k vyživování a opětnému tvoření částek bylinných. Jednotlivé kusy těles neústrojných tak bytovati mohou jako tělesa celá; avšak celé ústrojí tělesa živého podmíněno jest ústroji jednotlivými a tyto oním.

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

původem, vývojem, zachováním sebe, trváním, rozplozováním. Nenazývají prvotí života soulad sil fysický a lučebních: Bernard, Berzelius,

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

5. Vývojem. Živoci zvolna rostou a zvolna své dokonalosti vlastní dosahují, kdežto u nerostů shledáváme, jsoucnost neměnlivou, jelikož trvají, nepůsobí-li proměnu předměty zevnější, v tom stavu, ve kterém prvotně se ocitly. Zevnějším přikládáním bez konce určitelného mohou nerostové se šířiti objemem a mohutněti hmotou, ale živoci dosahují jisté velikosti, kterou překročiti nemohou, jak vyžaduje druh, k němuž náležejí.

6. Zachováním sebe. Živoci ustavičně své ústrojí potřebováním hynoucí obnovují, vjímajíce do sebe potravu, kterou sobě přizpůsobují a ve vlastní bytnost mění; nerostové však v tom stavu trvají, do něhož přivedeni byli zevnější příčinou.

7. Trváním. Živoci mají trvání omezené a během sobě přirozeným zanikají, kdežto nerostové mají trvání neurčité, jež přestává tehdy, když jsou zrušeni příčinou zevnější. Než zanikají-li jedinci živí, nezanikají druhové živoků.

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

Mnozí slavnější přírodozpytci XIX. stol., uvažujíce tyto rozdíly, nenazývají prvotí života soulad sil lučebních a fysických. Slyšme některé z nich.

Cl. Bernard, fysiolog francouzský (Introd. á l' étude de la méd. expér. p. 163): „Život je tvořením. Pročež podstata stroje živého nezáleží v povaze jeho vlastností fysických a lučebných . . ., ale ve tvůrčí činnosti toho stroje, který se vyvíjí před námi za podmínek, jež jsou mu zvláštní, a podle určité ideje, která vyznačuje povahu bytosti živé a bytnost života samu . . . Moc života, jež nevyplývá ani z lučby, ani z jiné příčiny podobné, spočívá v ideji, jež vývoj životní řídí. V každém zárodku živém je tvůrčí idea, jež se prokazuje a objevuje ústrojností. Bytost živá po celý čas trvání svého podléhá účinu této životní síly tvůrčí a smrt se dostavuje, když se nemůže ta síla více prokazovati." Tedy Bernard nazývá prvoť života tvůrčí ideou, životní silou tvůrčí, kterou rozeznává od sil fysických a lučebných.

Berzelius, švédský lučebník (Nauka o lučbě): »Není popřáno umění lidskému, sestaviti neústrojné prvky tak, aby něco z nich vzniklo živého. — Kdežto prvky, ze kterých se skládá ústrojné těleso, nepodléhají záhubě, ústrojné

těleso hyne na dobro. Jedinec, který umírá, který své prvky vrací přírodě neústrojné, více se nevrací. Z čehož jde, že podstata tělesa živého nespočívá v jeho prvcích neústrojných, ale v jakési prvoti jiné, která uzpůsobuje prvky neústrojné všem tělesům živým společné, aby přispívaly k dosažení výsledku zvláštního a určitého, jenž se srovnává s rázem každého druhu. Tato prvoť, kterou nazýváme silou životní anebo přizpůsobující (assimilatrix), k prvkům neústrojným nelne aniž náleží mezi jejich vlastnosti původní, jako jsou tíže, prostupnost, polarita elektrická atd.; ale představiti si nemůžeme, v čem záleží, jak vzniká, jak končí. Můžeme tedy tvrditi, že kdyby okršlek zemský trval se svými prvky neústrojnými bez bytosti živé, ale ostatně v týchž okolnostech, trval by neustále bez bytostí ústrojných. Síla nepochopitelná, přírodě mrtvé cizí, tuto prvoť uvedla do hmoty neústrojné. A to se nestalo pouze náhodou; jeví se tu rozmanitost podivuhodná, moudrost svrchovaná, účel ten, aby vznikly výsledky určité, nepřetržitá řada jedinců smrtelných, kteří se rodí jedni z druhých a mezi nimiž zničené ústrojí jedněch slouží k zachování druhých."

Burmeister (Geschichte der Schöpfung 3. Aufl. p. 304): „U těles ústrojných hmota nikdy není prvotí, která údobu podmiňuje, ale spíše naopak jest údoba ústrojí prvotí, jížto podklad hmotný jest podřízen. — Mohutnost, kterou ústrojné bytosti vládnou lučebnými poměry prvků vespolnými, jež příbuzenstvím nazýváme, náleží mezi vlastnosti, jež o životě svědčí a jichžto prvotí je síla životní. Co tato síla jest, právě tak nevíme, jako co síla vůbec jest. — Tato síla životní vládne příbuzenstvím lučebným, pokud ona trvá, a tuto vlastnost tělesa ústrojného nazýváme životem. Končí-li doba tato, která jest tělesu vyměřena, nastává smrt. A tu se zmocňuje lučebné příbuzenství hmoty ústrojné a ji mění v bytosti neústrojné řadou proměn, ve kterých hmota kvasí a hnije."

Th. Bischof dokazuje (Wissenschaftl. Vorträge, Braunschweig, 1858): „Jest příčina zvláštní, která celé tělo ústrojné vytváří a staví."

Cuvier (Le règne animal distr. d'après son organ. I. Introd.): „Život, který působí na prvky, z nichž sestává v dobách jednotlivých těleso živé, a na ty, jež přitahuje účinem tomu protivným, kterým by bez něho působilo lučebné příbuzenství obyčejné, — tento život nikterak býti nemůže účinkem lučebného příbuzenství samého; aniž známe v přírodě síly, která by mohla spojiti molekuly dříve od-

dělené. Vznik tedy bytostí ústrojných největším jest tajemstvím přírody."

Flourens (De la vie et de l'int.): „Nežije hmota, žije v ní síla pohybujíc jí, působíc na ni a obnovujíc ji bez ustání."

Gorup-Besanez (Lehrbuch der physiolog. Chemie 1874, p. 4): „Od té doby, co se podařilo uměle vytvořiti močovinu, již mnoho jiných ústrojných látek, v těle zvířecím se objevujících, uměle jest utvořeno; a ještě hojnější jsou rostlinné sloučeniny, jež lučebník dovede utvořiti . . . Ale nepodařilo se lučbě uměle utvořiti látky skutečně ústrojné aneb aspoň ústrojnosti schopné . . . Aniž z posavadního vývoje lučby čerpáme důvodů, jenž by nás oprávněnou kojily nadějí, že se někdy podaří lučebnými prostředky uměle vytvořiti buňku rostlinnou, sval, nerv anebo jiný útvar v pravdě ústrojný."

Hanstein (Das Protoplasma als Träger der Lebensverrichtungen 1880, p. 283): „Kdo za našich dob se pokoušel účelné vytvoření bytostí ústrojných, jejich specifický tvar určitý a se opakující, jejich vývoj jedincový vysvětliti pouze působením sil molekulárních, ten k cíli žádoucímu nedospěl."

Hyrtl (Lehrb. d. Anatomie d. Menschen p. 5): „Síla ústrojná podle záměru, jenž jest jí vrozen, vytváří ústrojí, od světa zevnějšího přijímá látku, z níž ústrojí dělá . . . Mohutní a rozdrobuje se tou měrou, jakou přibývá látky, v níž ona působí a s kterou jest spojena."

Liebig (Chemische Briefe I.): „Rozum náš poznává, že v těle lidském jest příčina, která lučebnými a fysickými silami vládne a formy vytváří, jež mimo ústrojence nikde se nevyskytují . . . Ke třem příčinám, jimiž podmíněn jest vznik sloučeniny lučebné: spojitosti, teplu a příbuzenství, druží se čtvrtá, jež spojitostí vládne, jíž prvky se spojují, činíce nové formy, jíž nabývají vlastností nových; kteréžto formy a vlastnosti mimo ústrojence nelze shledati . . . Je-li pravda, že v přírodě neústrojné spojitost tvary působí, je také pravda, že v ústrojencích působí síla, příčina pohybu a odporu, která spojitosti a jejím účinkům na odpor se staví, která účinky kyslíku a nejsilnější sloučeniny lučebné ruší a takořka převrací. Průběh životní protivou jest průběhu oxydačního (okysličovacího), jenž v přírodě neústrojné napořád se vyskýtá, jest průběhem redukčním . . . Za účinu této příčiny nelučebné působí v ústrojencích také síly lučebné; avšak toliko příčinu nelučebnou, která silami lučebnými vládne, nikoli samy sebou sestavují se prvky a tvoří močovinu, taurin. Proto i rozumná vůle lučebníkova může je přinutiti, aby mimo ústrojence tvořily sloučeniny,

které jako močovina, chinin, koffein, barviva rostlinná atd. netěší se z vlastností životních, ale pouze lučebných, jichžto nejmenší části tvoří hlati; ale nikdy se nepodaří lučbě učiniti buňku, sval, nerv."

J. Müller (Handbuch der Physiologie der Menschen I. p. 21): „Mnozí se domnívají, že život jest pouze účinkem souladu, vzájemného zasahování koleček strojových do sebe . . . Takové zasahování patrně se děje . . . Než tento soulad článků, jež pro celek jsou nevyhnutelny, původ svůj má přece v síle, jež celkem těch článků proniká a vládne, jež nezávisí na jednotlivých částech a dříve trvá než souladné části celku . . . Ústrojí podobá se sice uměleckému stroji . . ., ale ústrojí celku v zárodku vytváří ústrojí částí a je rozplemeňuje. Působení těles ústrojných nejen na souladu ústrojů závisí, ale soulad účinkem jest ústrojných těles samých a každá část celku nemá v sobě samé důvod, nýbrž v působení celku příčinném. Stroj umělecký utvořen jest podle ideje, která umělci tane na mysli, která jest cílem jeho působení, a podle této ideje se vytvářejí účelně všecky ústroje: než tato idea jest mimo stroj, jest však v ústrojí."

K. Schmidt (Zur vergleich. Phys. der wirbellosen Thiere p. 15): „Síla životní není sice uznávána, jelikož se mluví o metabolické síle buňky. Avšak změnila pouze jméno, jelikož metabolická síla buňky jest silou zvláštní, jež v přírodě neústrojné se nevyskytuje."

Snell (Die Streitfrage des Materialismus): „Jsou názory, jež možno vyvrátiti, uvažujeme-li důkladně věc a vyložíme-li obsah, jenž jí bezprostředně náleží. Ústrojenec svůj tvar obecný podržuje, kdežto hmota v tomto stavu trvalém stále se mění a mine; ústrojenec, ač zevnější svět naň působí, nepřestává býti sobě rovným a sebe zachovává nejen jako jedinec, nýbrž i jako druh, jako bytost obecná výkonem sevšeobecňujícím, rozplemeňujícím, který v něm se děje; ústrojenec netoliko užívá svých ústrojů hotových jako částí stroje, ale také své ústroje si sám tvoří, tak že takřka sám sebe předchází, takořka sám sobě jest příčinou a účinkem, causa sui, a to nejen při svém vzniku a vytváření, ale i po celý svůj život při každém pohybu i samoděčném i bezděčném, jak zevnějším, tak vnitřním; součiny života ústrojencova zároveň jsou jeho součiniteli; prostředky stávají se účely a účely prostředky; každá část celkem trvá a tedy každá část každou částí. Z těchto všech úkazů ani jeden v přírodě neústrojné se nejeví, ba spíše všecky úkazy přírody neústrojné jsou pravým opakem. Že pojmy obecnosti a jedinečnosti, příčiny

a účinku, stejnosti a proměny, prostředku a účelu, jež v přírodě neústrojné se rozcházejí a vylučují, v přírodě ústrojné splývají, v tom záleží rozdíl obojí přírody nejdůležitější."

Prvoť životní rozeznávají od sil lučebných a fysických také Stahl, Barthez, Jussieu, Bichat, Milne Edwards, Quatrefages, Tommasi, Martini, Taruffi, Renzi, Franceschi, Santi, Liverani.

Uvažujme blíže tuto prvoť.

Článek 2.

O životě ústrojenců a jeho prvoti.

V čem záleží život?

Ve skutečnosti jeví se nám život pohybem, kterým bytost sebe sama pohybuje, který vychází z bytosti samé a kterým bytost živá liší se od bytosti neživé, jež ku pohybu přijímá popud zevně. Nemíní se však pohybem životním pohyb toliko místní, jakým živočich sebe pohybuje z místa na místo, ale také projevení života vegetativního (na př. přijímání a zpracování látky neživé), života sensitivního (na př. pociťování předmětu zrakem).

Aby živok, t. j. bylina, zvíře, žil, je potřebí nejprve prvoti, od které by život vycházel, která jest v živoku a nazývá se u byliny životní prvoť vegetativní čili bylinná, u zvířete duší; dále musí prvoť silami čili mohutnostmi, jimiž jest opatřena, prokazovati činnost, která jest v živoku a jej sama zdokonaluje; touto činností životní jest působen stav, ve kterém jest živok sám; k této činnosti vnitřní čili vtomné, vetkvělé, přistupuje činnost zevnější, kterou působí živok na předměty zevnější, jež se naskytují mimo něj.

Co jest prvotí života?

Že činnost životní se děje v mnohých tělesech, jež bylinami, zvířaty nazýváme, dokazuje zkušenost, které odporovati nelze. Než, zkoumati jest potřebí, zdaž prvotí činnosti životní jest hmota, ze které těleso sestává, sama sebou, to jest svými silami lučebnými a mechanickými. Na otázku tuto záporně jest nám odpověděti.

Neboť hmotě nepřísluší býti prvotí života jedině proto, že jest hmotou neústrojnou, hmotou, která jest ovládána silami lučebnými a mechanickými, poněvadž, kdyby tomu tak bylo, každá hmota byla by živou a proto i prvotí života, což odporuje zkušenosti. Proto přísluší některé hmotě, aby byla živou a měla v sobě prvoť života, z té příčiny,

že jest hmotou určitou, právě takovou. Aby však byla hmota právě takovou, musí míti v sobě něco, čím by se rozdruženě čili specificky rozeznávala od hmoty neživé. A toto něco rozdruženě rozdílného jest údobou hmoty živé, t. j. tím, skrze co hmota živá jest; údoba tato jest podstatná, poněvadž hmota živá od neživé se rozeznává podstatně, nikoli pouze případně. Tato údoba bytosti živé podstatná jest prvoť života. Nemůže tedy býti prvotí života hmota sama sebou, pokud jest ovládána silami fysickými.

Této pravdě odporujíce, přivlastňují někteří učenci činnost životní buď silám lučebným anebo mechanickým anebo obojím, aniž rozdílu podstatného uznávají mezi prvotí hmoty neústrojné a prvotí hmoty ústrojné. Tak praví Lotze (Mikrokosmos I. p. 56): „Toliko v seřadění okolností spočívá moc života, toliko tím seřaděním život sebe umí nejen při zevnějších účincích zachovati, nýbrž také zevnějšek sám k svým účelům podrobiti . . . Ne silou vyšší, zvláštní, která nepříslušně vládne ostatními ději . . ., ale zvláštní formou seřaděnosti . . . rozeznává se věc živá od neživé." — Schleiden (Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik): „V bytostech a na bytostech, jež se nazývají ústrojnými, objevuje se množství zjevů . . ., jež způsobem docela dostatečným vysvětliti možno jako účinky sil naprosto neústrojných." Virchow (Abhandlung zur wissenschaftlichen Medicin I. p. 25.): „Učení o síle životní samostatně působící omylem jest sice vyvráceným, ale přece podržeti lze slovo té síly, aby jím označeno bylo určité spolupůsobení sil fysických a lučebných."

Proti těmto třem učencům lze toto namítnouti:

1. Kterak může Lotze říci: „1. Život 2. umí (versteht es) 3. sebe zachovati (sich zu erhalten), 4. zevnějšek sám svým účelům podříditi", když zamítá prvoť životní? Vždyť ji tou větou klade, nepronáší-li pouhá slova, významu prázdná. Smysl té věty je tento: 1. Život znamená prvoť životní; 2. umí, t. j. jest silami životními opatřena a schopna; 3. sebe zachovávajíc prokazuje prvoť životní při zevnějších účinech, jež na ni působí lučebně a fysicky; činnost zvratnou, vtomnou, která jest pravým opakem činnosti tělesa neživého na venek obrácené, a která ovládá zevnější účiny lučebné a fysické; 4. prvoť životní podřizuje zevnějšek lučebně a fysicky na ni působící účelům svým, sobě vlastním, od účelů zevnějšku rozdílným, účelům sobě vytknutým od nikoho jiného, leč od Boha, svého původce, poněvadž prvoť životní si účelu sama nevytkla.

2. Lotze mluvě o zvláštní formě seřadění okolností, Virchow o určitém spolupůsobení sil fysických a lučebných, oba nechtějíce připustiti musí něco, čím by okolnosti, to jest zevnější účiny fysicky a lučebně působící, té zvláštní formy seřadění nabyly, aby v nich spočívati mohla moc života, aby nejen život sebe zachovati, nýbrž také účiny zevnější svým účelům podrobiti mohl, něco, čím by tak určitě síly fysické a lučebné spolu (s čím jiným, leč se silou životní, jejíž jméno Virchow podržuje) působily, aby život mohl nastati a trvati. Toto něco, co okolnosti zvláštním způsobem seřaďuje, s čím síly fysické a lučebné spolu působí, co určuje síly fysické a lučebné, co nemůže býti mimo bytost živou, není nic jiného, leč prvoť života, podstatná forma čili údoba bytosti živé. Tak souditi nám káže zdravý rozum; proto nemůže Virchow neužívati slova „životní síly, ač ji zavrhuje, či spíše životní prvotě silami různými opatřené.

3. Ačkoli Lotze tvrdí, že život zevnějšek svým účelům podrobuje, přece zamítá sílu vyšší, zvláštní, poněvadž prý nepříslušně (fremd) vládne ostatními ději; také Virchow zamítá sílu životní, poněvadž prý samostatně (selbstständig) působí. Avšak možno jest si mysliti prvoť životní, silami životními opatřenou (ne sílu životní) tak, že nevládne nepříslušně a nepůsobí samostatně, jelikož hmota s prvotí životní, látka s údobou, tvoří jeden celek jednotný a uspořádaný. Prvoť životní působí silami sobě vlastními, užívajíc sil lučebných jako prostředků, podřizujíc je své činnosti životní; tu vládne příslušně ostatními ději, tu působí ne samostatně, to jest odloučeně, nýbrž společně a svorně.

4. Schleiden vysvětluje zjevy, jež se vyskytují v bytostech a na bytostech a jež se nazývají ústrojnými, jako účinky sil naprosto neústrojných. Tu však odporuje zásadě příčinnosti, která pro účinky vyžaduje dostatečnou příčinu. Síly zajisté naprosto neústrojné nemohou býti příčinami zjevů, v bytostech a na bytostech ústrojných se vyskytujících.

Proto neprávem zamítají prvoť životní.

Lotze, ač zamítá prvoť životní, přece ve svém spise „Allg. Physiologie d. körp. Lebens" píše pro životní prvoť nepřímo str. 138:

„Pravý rozdíl mezi organickou intussuscepcí a neorganickou juxtaposicí nezáleží v tom, že v těle neústrojném vzrůst podmíněn jest okolím zevně je rozmnožujícím, nikdy však přijímáním přídavku do nitra podstaty, že tělo ústrojné ústy anebo jinými otvory pokrm přivádí do sebe a ho vedle částek již stávajících neukládá, ale tyto jím proniká

a tak vždy částky nové co nejtěsněji mísí se starými (kteréž okolnosti samy úvahy naší zasluhují a svědectví dávají o pravém rozdílu) . . . ale pravým nitrem, do něhož ústrojenec potravu přijímá (intussuscipuje), není prostorné nitro jeho tělesa, nýbrž plán organisace jeho. V tom záleží intussuscepce (přijímání do sebe), že žádné části tělesa živého není dovoleno, aby k sobě jediné přihlížejíc a nikoli zároveň k celku z okolí přijímala přídavek hmotný a tak vybočila z poměrů k ostatním částem, jež jí vytkl ráz specifický, že každý přírůstek přede vším prospívá celku, načež zvláštními ústroji všem částem jednotlivým užitek přináší, jak toho vyžaduje obecný ráz." — p. 202: „Kdežto přemnohá tělesa neústrojná větším dílem jeví se nám v klidu, z něhož jediné zevnějšími vlivy, o kterých skoro vždy se můžeme přesvědčiti, bývají přivedena k pohybům a proměnám své postavy a svých vlastností: vyskytují se ústrojenci taktéž větším dílem v pohybu, který rušen bývá řídčeji jednotlivými dobami klidu, a to klidu, jenž nikdy není, jak se dá dokázati, úplný . . . Podstatný rozdíl mezi ústrojencem a neústrojencem v tom záleží, že tělesům neústrojným nastávají během přirozeným doby, kdy v poměru rovnováhy se mají ke všem podmínkám zevnějším a ke změně stavu svého potřebí mají změny okolností, kdežto nitro těles ústrojných tak jest uspořádáno, že nikdy se neocitují obecným během přirozeným k podmínkám zevnějším v poměru úplné rovnováhy."

Z těchto slov vysvítá specifický rozdíl mezi tělesem neústrojným a ústrojným; pročež diviti se jest, že Lotze nicméně odpůrcem jest prvotě životní, jež od sil fysických se liší.

Článek 3.

Důsledky ze stati předešlé vyplývající.

1. Tělesa živá podstatně se různí od těles neživých.

2. Život těles živých, ústrojných, děje se silami životními, podstatně různými od sil lučebných a mechanických, jež vládnou tělesem neživým, neústrojným a jež v tělese živém ovládány jsou silami životními.

3. Síly životní, jsouce případky, vyžadují podmětu, k němuž by lnuly, prvotě životní.

4. Prvoť životní, která jest v bytosti živé, podstatně se liší od prvotě, která jest v bytosti neživé, jako se liší podstatně síly životní od sil lučebných a mechanických.

5. V každém živoku je toliko jedna prvoť životní.

Neboť všecky činnosti tělesa živého, ač jsou mnohonásobny a rozmanity, přece jakýmsi svazkem společným mezi sebou souvisejí a k jednomu cíli, zachování a zdokonalení jednoho a jednotného tělesa živého směřují. Avšak množství k jednotě vedeno není leč skrze jedno. Pročež bytovati musí v živoku jedna prvoť, které všecky síly jednotlivé podřízeny jsou. Za příklad sloužiti může děj, kterým se připodobňuje potrava k tělu. Neboť tato práce životní velmi jest spletitá, vyžadujíc mnohých činností, kterými šťáva potravní zvolna se připravuje a v rozmanité látky tělesné se proměňuje; kteréžto látky k tomu směřují, aby živok byl zachován a zdokonalen a nové zárodky jiných živoků vznikaly. Tato práce velikého rozsahu a nenáhlého vývoje nemůže býti bez jedné prvotě životní, na které by spočívala.

Avšak nejen z jednoty činností lze dokázati jednotu prvotě životní, ale také z jednoty ústrojů a z totožnosti živoka.

6. Prvoť životní jest v živoku údobou čili formou podstatnou, t. j. tím, skrze co živok ve své podstatě právě takovým jest, jakým jest.

Neboť životní prvoť živého tělesa doplňuje a určuje hmotu, ze které těleso sestává, aby se utvořilo těleso jistého druhu; a proto náleží k podstatě živoka. Prvotí tedy životní se stanoví přirozenost tělesa živého, z ní vycházejí síly, které svými činnostmi život působí. Kromě toho prvoť životní účinkovati musí skrze síly životní na příbuzenstva lučebná a ostatní síly fysické, kterých užívá za nástroje, aby výkony životní v těle se dály. Avšak vniterným účinem na síly působiti může jenom prvoť podstatná, která bytost samu tvoří. Taková však prvoť není nic jiného leč údoba podstatná.

7. Těleso živé nevzniklo z tělesa neživého, jak také patrno ze zkušenosti. Neboť bohatá zkušenost, s největší opatrností a pilností nabytá, dosvědčuje, že není žádné plození různorodé (generatio aequivoca) t. j. že nemůže ze hmoty neživé, ve které není žádného zárodku životního, vzniknouti bytost živá. Spallanzani, Ehrenberg, Schwann, Schulze, Unger, Pasteur, dokázali svými pokusy, že příroda nezná plození různorodého; také je zamítají učenci přírody zkušení: Virchow, J. Müller, Cuvier, R. Wagner, Quatrefages, Al. Humboldt, Quenstedt, Liebig, Leukart, Schleiden, Bronn, Flourens, Milne Edwards, Bernard a jiní. Avšak někteří přírodozpytci zapomínajíce, že souditi mají, opírajíce se o zkušenost, kladou plození různorodé do

pradoby, kdy prý hmota neživá těšila se z plodivé síly svobodné(!), které později pozbyla; mezi přírodozpytci, kteří toto tvrdí bez patřičného důvodu, vyskytují se: Burmeister, Büchner, Vogt, Moleschott, Häckel; jejich názor, nejen není odůvodněn, ale také se příčí zákonům přírodním, jelikož stupeň působnosti světla, tepla, síly elektrické atd., který by převyšoval míru nyní ustálenou, výkony životní by kazil, ano ničil; mohou také lučebníci za našich dob působnost sil přírodních stupňovati, a přece jim nelze přinutiti hmotu neživou ku plození různorodému.

Proto musila první tělesa živá vzniknouti působením Božím.

Článek 4.

Kolikerý jest život ústrojenců?

Druhy ústrojenců vědě přísluší rozděliti dělidlem, z výměru života vzatým. Poněvadž o tělesech se praví, že žijí, jsou-li činna ze sebe: čím dokonalejší je tato činnost vniterná, čím nezávislejší jest živok na pohybech zevně přicházejících, tím dokonalejší jest jeho život. Avšak poněvadž činnost životní pochází od údoby, t. j. prvotě, kterou bytost působící působí, a poněvadž se děje činnost, aby účel její, t. j. výsledek její byl dosažen: proto čím dokonaleji údoba i účel jsou v živoku a od živoka, tím vniternější a proto i dokonalejší jest život. Pročež rozdělujíce bytosti živé přihlížejme k údobě a účelu.

Jedni živokové, byliny, samy se pohybují, vzrůstajíce anebo ubývajíce; ale údobu či prvoť, která jest v nich a kterou samy se pohybují, nemají od sebe, nýbrž od přírody čili od původce přírody, aniž cíl, ke kterému působíce směřují, samy si určují aniž jej nějakým způsobem poznávají, nýbrž poznán a jim vytčen jest od přírody čili od původce přírody. Proto spíše pohybovány jsou přírodou a pohyb přírody vykonávají ze sebe, z prvotě sobě vštěpené. Nejnižší tedy druh života jest v bylinách, jichžto prvoť životní vládnouc silami fysickými a lučebnými, prokazuje toliko činnost bylinnou.

Jsou jiní živokové, zvířata, ve kterých prvotí pohybu poslední jest duše, údoba od přírody čili od původce přírody udělená, avšak prvotí nejbližší, k činnosti přímo a nutně určující, jest poznatek smyslný, údoba od zvířete nabytá; neboť podle rozmanitých poznatků smyslných zvířata sama sebe pohybují, poznatků však smyslných skrze dojmy zevnější a podle nich sama sebou nabývají. Avšak

cíle ani nepoznávají jako cíle ani sama sobě svobodně neurčují, nýbrž vytčen jest jim od přírody, či vlastně od původce přírody, tak že instinktem přirozeným a sobě vrozeným řízena jsou k činnostem živočišným skrze smyslné poznání a smyslné snažení, jež od nich vychází. Výše tedy stojí život zvířat, která s činností bylinnou spojují smyslnou, na ústrojích hmotných závislou činnost poznávací a snaživou.

Dále pokračuje řada ve člověku, jak vykládá psychologie; končí pak nekonečným životem Božím, jaký vykládá theologie filosofická.

Článek 5.

O rostlinách.

Rostliny lišíce se od těles neústrojných, nerostů, podstatně sloučením, složením, zevnější úpravou, původem, vývojem, zachováním sebe, trváním, rozplozováním, jak bylo vyloženo, tvoří v přírodě říši, od říše nerostů se různící ne toliko druhem, ale celým rodem. Základní však rozdíl záleží v životu, jehož se dostává rostlinám, nerostům však nedostává.

Rostlinám přísluší život ve smyslu vlastním, ne toliko přeneseném, jelikož jejich činnosti vegetativné, rostlinné jsou vtomny, jelikož účinky vegetativné od téhož podmětu jsou přijímány, od kterého výkony vycházejí. A také všichni lidé se shodují mluvíce o životu rostlin ve smyslu vlastním.

Činnostmi svými dokazují rostliny, že jim přísluší život a ten nejnižší.

Neboť 1. ze sebe prokazují činnosti, sobě, jako bylinám, vlastní, živíce se, rostouce a rozplozujíce se. 2. Tělesa bylin sestávají z více různých, souladně spojených a souladně působících ústrojů, jakých těleso neživé nemá; tato ústrojnost, kterou se těleso byliny liší od tělesa nerostu, nedá se vyložiti prvotí tělesa neústrojného. 3. Každý ústroj jednotlivý působí k zachování celku, celek přispívá opět každému ústrojí jednotlivému; což nelze vysvětliti prvotí tělesa neústrojného. 4. Zákony, jimiž byliny trvají a působí, jsou jiné, než u nerostů; proto musí také jejich prvoť býti jiná, a sice podstatně různá od prvotě nerostu. A tato prvoť byliny jest její údobou podstatnou.

Hlavní činnosti, z prvotě bylinné vycházející, jež nejsou prostředkem k prokazování činnosti vyšší, jsou tři:

živení, vzrůst a rozplozování. Neboť části byliny se upotřebují, mizí a hynou, je tedy potřebí, aby živením nové přibývaly; bylina vycházejíc ze semene jest malá, je tedy potřebí, aby vzrůstem nabyla velikosti sobě vlastní a k výkonům životním dostatečné; konečně byliny trvají dobu jistou, po které zanikají, je tedy potřebí, aby nové vznikaly plozením. Tyto tři činnosti, mezi sebou sice rozdílné, ale přece mezi sebou úzce souvislé, vespolek se podmiňující a podporující, vycházejí ze tří rozdílných mohutností prvotě životní. Jinou úvahou a opačným způsobem dospívá sv. Tomáš k týmž třem činnostem bylinným a příslušným mohutnostem.

Živení děje se tím, že bylina mění potravu ze země a vzduchu přijatou ve svou podstatu. Se živením souvisí vzrůst, jenž se děje tím, že bylina ke hmotě, kterou má a živením zachovává, přibírá hmotu, která kromě toho živením vznikla. Konečně živením a vzrůstem stává se bylina schopnou, by splodila ze sebe bytost jinou živou téže přirozenosti, jež jest s ní spojena a jež má od ní se odloučiti. Plození byliny jest pravé plození, jež sv. Tomáš Akv. takto vyměřuje: Origo alicuius a principio vivente coniuncto secundum similitudinem naturae a jež se liší od stvoření a udělání. Plozením vzniká símě, ve kterém nebytuje bylina údobně, nýbrž mohoucně; sama životní prvoť byliny budoucí není se semenem již splozena, ale toliko výtvorná jakási mohoucnost, která, když zevnější účiny působí, nejprve hmotu připraví, aby přijala údobu byliny podstatnou, t. j. ji ústrojnou činí, a posléz ji oživí. Jako bylina vzniká plozením, tak opět zaniká ne zničením, jež odpovídá původu stvořitelskému, nýbrž případkovým porušením údoby podstatné, jemuž odpovídá plození případkové. Neboť jakým způsobem každá věc bytuje, takovým i počíná a hyne. Co tedy neostává samo sebou, ale v jiné věci, to se neruší samo sebou, ale porušením té věci, ve které bytuje. Avšak údoba byliny sama sebou nemůže ostávati, jsouc sice částí byliny podstatnou, ale nikoli podstatou úplnou, tvoříc s hmotou takový celek, že bez hmoty pražádnou činnost prokazovati nemůže: ostávati může toliko v ústrojí hmotném. Pročež poruší-li se ústrojí, poruší se zároveň údoba podstatná; t. j. poruší se případně. Avšak poněvadž hmota nikdy nemůže býti bez nějaké údoby podstatné, musí na místo prvotě životní nastoupiti údoba bytosti neživé anebo více jich: neboť se rozpadá v části neživé.

Porovnáme-li tři činnosti bylinné mezi sebou, jedna druhou sice podporuje a podmiňuje, poněvadž 1. plozením

vzniká bylina, která se živí, 2. živením stává se vzrůst možným, 3. vzrůstem zdokonaluje se činnost živení a plození, avšak vyniká přece plodivost byliny nad ostatní, poněvadž ve plození nové byliny dochází bylina svého cíle, k němuž pomáhá živení a vzrůst a poněvadž největší dokonalost byliny záleží v tom, že, napodobujíc Boha, původce tvorstva, plodí jinou bytost sobě podobnou, jsouc takořka pečliva nejen o sebe, ale i o jiné, zvláště o zachování, množení a šíření druhu, k němuž náleží. Proto ač může bylina se označiti všemi činnostmi třemi, přece dostačí ji nazvati živokem, který bytost živou plodíti může sobě podobnou, bytost téhož druhu.

Rostlina nesdílí s živočichem činnosti smyslové.

Neboť 1. kdyby činnosti vegetativné čili rostlinné se děly v rostlinách pociťováním, muselo by tak se díti také v nás, jelikož účastni jsme života rostlinného způsobem dokonalejším; avšak o takovém pociťování, s činnostmi rostlinnými spojeném, ničeho nevíme, pociťujíce toliko stav svého těla, jakým jako následkem provázeny jsou činnosti rostlinné. 2. Kdyby rostliny pociťovaly, musily by míti ústrojů příslušných; avšak nenalézáme jich u rostlin. 3. Mohutnost smyslná jest u rostlin zbytečnou; neboť nepohybujíce se jako zvířata, jež místo mění, aby věcí prospěšných dosáhla, škodlivých aby se uvarovala, nemusí pociťovati, jako zvířata. 4. Že by rostliny měly pocitů smyslných, jako zvířata, neprojevují, jako projevují zvířata. 5. Co se pokládá za pocit smyslný, ku př. obrácení se rostliny ke slunci, jest pohybem činnosti vegetativné, která bez pohybu díti se nemůže. Tedy zkušenost a rozumná úvaha nám brání přisvědčiti Empedoklovi, Platonovi, Manicheovcům, Leibnitzovi, Robinetovi, Bichatovi, Darwinovi, kteří přivlastňují rostlinám činnost smyslnou.

Přirozenost rostlin označujeme tím, že sestávají z těla organického, ústrojného a prvotě životní.

O ústrojích rostlinných, jimiž se prokazuje život vegetativný, a jež lze pokládati za pouhé nástroje, jelikož náležejí k bytnosti rostlin, nelze pochybovati, jelikož je známe ze zkušenosti. Ale jejich prvoť životní usuzujeme z toho, co víme ze zkušenosti.

Rostlinám tělo ústrojové, jako hmota, nestačí, jelikož ústroje jsouce účinkem života nemohou samy býti prvotí života, a jelikož předpokládají něco, co jich užívá ku prokazování života. K tomuto nepřímému důkazu o prvoti životní, od hmoty různé, druží se důkaz analogický. Poněvadž nerost jako neživý sestává ve své bytnosti ze hmoty a formy podstatné, musí také rostlina ve své bytnosti se-

stávati ze hmoty a formy podstatné; poněvadž nerost jest nerostem skrze formu podstatnou, jest i rostlina rostlinou, tedy živou skrze formu podstatnou, která tedy jest prvotí životní.

Než čerpejme důkaz z rostliny samé. 1. Rostlina žije; avšak život podmíněn jest prvotí životní. Než hmota sama nemůže býti touto prvotí, poněvadž kdyby byla, všecka tělesa by byla živá. Proto musí odjinud pocházeti život. Než pocházeti nemůže zevně, poněvadž život jest vtomný. Musí tedy pocházeti z nitra, z byliny samé, ve které tedy jest prvoť životní.

2. V rostlině jest více ústrojů, činitelů životních výkonů, jež stále, pravidelně a příhodně směřují k jednomu cíli. Musí tedy býti v rostlině prvoť, od které by toto směřování bylo řízeno a která jest životní, poněvadž cílem ústrojů jest život.

V této příčině nelze porovnati rostlinu se strojem mechanickým, jehož různé části k jednomu cíli směřují, nejsouce podmíněny prvotí vnitrnou. Neboť účinek, k jehož uskutečnění všecky části stroje směřují, jest stroji zevnější; aniž stroj sám svou činností se zdokonaluje aniž plodí ze sebe nové stroje téhož druhu, Rostlina však svou činností životní sebe zdokonaluje, vyvinuje a rozplozuje.

3. Rostliny prokazují pravé plození, jež jest nejvyšším zjevem a patrným důkazem života. Musí tedy v rostlinách býti kromě těla ústrojného zvláštní prvoť života od hmoty různá, od které plození pochází, jelikož od hmoty samé, pouze silami fysickými ovládané, plození nepochází v pravém toho slova smyslu, leda plození analogické.

Prvoť rostlin životní jest 1. podstatná, jelikož rostlina jako rostlina jest živá a životem od nerostu se liší podstatně. 2. Jest údobou, formou rostliny, jelikož se spojuje s tělem organickým tak, že tělo samo tímto spojením jest živo a výkony životní prokazuje, že tímto spojením se uskutečňuje jedna podstata živá. 3. Jest jednoduchá. Neboť co z částí sestává, jest těleso; než prvoť životní nemůže býti tělesná. Dále prvoť životní spojuje všecky části ústrojné v jednotu a užívá jich k dosažení jednoho cíle; což není možno, je-li složená z částí. Posléze rostliny prokazují činnosti vtomné; kdyby části rostliny nebyly údobněny prvotí jednoduchou, působila by sice jedna část na druhou, ale nebylo by podmětu, jenž by činnost, kterou sám vykonává, do sebe přijal. 4. Jest jedna. Neboť v jedné podstatě, jakou jest rostlina, nemůže býti více forem podstatných, než jedna. 5. Není o sobě ostávající, subsistující. Neboť všecky výkony vegetativné, rostlinné závisejí bytně na těle; závisí tedy také

prvoť životní na těle jak svou činností, tak i svou jsoucností. Je tedy prvoť rostlin životní sice podstatná, poněvadž jest bytnou částí rostliny, ale není o sobě ostávající, poněvadž nemá jsoucnosti, na hmotě nezávislé.

Ze všeho, co jsme slyšeli o životu a přirozenosti rostlin vysvítá, že první rostliny nevznikly ani samy sebou ani z nerostů, ale mocí Boží.

Článek 6.

O zvířatech.

A. Cartesius, jenž rozdílu nečiní mezi jednoduchostí a duchovostí duše, nemoha o zvířatech říci, že mají duši duchovou, a věda, že nemožno smyslné pociťování, představování a snažení vykládati silami, jež mrtvou hmotu tělesa neústrojného spojují, rozlučují, pořádají a pohybují: upřel zvířeti duši, prvoť životní, ze které, spojené s tělem, vychází činnost smyslná, i představování smyslné i snažení smyslné, a považoval zvířata za pouhé stroje, automaty, ve kterých prý teplo životní, sídlící v srdci, podmiňuje život vegetativný čili rostlinný a ve kterých prý „duchové životní", teplem životním z krve vzniklí rozřeďováním a sublimováním, k mozku vystupují, odtud do nervů vybíhají a činnost živočišnou působí. K přívržencům toho mínění náležejí za našich dob hmotaři, kteří Cartesia předstihli, upírajíce netoliko s Cartesiem zvířeti duši, ale také člověku duši duchovou.

Avšak Cartesiovi odporujíce tvrdíme, že jednoduchost a duchovost mezi sebou tak se nepodmiňují, jako by každá bytost jednoduchá, jsouc jednoduchá, musila býti duchovou, že pojem jednoduchosti nechová v sobě tak nutně duchovosti, jak ji nutně nevylučuje. Neboť jednoduchost přísluší podstatě, která nesestává z částí, duchovost však podstatě jednoduché, která na hmotě jest nezávislá aspoň při své činnosti rozdružené, byť i ne při veškerých činnostech. Duchovost jest sice podmíněna jednoduchostí; než jednoduchost nemusí býti provázena duchovostí.

Dále činnost zvířatům, pokud jsou zvířata, rozdruženě náležející, kterou se rozeznávají od rostlin, s nimiž činnost vegetativnou sdílejí, to jest živočišná, smyslová, takovou má do sebe povahu, že ji podmiňuje prvoť, od prvotě rostlin rozdruženě rozdílná, duše ve smyslu užším, a že jako prvoť života rostlinného není hmotou, tak ani za prvoť života živočišného nelze pokládati hmotu. Neboť jaká činnost,

taková prvoť, ze které činnost vychází. Nepřihlížíme-li k bytostem ústrojným, o kterých dostatečně není známo, zda náležejí k rostlinám či ke zvířatům, ze zkušenosti víme, že zvířata mají kromě činnosti rostlinné ještě jednu, smyslovou, více nebo méně vyvinutou, dokonalou a úplnou, která nikterak se neliší od rostlinné pouze stupněm aniž z rostlinné vyvinouti se mohla stupňováním. Darwinovci sice ku př. Haeckel, tvrdí, že se vyvinula zvířata z rostlin, jako rostliny opět z látek neústrojných; avšak od Wiganda (Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's) a jiných jest dokázáno, že Darwinova theorie descendenční jest nepravdiva. Ostatně o této theorii mluviti ještě budeme. O prvocích, jejichž nenáhlým vývojem a přizpůsobováním se k zevnějším podmínkám životním utvořilo se prý, jak říkají Darwinovci, veškerenstvo živoků přerozmanitých, jak rostlin tak zvířat, jsou Darwinovci onoho mínění, jež projevil Gustav v. Hayek (Vorwort zum grossen Handatlas der Naturgeschichte, Wien 1882): „Sloučiti vědy, jež byliny a zvířata činí předmětem svého zkoumání, botaniku a zoologii, není možno, a proto přírodozpytcové mlčky se shodli, aby jedni prvoci přiděleni byli botanice, druzí zoologii." A proč Darwinovcům to není možno? Kdyby byli upřímni, řekli by: Poněvadž darwinismus jest nepravdiv.

B. Nyní zkoumejme, jaké činnosti smyslové prokazuje zvíře, abychom poznali, že nemůže-li žádná činnost životní a činnost rostlinná zvláště vysvětlena býti hmotou, silami lučebnými a fysickými opatřenou, tím méně prvoť činnosti smyslové, živočišné spočívati může ve hmotě a její pohybech fysických.

Zvířata poznávají smysly zevnějšími, jež mají s lidmi společny, zjevy předmětů zevnějších srostité, případné, proměnlivé. Tato činnost jest nehmotná. Neboť k tomu poznání nestačí pouze přijmouti dojmy od zevnějšku přicházející, jež pohyby lučebnými a fysickými v ústroji k mozku pokračují, nýbrž předmět, od něhož pohyby přicházejí, musí býti od poznávajícího uchopen a vňat, což se státi může toliko způsobem nehmotným, tak aby podmět poznávající se přizpůsobil k předmětu poznanému; při kteréžto činnosti obrací se též podmět poznávající k předmětu poznanému. Této činnosti psychické, která následuje po fysických pohybech, jimiž dojmy zevnější jsou přijaty, odpovídá schopnost příslušná, této pak podstata, duše.

Nelze-li hmotou a jejími silami lučebnými a fysickými vyložiti představu smyslnou, kterou má zvíře o předmětu zevnějším: tím méně nám k výkladu přispěje jediná hmota, když

uvažujeme činnosti smyslů vniterných, a sice 1. smyslu povšechného, kterým zvíře sebe pociťuje, jak jest dojato ve svých ústrojích zevnějšími dojmy a v jakém stavu je tělo následkem života bylinného, 2. a 3. paměti a obrazivosti, kterými představy smyslné si pamatuje a vybavuje, jakož i povšechné představy smyslné, srostitosti nepostrádající, tvoří, 4. smyslné soudnosti, kterou srostitě oceňuje zvíře užitečnost a škodlivost předmětů zevnějších a srostitých, nedoznávajíc od nich patřičných dojmů, tak že u něho se jeví obdoba rozumu, analogon rationis.

Aniž smyslná snaživost, kterou zvíře nutně míří po smyslném, srostitém dobru, smyslně poznaném, nemá dostatečného důvodu v jediné hmotě, ze které zvíře sestává, a její silách lučebných a fysických, ani ve hmotě tělesa zevnějšího, předmětu snaživosti, a jeho silách lučebných a fysických; prvotí této snaživosti smyslné může býti jenom duše, forma zvířete podstatná, nehmotná, vtomná, poněvadž snaživost smyslná se prokazuje činností nehmotnou a vtomnou a přináleží zvířeti, pokud je zvířetem. Ovšem není duše zvířecí samojedinou prvotí činnosti smyslné, jak se brzy dokáže.

Kromě životní činnosti rostlinné, smyslně poznávací a smyslně snaživé, znamenáme konečně u zvířete pohyblivost živočišnou, která podstatně se liší od pohyblivosti rostlinné a jedinou hmotou a jejími silami fysickými se nedá vysvětlit.

C. iSmyslná mohutnost zvířat jest ústrojná, t. j. náleží duši, ne jediné, ale s tělem v jednu příčinu účinlivou spojené.

Neboť 1. činnost smyslná patří zvířeti, pokud jest zvířetem. Avšak zvířetem není duše jediná, nýbrž spojená s ústrojím. Proto náleží činnost smyslná, jakož i schopnost této činnosti, t. j. smysl, duši s ústrojím spojené. 2. Smysl zvířat povahy není dokonalejší než smysl, kterým jest obdařen člověk. Avšak u člověka vychází, jak dokazuje zkušenost, činnost smyslová od mohutnosti, která bytuje v ústrojí a na ústrojí závisí. 3. Činnost jest přiměřena ke schopnosti. Avšak činnost smyslná, jakkoli sama sebou jest jednoduchá, nevztahuje se přece k těm věcem, jež nad srostitost hmoty jsou povýšeny. Proto jakkoli původně tato činnost vychází od údoby podstatné, prvotě jednoduché, přece přímo se děje schopností, která se zabývajíc hmotností a srostitostí předmětů souvisí s ústrojím hmotným a srostitým. 4. Jakkoli smysl je činným působě čin smyslný, t. j. představu smyslnou, přece trpným se prokazuje, an představuje věc, kterou chápe; neboť prostě určován jest k čin-

nosti dojmem, který od předmětu představovaného vychází. To by však nikterak nemohlo se státi, kdyby jediná duše činnosti se podjímala; neboť duše jest netělesná, na věc však netělesnou nic tělesného nemůže dojem učiniti. Nic však nebrání tělesům činností svou působiti na ústroje hmotné, ve kterých sídlí duše, s hmotou v jednu příčinu účinlivou spojená.

Nemají tedy pravdy hmotaři, kteří duši nazývají schopnost těla smyslovou.

D. Taktéž s pravdou se minuli, kteří mezi činností smyslovou a pomyslnou nečiní rozdílu druhového, jakoby duše nebyla nic jiného než schopnost smyslová, duch pak nejvyšším stupněm vývoje, kterého dostihla schopnost a činnost smyslová a který se jeví soudem. Tak smýšlí Helvetius a jiní po něm. Za našich dob přivlastňují někteří přírodozpytci člověku um (Vernunft), zvířeti um (Verstand), tedy schopnost pomyslnou. Ba píše také hmotař Büchner (Kraft und Stoff p. 262): Úvaha, jež spočívá na porovnání a usuzování, vede zvířata, ana jednají; děj duchový, kterým toto se děje, podstatou svou jest úplně tentýž jako u člověka, ačkoliv u zvířat mohutnost soudná daleko jest menší. Míní tedy Büchner rozdíl toliko stupňový.

Büchnerovi odporujíce dokážeme, že zvířata neprojevují činnosti pomyslné.

Neboť 1. poznávací činnost pomyslná záleží, jak na sobě pozorujeme, hlavně, základně a podstatně v tom, že pojímáme věci obecné. Poněvadž schopnost pomyslná jest neústrojná, na hmotě nezávislá, proto proniká zjevy zevnějšími k bytnostem věcí samým, obecným a poznává obecně věci takovými, jakými samy o sobě jsou bez proměnlivých, srostitých případných zjevů, jež vycházejí od hmoty. Avšak zvířatům naprosto se nedostává poznatků obecných, jež k bytnostem věcí se odnášejí, jelikož chápají toliko jednotlivé věci srostité, jak právě na ústrojí jejich působí.

Zda, jako člověk, také zvíře zpětně své činy uvažuje, sebe jest vědomo, se učí, zapomíná, pochybuje, se mýlí, pokračuje, se zdokonaluje? Nikoli. Ostatně zkoumá psychologie důkladně rozdíl mezi zvířetem a člověkem. Zde jediné říci můžeme, že zvíře nemá poznávací mohutnosti pomyslné, rozumu. Ovšem obdobu čili stín rozumu u něho shledáváme, soudnost smyslovou, která však nepřesahuje oboru mohutnosti smyslové.

2. Zvířata, nevědouce o cíli, že jest cílem, neuznávajíce jej svým, jednají účelně buď instinktem, který jest jim od původce rozumného za měřítko dán zároveň s pudy

životními, anebo cvikem, jehož se jim dostalo od člověka rozumného dressurou. Poznavše určité, jedinečné dobro smyslné nutně po něm baží, jsouce představou jeho určována; toto nutné snažení známkou není mohutnosti, nad smyslnou povýšené, která se jeví svobodou; proto nejsou zvířata příčetna, nejsou schopna ani mravnosti ani nemravnosti. Také o tom jedná psychologie důkladně.

Tedy netěší se zvířata z mohutnosti nadsmyslné.

E. Prvoť života smyslového, živočišného jest ve zvířeti zároveň prvotí života rostlinného: pro život obojí má zvíře jednu prvoť.

Neboť 1. ač se těší zvíře ze dvou činností různých, rostlinné a živočišné čili smyslové, přece tvoří jednotu, bytost nerozdělenou a jest jedinou podstatou, která obojí činnost prokazuje. Avšak to by nemohlo býti, kdyby jedna a táže prvoť nebyla zřídlem obojího života. Pročež kdo zvířeti nepřivlastňuje jednu prvoť, musí buď říci, že není zvíře bytostí jednou, anebo že jenom jedna činnost, buď rostlinná, buď živočišná náleží k bytnosti zvířecí. 2. Uvažme, že u zvířete je tělo jednotně složeno, že zvíře jedním, čili jednotným ústrojím vládne, ač jsou části rozličné a různé podle rozličných a různých činností životních. Odtud patrno, že ústrojí jsouc nástrojem odnáší se k jedné toliko prvoti, od které rozmanité a různé činnosti vycházejí. 3. Činnosti rostlinné dosahují ve zvířeti stupně vyššího, jelikož jimi se živí a plodí podstata, jež není toliko rostlinná, nýbrž zároveň živočišná. Z čehož následuje, že prvoť není toliko rostlinná, ale zároveň živočišná čili smyslová. 4. Pozorujeme, jak dokonale a podivuhudně mezi sebou souvisejí v témž ústrojí síly rostlinné a živočišné; což by nemohlo býti, kdyby základ svůj měly ve dvou prvotích. Zhyne-li život jeden, hyne také druhý.

Je tedy prvoť životní ve zvířeti jenom jedna.

F. Jaké přirozenosti jest životní prvoť zvířecí, duše smyslová?

Poněvadž zvíře je zvířetem, pokud smyslem pociťuje: přísluší hlavně a především čili formálně životní prvoti zvířecí býti zřídlem činnosti živočišné čili smyslové, ve které se jeví vyšší dokonalost životní, druhová dokonalost zvířecí; přídružně čili virtuálně je zřídlem také činnosti rostlinné, která přísluší formálně živoku méně dokonalému, bylině, jelikož dokonalejší živok v sobě chová dokonalosti živoka méně dokonalého, rostliny. Pročež ve zvířeti prokazuje táž duše různými mohutnostmi, jež z její bytnosti vycházejí, různé činnosti a sice mohutností smyslovou činnost právě

živočišnou, mohutností rostinnou činnost, kterou v rostlině prokazuje prvoť životní.

Duše zvířecí není sice podstatou tělesnou, poněvadž tělesem nemůže býti prvoť životní; ale poněvadž bez ústrojů hmotných, ze kterých tělo zvířecí se skládá, nemůže býti činnou, proto sama o sobě nestává, nýbrž závisí skrz na skrz na hmotě, a proto se nazývá podstatou ve příčině podstatnosti neúplnou, podstatou hmotnou, t. j. do hmoty tak ponořenou, že bez ní nikterak nemůže působiti. Soudíce takto z činnosti na přirozenost čili bytnost duše zvířecí, musíme tvrditi, že také její přirozenost čili bytnost na hmotě úplně závisí; pročež duše zvířecí, jako životní prvoť rostlinná, se hmotou, tělem splozeným, vzniká a s tělem umírajícím zaniká. O mrtvém těle zvířecím platí, co řečeno jest o rostlinném.

G. Jelikož zvířata nemohou vzniknouti ani sama sebou ani z nerostů ani z rostlin, musila první zvířata vzniknouti mocí Boží.

Poznámka. Život vegetativný a sensitivný ještě lépe poznati lze ve psychologii, která líčí mohutnosti vegetativné a sensitivné, jež má člověk společny s rostlinami a zvířaty.

ODDĚLENÍ ČTVRTÉ.

O darwinismu.

Článek 1.

Různé směry přírodozpytců.

Přírodozpytec, pokud jest přírodozpytcem, zkoumá přírodu cestou zkušenosti, užívaje smyslů a rozumu, aby poznal její příčiny nejbližší. Toť zajisté směr jemu vytčený. Než, ubíraje se tímto směrem, může poblouditi, je-li chybné poznání smyslné a neřídí-li se zákony, kterých šetřiti má jeho rozum. Možnost bludu roste, bádá-li přírodozpytec, jako člověk, jako muž vzdělaný, po vzdálenějších příčinách přírody, po poslední její příčině; a do bludu zajisté upadne, je-li nedostatečně nebo špatně filosoficky vzdělán, lne-li k filosofii nepravdivé, na př. Kantově, Comteově, Spencerově.

Z té příčiny shledáváme dva různé směry přírodozpytců.

Jedni jsou theisté, t. j. uznávají osobního Boha stvořitelem přírody; také pokládají člověka za tvora, od zvířete specificky, podstatně se lišícího, jenž má duši povahy du-

chové, duši nesmrtelnou. Mezi tyto přírodozpytce se počítá na př. Cuvier, Landois, Leunis, Wasmann, Van Beneden. Zdravý rozum anebo také známost pravé a pravdivé filosofie učinila je přáteli theistického směru přírodozpyteckého.

Že jsou přírodozpytci theisté dvojího mínění o přírodě, jest lhostejno filosofii pravé a pravdivé, filosofi křesťanské, jelikož obojí mínění uznává jsoucnost osobního Boha, stvořitele a podstatný rozdíl mezi zvířetem a člověkem a jelikož přírodozpytcům náleží bedlivým zkoumáním rozhodnouti, které mínění jest pravdivé. Jedni theisté, přátelé theorie o stálosti druhů, praví: Nynější systematické druhy jsou ve své nynější formě od Boha původně ze hmoty stvořeny, kdežto druzí theisté, přátele theorie o vývoji druhů, praví: Přírodní druhy ne systematické, jsou ve svých kmenových formách od Boha původně ze hmoty stvořeny. Přátelé této druhé theistické theorie o relativném vývoji tvrdí, že jest jejich theorie oprávněna. Slyšme jejich mínění.

Stálost systematických druhů nynější doby, tvořících jednotu morfologickou a biologickou, jest nyní obecným pravidlem, ale není naprostá, nýbrž relativná; není taková, že by nebylo nyní žádného vývoje z kmenové formy. Neboť není ještě kmenový vývoj u všech druhů ukončen, děje se před námi, ovšem výminkou od obecné stálosti systematických druhů, u některých forem, jež jsou různými přizpůsobeninami téhož společného typu k různým poměrům. Specifický vývoj forem brouka dinarda jest v různých částech geografického okrsku různě pokročilý; jedno přizpůsobení jest v začátcích, druhé pokročilo, třetí ani nezačalo. Také některé rostliny jsou nyní v době vývoje kmenového, kterým se tvoří nové formy, jež jsou ostře označeny, samostatny a právě tak neproměnlivy, jako skutečné systematické druhy; noví mutanti nevznikají přírodním pěstěním, ale vnitrnými vývojnými zákony, formě měnivé utkvělými. Posléze paleontologické nálezy dokazují, že ve dřívějších dobách zemských střídaly se delší doby stálosti s kratšími dobami přetvoření organických forem. Avšak tento vývoj liší se podstatně od vyvoje darwinistického, jelikož jest podmíněn tím, co darwinismus zavrhuje, totiž zákony vývoje, organismům mocí Boží vetkvělými, vnitrnou přizpůsobilostí, těmi zákony řízenou, účelným přizpůsobením k zevnějším vlivům. Z kmenového vývoje, který se před námi děje výminkou u některých forem, lze souditi, že systematické druhy rostlin a zvířat nynější doby jsou konečným výsledkem předešlého přírodního vývoje. Podle této theorie vývojné shrnou se určité řady systematických druhů, jež jsou příbuzny, ve přírodní druh, společnou formu kme-

novou, ze které vyšly. Moc a moudrost Boží jeví se jasněji tím, že učinila, aby přírodními příčinami kmenového vývoje vznikly přerozmanité morfologické a biologické poměry, než tím, že přímo stvořila systematické druhy. (Wasmann S. J.: Konstanztheorie oder Descendenztheorie? — Stimmen aus Maria-Laach 1903.)

Proč přírodozpytci theisté jsou přesvědčeni o jsoucnosti osobního Boha, stvořitele, a o podstatném rozdílu mezi člověkem a zvířetem, uslyšíme.

Proti přírodozpytcům theistům stojí přírodozpytci atheisté, neznabohové, kteří zamítají osobního Boha, stvořitele přírody; také zamítají specifický, podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem, pokládajíce člověka za nejdokonalejší zvíře, vyvinuté ze zvířete méně dokonalého. Poněvadž lnou k darwinismu, promluvíme o něm, abychom dokázali jeho nepravdu.

Článek 2.

V čem záleží darwinismus?

1. V příhodné době vývoje koule zemské vytvořily se bez vlivu nadpozemského přímo z neústrojné hmoty první ústrojné molekule, opatřené schopností k živení a dělení sebe. Toť jest nutný postulát, který vysvětluje první objevení se organismů, heterogenesis, čili generatio aequivoca, spontanea, prvoplození, plození různorodé.

2. Z těchto pratvarů organických vyšly všecky ještě nyní žijící rostliny a zvířata, tvoříce genealogickou jednotu. Proto se zove darwinismus theorie descendenční.

3. Toto příbuzenství veškerých organismů, tento původ z jednoho organického pratvaru nebo z několika pratvarů má svou příčinou přetvoření čili proměnění. Proto se zove darwinismus theorie transmutační.

4. Za příčinu tohoto přetváření pokládá Darwin rozplemeňování, poněvadž potomci nějakého organismu nerovnají se úplně ani mezi sebou ani tvaru kmenovému. Jelikož nepatrné odchylky se dědily a v potomcích se stupňovaly, tvořily se vždy různější kmenové formy, druhy, rody, čeledě, tedy systematická rozmanitost organického tvorstva. Proto se zove darwinismus theorie selekční.

5. Darwinova theorie selekční spočívá na pomocných hypothesách, domněnkách: na přírodním výběru v boji životním, na pohlavním výběru, na souvztažnosti, na účinku užívání nebo neužívání ústrojů, na vlivu zevnějších okolností při vytváření jedinců.

Budiž blíže vyložena theorie selekční, o které se Darwin domnívá, že jí vládne princip příčinnosti, souvislost příčiny účinlivé s účinkem bez účelnosti.

Karel Darwin (anglický přírodozpytec, narozen 1809, zemř. 1882) vychází od zjevů, které se vyskytují u domácích zvířat: Vlastnosti rodičů se přenášejí na potomky — dědičnost (atavismus); potomci se různí v mnohých vlastnostech od rodičů a mezi sebou — měnivost (variabilita); člověk vybíraje jedince, jejichž nahodilé odchylky, variace, jemu se zamlouvaly, a tohoto výběru opět užívaje při každém dalším potomstvu k tomu výsledku zvolna dochází, že vlastnost, kterou si přeje, v míře vždy větší a při množství jedinců vždy větším se vyskytuje; posléze vzniká varieta čili odrůda, plémě. V přírodě volné působí též dědičnost a měnivost; umělý výběr pěstivý, od člověka účelností uvědoměnou konaný, jest ve přírodě zastoupen přírodním výběrem anebo bojem životním. Jenom ti jedinci z potomků, kteří měnivostí takových nabyli vlastností, že mohou snáze pokrmu si zjednati a svým nepřátelům uniknouti, lépe odporovati nemocem, vlhku, suchu, zimě, horku a jiným vlivům škodlivým, mohou nejspíše očekávati, že se zachovají na živu a rozplemení. Tito jedinci udílejí užitečné vlastnosti svým potomkům, ze kterých opět se zachovají jedinci nejlépe opatření. Když tento přírodní výběr pěstivý se opakuje po několik generací, stupňují se počátky nových vlastností, nejprve co nejmenší, k výši přiměřené a užitečné. Rozmanitost poměrů na různých místech povrchu zemského anebo změna podnebí, potravy atd. na témž místě působí, že vznikly z jednoho společného pratvaru organismy nejrozmanitější, těm neb oněm poměrům přizpůsobené. Takto vzniklé organismy jsou nejprve novými odrůdami anebo plemeny, později novými druhy, posléze novými rody, čeleďmi, řády, třídami, říšemi. Zvláštním tvarem přírodního výběru jest pohlavní výběr pěstivý, při kterém za podmínek jinak stejných ti samci k smíšení pohlavnímu dospívají, kteří mohou svou silou, zvláštními zbraněmi atd. svého soka zapuditi, anebo kterým pro zvláštní okrasy, krásnou barvu, vůni, zpěv atd. samičky daly přednost. Tak se vykládá vznik přídružných znaků pohlavních.

Jelikož vznik druhů nemůže býti přímo pozorován, hledá darwinismus důkazy nepřímé, které mu poskytují, jak se darwinisté domnívají:

1. Geologický postup. Vnikáme-li do vrstev zemských, po sobě jdoucích, znamenáme ve vrstvách hlubších orga-

nismy vždy nižší, ve vrstvách vyšších organismy vždy dokonalejší, nynějším podobnější.

2. Systematický postup. Různé oddíly rostlinstva a zvířectva nemají stejnou organisaci, ale organismy postupují od nižších k vyšším, více rozrůzněným. Proto vznikly zvolna tvary vyšší z nižších rozrůzněním, rozlišením, zvláště uvážíme-li, že druhy, rody atd. nenáhle do sebe přecházejí, že systematikové často nemohou určitých mezí shledati mezi jejich oddíly.

3. Morfologie. Ve stavbě organismů vyskytuje se jednota velice nápadná. Od jednoho základu vycházeje stává se týž úd v jednom rodu křídlem, ve druhém ploutví, ve třetím rukou. V některých jest tento úd zakrnělým, poněvadž nemá žádného účelu, a svědčí o vyvinutém orgánu předků. Zakrnělost postupuje u různých příbuzných organismů zvolna až k úplnému zmizení údu.

4. Embryologie. Ve svém jedinečném vývoji procházejí vyšší organismy formami, jež u nižších jsou stálými. Rekapituluje tedy embryo, zárodek, vývoj kmenový. Ontogenie jest krátkým opakováním phylogenie.

5. Geografické rozšíření rostlin a zvířat. Geografické okrsky, nepřekonatelnými hranicemi od sebe oddělené, mají fauny a flory, jež tím více se od sebe liší, čím déle trvá toto oddělení. Organismy sobě příbuzné jsou také místně sobě blízké; větší vzdálenost způsobila větší různost.

6. Paleontologie. Ve vrstvách zemských po sobě jdoucích netoliko se vyskytují různé druhy zvířat, která vznikají toliko připojením nového znaku, ale také druhy, z nichž jeden s druhým jest spojen varietami, je vespolek zprostředkujícími. Ano, jsou také tvary přechodní z jednoho rodu ke druhému.

Tuto theorii selekční odnášejí darwinisté také ke člověku, jenž prý vznikl ze zvířete a od zvířete se neliší podstatně, nýbrž toliko stupněm zvířeckosti vyšším jako zvíře nejdokonalejší.

Abychom darwinismus vyvrátili, dokážeme nejprve nepravdu prvoplození, pak nepravdu theorie selekční. Potom pojednáme o člověku, abychom dokázali, že nevznikl ze zvířete a že rozdíl mezi zvířetem a člověkem jest podstatný. Dále dokážeme proti darwinistům, že nevědecké jest zamítati Boha osobního, stvořitele. Posléze pojednáme o důsledku darwinismu, monismu.

Darwinismus jsme již vyvrátili, jednajíce o účelnosti IV.

Článek 3.

Nepravda prvoplození.

Prvoplození darwinistické čili atheistické čili materialistické záleží v tom, že bez vlivu nadpozemského, nadpřirozeného, božského přímo z neživé hmoty samé vytvořil se samoděk živok.

Již při tomto výměru musíme darwinistům odporovati. Neboť jejich prvoplození není žádné plození, jelikož plození záleží v tom, že živok vzniká ze živoka. Aby se této nesnázi vyhnuli, říkají, že prvoplození jest plození různorodé, generatio aequivoca, samoděčné, spontanea. Než prvoplození různorodé má se ku plození skutečnému, pravému, jako jméno Kohout, které má některý člověk, ke zvířeti kohoutovi, jakým člověk není. Proto prvoplození není žádné plození, jelikož ve svém pojmu chová to, co není plození. Dále prvoplození nemůže býti plozením samoděčným, jelikož samoděčný, spontaneus, znamená svobodný, nenucený, žádné nutící příčině nepodrobený. Že by hmota sama neživá byla schopna v pradobě, kdy ještě živoka nebylo, plození samoděčného, svobodného, jakého jest schopen člověk, nelze se domnívati, ačkoli darwinisté tvrdí, že hmota neživá se těšila v pradobě z plodivé síly svobodné, které později pozbyla. (Proč, kterak, čím jí pozbyla?)

Odtud souditi nutno, že prvoplození jest ve svém výměru nesmyslné.

A proč kladou darwinisté prvoplození? Poněvadž kdyby je nekladli, jak sami říkají, musili by přijmouti osobního Boha, stvořitele. Tak tedy místo toho, co má smysl, kladou, co jest nesmyslné. Poněvadž nechtějí Boha, nesmí Bůh býti. Toť věru nadmíru pošetilé. A proč nechtějí Boha? Poněvadž se mu mají podrobiti a jeho vůli plniti, proti čemuž se vzpírá jejich pýcha. Můžeme-li jejich názor o prvoplození nazvati vědeckým, když vychází z převrácené vůle?

Uvažujme dále neživou hmotu samu, která jest darwinistům základem všeho tvorstva. Co jest hmota? Může-li býti hmota sama od sebe a ze sebe neučiněná? Může-li býti věčná? Kdy, proč a čím začala se vyvíjeti? Odkud její pohyb první? Podle pravdy vysvětliti nemohou darwinisté tyto záhady, poněvadž zamítají a neznají filosofii pravou a pravdivou, kterou vedle víry pěstuje církev katolická jediná, t. j. filosofové, kteří upřímně k ní lnou.

Nyní vyvraťme přímo prvoplození samo.

Prvoplození darwinistické jest:

A. Empiricky nedokázáno a nedokázatelno.

a) Jest empiricky nedokázáno. Neboť jelikož prvoplození jest minulý děj, musíme žádati důkaz historický od darwinistů. Ten však jest nemožný, jelikož při prvoplození nebylo žádných svědků. Jestliže prvoplození bylo, mohli bychom o něm věděti toliko zjevením Božím nadpřirozeným. Avšak prvoplození nám zjevení Boží nadpřirozené nehlásá a podle darwinistů není ani Bůh.

b) Empiricky nemůže možnost prvoplození býti dokázána, aniž byla kdy dokázána. Neboť posud nevyskytl se žádný případ skutečného prvoplození, ačkoli se děly mnohé pokusy, mnohá pozorování. Bohatá zkušenost, s největší pilností a opatrností nabytá, dosvědčuje, že není žádné prvoplození. Spallanzani, Ehrenberg, Schulze, Unger, Pasteur dokázali svými pokusy, že příroda nezná provoplození; také je zamítají učenci přírody zkušení: Virchow, J. Müller, Cuvier, R. Wagner, Quatrefages, Al. Humboldt, Quenstedt, Liebig, Leukart, Schleiden, Bronn, Flourens, Milne Edwards, Bernard a jiní. Není tedy názor přírodozpytců, prvoplození přijímajících, na př. Burmeistera, Büchnera, Vogta, Moleschotta, Häckela, odůvodněn a příčí se zákonům přírodním, jelikož stupeň působnosti světla, tepla, síly elektrické atd., který by převyšoval míru nyní ustálenou, výkony životní by kazil, ano i ničil; mohou také lučebníci za našich dob působnost sil přírodních stupňovati, a přece jim nelze přinutiti hmotu neživou ku prvoplození.

c) A kdyby za našich dnů skutečně a bezpochyby prvoplození se přihodilo, odtud by ještě nenásledovalo, že se také dělo na počátku, anebo na počátku že bylo možno. Musilo by se dříve dokázati, že na počátku byly takové podmínky, za kterých prvoplození jest nyní skutečno. K takovému důkazu nemáme positivních důvodů.

B. Prvoplození jest theoreticky nepravdivo, poněvadž nemá dostatečnou příčinu, ani vnitrnou, ani zevnější.

a) Není příčiny vnitrné, hmotě utkvělé, která by hmotu proměnila v organismus. Neboť s přirozeností jest hmotě udělena snaha podržeti stav jí přirozeně příslušný tak dlouho, pokud na ni nepůsobí silnější síla, aby ji mechanicky, fysikálně, chemicky proměnila. Tedy sama sebou nemůže hmota se proměniti. Nemůže-li hmota svůj neorganický stav sama sebou změniti, nemůže svou vlastní silou ani se octnouti ve stavu, jenž jest podmíněn úplnou ztrátou dosavadních vlastností a přijetím vlastností zcela nových, dřívějším z části odporných.

Připustíme-li takovou příčinu vnitrnou, musíme připustiti, že z bytnosti hmoty vyplývá a sice buď jako mohoucnost činná nebo trpná. Avšak činná mohutnost neživé hmoty má předmětem své působnosti jinou hmotu, ne sebe samu; mohoucnost pak trpná jest mohoucnost trpěti příčinou zevnější.

Tedy příčinou vnitrnou nevysvětlíme theoreticky prvoplození.

b) Není příčina zevnější, mimo hmotu bytující, ryze hmotná, která by způsobila prvoplození. Neboť taková příčina není ničím, leč vlastností nebo stavem nebo činností jiné hmotné podstaty, jejížto vliv nepřesahuje hmotný stav hmoty. Aniž lze se utíkati ke zvláštním, jenom v pradobě působivším podmínkám. Neboť tyto podmínky nebyly ničím jiným, leč poměry, vyplývajícími ze spolupůsobení tehdy bytujících hmot, které nemohly způsobiti, aby organismy vznikly.

c) Kdyby ze hmoty neorganické samoděk byla vznikla hmota organická, bylo by se to stalo následkem vnitrné schopnosti hmoty neorganické, která vnějším dojmem byla uskutečněna. Než nelze dokázati, že hmota neorganická měla takové schopnosti. A kdyby byla měla takové schopnosti, musila by je také nyní míti, musily by také nyní samoděk organismy vznikati, jakmile by se patřičné hmoty a podmínky setkaly. Patřičných hmot není nedostatek, jelikož organismy skutečně bytující žádných jiných hmot nepřijímají, než z jakých sestávají. Aniž jest nedostatek patřičných podmínek, jelikož k dalšímu trvání organismů jest potřebí týchže podmínek, jakých bylo potřebí ku prvnímu vzniku. Nyní ovšem vznikají všecky organismy z jiných organismů a skrze ně, tedy za podmínek, které mimo organismy se nevyskytují, avšak jejich další trvání závisí na zevnějších podmínkách, jež musily býti na počátku tytéž, poněvadž by jinak organismy nebyly mohly trvati.

d) Jestliže první organismy vznikly náhodou, mohly také první hlatě vzniknouti náhodou. Avšak hlatě a chemické spojeniny prokazují bez odporu pravidelnosti, které nemohou býti dílem náhody. Proto nejsou ani hlatě dílem náhody, tím méně organismy, jež při své jednoduchosti projevují větší rozmanitost a pravidelnost než hlatě, kterým se nedostává naprosto života.

Je tedy prvoplození nepravdivo.

Descendenci a transmutaci pokládají mnozí přírodozpytci theisté za možnou. Avšak Darwin spojuje descendenci a transmutaci jednak s prvoplozením, jehož nepravdu jsme dokázali, jinak se selekcí, o které nyní budeme jednati, abychom dokázali její nepravdu.

Nepravda selekce Darwinovy.

Selekční theorie Darwinova jest nepravdiva; neboť nešetří zákonů logických a neshoduje se se skutečností. Nejprve dokážeme nepravdu logickou, pak věcnou.

Článek 4.

Nepravda selekce Darwinovy logická.

1. Darvinowi pokládá se za zásluhu, že svou selekcí zavedl do přírodovědy princip příčinnosti. Avšak filosofie křesťanská dokazuje ze zkušenosti, že přírodou vládne patero příčin: účelná, vzorná, látková, formálná, účinlivá. Z těchto pěti přijímá Darwin toliko účinlivou, ostatní, zvláště účelnou zamítá. Tedy nelogicky trhá Darwin příčinu účinlivou od ostatních, zvláště od účelné, a udílí jí jediné platnost plnou. Logická zásada, které Darwin nešetří, zní: Co náleží celku, nenáleží toliko části.

2. Selekce spočívá na analogii mezi člověkem a přírodou. Avšak výběr, selekce člověka, děje se rozumem a svobodnou vůlí účelně; kterážto účelnost jest hlavní stránkou jeho selekce. A tuto hlavní stránku vypouští Darwin ze zřetele. Postrádá tedy analogie Darwinova toho, co k analogii nezbytně náleží: tertium comparationis. Nešetří tedy Darwin logiky, která tertium comparationis pro analogii předpisuje.

3. Co se děje bez účelu, děje se náhodou. Proto musí Darwin zamítaje účel, přisuzovati ve své přírodní vědě plné právo náhodě, musí přírodu vykládati náhodou. Avšak logika praví, že vykládati náhodu není vědecké. Tedy nešetří Darwin logiky.

4. Logika praví: Věda má užívati dostatečných důvodů. Avšak Darwin ve své přírodní vědě, jejíž podstatou jest selekce, nešetří tohoto zákona logického. Neboť A. Weismann, nejdůslednější přítel selekčního principu, praví: Ačkoli zprvu se zdálo, že princip selekce nejjednodušeji rozluští hádanku účelnosti všeho, co vzniká, přece čím dále se prozkoumával tento problém, tím jasněji vycházelo na jevo, že nestačí ve své původní formě obmezené.

5. Logika praví: Co ve své vědě zamítáš, toho nemáš sám pro svou vědu užívati. Tohoto zákona logického nešetří Darwin, jelikož svou selekci na pojmech staví, jež předpokládají princip účelnosti, Darwinem v selekci zavržený. Pojmy, které bez účelnosti nemají smyslu a kterých Darwin

ve své theorii selekční stále a pravidelně užívá, jsou: Čáka státi se nástupcem svých předků, živok s vlastností výhodnou, živok způsobilý k tomu, aby atd., živok takový a takový přispěje podstatně k tomu a tomu, živok přizpůsobený, dokonalá přizpůsobenost, užitečný k něčemu atd.

6. Logika praví: Důkaz nemá se díti v kruhu. Tohoto pravidla nešetří Darwin, an operuje pojmem užitečného. Neboť pojem užitečného jest hlavním principem celé theorie Darwinovy. Jediné změny organismu užitečné mohou očekávati, že budou přírodním chovem zachovány a rozplozeny; směrem této jednou začaté změny užitečné působí přírodní chov nekonečně malými pokračujícími přídavky, spojováním nesčíslných malých změn, každému jedincovému majiteli užitečných, a poskytuje různé známky organismům, kterým takto se dostalo té přednosti, že mohou nejspíše očekávati, že v životním boji zvítězí a vytrvají, kdežto jiné organismy blízké sice, ale z té přednosti se netěšící, hynou.

Proti tomu namítáme: Pojem užitečného jest relativný; co jednomu jest užitečno, závisí na jeho přirozenosti; jednomu jest něco užitečno, druhému něco jiného; co jest jednomu užitečno, může druhému škoditi; témuž organismu jest něco v jistých okolnostech užitečno, v jiných škodlivo. Jestliže však určitá přirozenost organismu jest podmínkou užitečnosti, nemůže pojem užitečného k tomu sloužiti, abychom tuto určitou přirozenost vysvětlili, kterak vznikla. Pohybuje se tedy theorie Darwinova v kruhu: Organismus jest podmínkou užitečnosti a užitečnost jest podmínkou organismu.

7. Logika praví: Co má platnost částečnou toliko, nemá tím samým platnost také obecnou. Darwin této zásady samozřejmé nešetří:

a) V oboru jednoho druhu dějí se jedincové odchylky, takže jedinec jednoho druhu se blíží jedinci jiného druhu. Tento děj, ze zkušenosti známý a variabilitou zvaný, upřílišil Darwin, řka: Organismy těší se z neomezené variability ve všech směrech, zvláště směrem k zdokonalení. Tato věta je netoliko nedokázána, je také nepravdiva; neboť skutečná variabilita se děje v oboru druhu, ubírá se určitými směry a vrací se snadno zpět k dřívějšímu tvaru.

b) Jedincové odchylky přicházejí z rodičů na zplozence a utkvívají často. Tento děj ze zkušenosti známý a atavismem zvaný, upřílišil Darwin, řka: Odchylky, které se jednou staly, utkvívají tak, že při rozplozování trvají naprosto nezměněny. Avšak jedincové dědění není obecným zákonem, děje se pomíjitelně, mine jednotlivé generace a uplat-

ňuje se velmi nedokonale, jelikož hlavně a především se dědí specifické znaky. Proto nepřipouštějí mnozí, že by se vlastnosti nabyté dědily.

c) Někdy se příliš rozmnoží některé organismy, jež opět bývají počtem zmenšeny, aby v přírodě nebyla rovnováha zrušena. Při tom přežijí jedinci silnější anebo jinými vlastnostmi vhodnými opatření jedince jiné, z takových výhod se netěšící. Tento děj, ze zkušenosti známý a bojem životním zvaný, upřílišil Darwin, řka: Přílišné množství jedinců vždycky bývá zmenšeno vespolným bojem, ve kterém rozhodují vlastnosti užitečné. Avšak častěji se menší množství jedinců jinými prostředky přírodními, na př. ptáky, kteří požírají hmyz. Mohou však také jedincové více druhů ve velikém množství vedle sebe trvati, tak že nevzplane boj životní.

d) Znaky, které jsou druhu anebo rodu vlastní, často jsou užitečny k zachování jedince nebo druhu. Tento zjev, ze zkušenosti známý, upřílišil Darwin, řka: Znaky druhu, rodu jsou všecky užitečny k zachování jedince, druhu. Nepravdu této své zásady připustil Darwin později sám, a tak se vzdal základu své theorie selekční.

e) Často ústroj, orgán, se vyvinuje užíváním, neužíváním zakrňuje. Tento zjev, ze zkušenosti známý, Darwin upřílišil, řka: Každý orgán užívaný se zdokonaluje, každý neužívaný zakrňuje. Avšak zkušenost nás učí, že mnohé ústroje nezakrňují, ani když jich není nikdy užíváno, a a mnohé se nezdokonalují, ani když jich jest užíváno. Zkušenost tedy mluví proti Darwinově zásadě.

f) Zevnější poměry působí často na ústrojence a je mění. Tento zjev, ze zkušenosti známý, upřílišil Darwin, řka: Zevnější poměry mění veškeru organisaci ústrojence, a když ji změnily, samy se opět mění, aby pak opět ústrojence zdokonalily. Tato zásada jest nepravdiva a kromě toho hledá příčinu vývoje v poměrech meteorologických a jiných, jež se obecně pokládají za nahodilé a rozmarné.

8. Logika praví: Theorie není ku pravdě podobna, potřebuje-li stále nových hypothes, jež by ji podporovaly. A takovou jest selekce Darwinova. Neboť přírodní výběr pěstivý, umělému prý podobný, základ selekční theorie, jest podporován hojnými hypothesami přídružnými, jež jsou tyto: stupňový rozdíl mezi druhem a varietou čili odrůdou, boj životní, pohlavní výběr, pramalinké odchylky v nesmírných dobách, souvztažnost ústrojů, užívání a neužívání ústrojů, homologické a zakrnělé ústroje, vliv zevnějších okolností, mimikry. O těchto věcech budeme mluviti později.

Kromě toho předpokládá darwinismus: 1. že variabilita se prokazovala u dvou jedinců mužského a ženského pohlaví v téže době a týmž směrem, že oba tito jedinci se vzdalovali ode všech ostatních téhož druhu, aby se s nimi nekřižovali, že když nová vlastnost utkvěla, jejich variabilita se prokazovala u týchže dvou jedinců jiným, oběma společným směrem a že při tom opět se vzdalovali ode všech ostatních atd. 2. Předpokládá, že nesčíslněkrát více přechodných členů žilo, než se vyskytují druhové výrazně od sebe různí, že tedy musí přírodozpytci, zkoumajíce floru a faunu dřívější, velmi zřídka se setkati s druhy výrazně od sebe různými, skoro vždycky s tvary přechodnými, že mezi bytostmi nyní žijícími do nekonečna převyšují tvary přechodné druhy výrazně od sebe různé.

Článek 5.

Nepravda selekce Darwinovy věcná.

1. Rozdíl mezi druhem a varietou.

O poměru mezi druhem a varietou čili odrůdou shledáváme dvě mínění výstřední.

Jedno má část přírodozpytců theistů, přátelé theorie o naprosté stálosti druhů, kteří praví: Nynější systematické druhy rostlin a zvířat jsou ve své nynější formě od Boha původně ze hmoty stvořeny; vznikati mohou a také vznikají změnou jediné odrůdy, jež nevycházejí z oboru svého druhu systematického.

Druhé mínění výstřední mají darwinisté, přírodozpytci atheisté, kteří vykládají vznik veškeré přírody bez Boha, vznik organismů prvoplozením, vznik druhů organických varietami.

Darwin, znamenaje, že v oboru druhu systematického se vyskytují četné změny, jež umělým pěstěním mohou co den se upevniti a zvýšiti, tak že variety, odrůdy tak vzniklé často se značně mezi sebou rozeznávají, domníval se, že také vypěstění nového druhu není nemožné, a na této neomezené proměnlivosti založil vznik všech druhů systematických, jež z té příčiny nemohou býti nazvány naprosto neproměnlivými, jako nejsou odrůdy.

Mezi těmito dvěma názory výstředními, zkušenosti odporujícími a proto nepravdivými drží střední místo druhá část přírodozpytců theistů, přátelé relativné stálosti a relativného vývoje druhů, kteří praví: Přírodní druhy, ne sys-

tematické, jsou ve svých kmenových formách od Boha původně ze hmoty stvořeny; variací čili odrozením omezeným vyvinuly se podle své přirozenosti pěstěním přírodním, jež řízeno je zákony od Boha jim vštípenými, a staly se druhy systematickými, jež jsou předmětem naší zkušenosti a jsou ve stavu stálosti; tato však stálost jest relativná, jelikož se vyskytují organické formy, přecházející odrozením a pěstěním přírodním z druhu přírodního ke druhu systematickému, a jelikož stálost druhu systematického připouští variace, které však obor jeho neopouštějí.

Také variací, z ustáleného již druhu systematického vzniklé, špatně Darwin rozumí, an rozdíl, který jest mezi nimi, pokládá za stupňový, ne bytný, za myšlený, ne přirozeně daný.

Neboť: 1. jsou v přírodě ústrojné zcela určité obory tvarů, od jiných příbuzných jasně rozeznatelné, byť i v nich změny pokračovaly do nekonečna. Tyto změny pokládá každý za různosti toliko případné, akcidentálné, tak určitě, jako určitě ony obory tvarů pokládá za přirozené jednotky.

2. Kdežto odrůdy zvolna do sebe přecházejí, jsou druhy ostře od sebe odděleny. Namítá se, že také některé odrůdy jsou bez přechodů. Než jsou-li to vskutku odrůdy? Bedlivým zkoumáním jsou mnohé druhy shledány varietami, ale také mnohé tvary, mylně za variety pokládané, byly vřaděny mezi druhy. Tolik jest jisto, že tvary, z přechodů se těšící, nemohou býti pokládány za druhy.

3. Bastardi čili míšenci dvou variet, odrůd, nejsou méně, ale spíše více plodní, než odrůdy samy. Ale míšenci dvou druhů nejsou nikterak plodní, anebo jsou plodní ne trvale.

4. Plodnost směšení roste u rostlin i zvířat tím více, čím více odrůdy jsou od sebe vzdáleny. Kdyby tedy druh byl toliko odrůdou pokročilou, musila by plodnost dvou druhů dosáhnouti nejvyššího stupně. Avšak opak jest pravdiv. Neboť u druhů počíná přestávati pohlavní příbuzenství, tak že rodové nemohou se více pohlavně smísiti plodně.

5. Darwin, chtěje stálost jistých druhů vysvětliti, tvrdí, že varieta utkvěla, a chtěje vysvětliti, proč nové tvary nastávají, tvrdí, že druh podroben jest stálé změně. Avšak opak jest pravdiv. Neboť kdežto odrůdy působením plození a zevnějších podmínek životních se mění, nejsou druhové tomuto dvojímu působení podrobeni, anebo vznikají-li odrůdy, neopouštějí obor druhu.

6. Darwin praví, že naše zkušenost je příliš krátkou, než abychom tvrditi mohli stálost druhu. Avšak bylo-li možno umělým pěstěním docíliti změn velice značných

v krátké době, proč nenastaly v dobách historických, mnohem delších, změny deleko větší, než jaké se vyžadují k utvoření nových druhů? Pročež námitka jeho jest lichou.

Zároveň tvrdí Darwin nestálost druhů, opíraje se o zkušenost. K tomu není oprávněn. Neboť právě proto, že variety jsou tak značné a mohou býti tak velice stupňovány, neopouštějíce obor druhu, musíme říci, že jsou druhem omezeny. Než i tu říci musíme, že doba zkušenosti není tak krátká, jak se domnívá Darwin. Neboť již po více tisíciletí objevují se druhové stálými, jak dokazují obrazy zvířat anebo mumie jejich anebo semena v egyptských hrobech prastarých nalezená anebo zkameněliny. Věru, neměl by žádný důkaz induktivní platnosti, kdybychom nesměli o druzích stanoviti nic jistého na základě zkušenosti tak dlouhé a rozmanité.

7. Rozdíl druhů má také v lučbě svůj základ. Rozmanité druhy prokazují specificky rozmanité sloučeniny, rozmanité výměny látek, rozmanité reakce proti jedům a pathogenickým organismům.

8. Kdežto přírodozpytci se nesrovnávají mezi sebou, rozdělujíce rostliny a zvířata na třídy, řády, rody, plemena, odrůdy, poněvadž při těchto rozděleních rozhoduje rozličné hlediště: nutí nás příroda sama svým zařízením přijmouti pojem druhu jako něco stálého. Ústrojenci, kteří zevně často se jeví velmi rozdílnými, mezi sebou pohlavně se mísí, na př. dva psi různých plemen; jiní však ústrojenci, kteří zevně se jeví někdy méně různými, na př. vlk a pes, buď nikterak se nemísí pohlavně anebo plodí potomky neplodné, bastardy. Zde stanoví příroda sama hranice, kterých nelze překročiti. Tento tedy pojem druhu, objektivně přírodou stanovený, u Darwina platnosti nemá.

Není tedy selekce Darwinova věcně platna.

2. Pěstění umělé a přírodní.

O přírodním pěstění druhů mluviti může theorie o relativném vývoji druhů systematických ze druhů přírodních a o jejich relativné stálosti; neboť zná podmět, který pěstění prokazuje: přírodu, od osobního Boha moudrého a mocného stvořenou, zachovávanou, při působení podporovanou a řízenou, předmět, na kterém pěstění se prokazuje: přírodní druhy, kmenové tvary, a prostředek, kterým pěstění se prokazuje: účelnost a co s ní souvisí. Avšak darwinismus o přírodním pěstění mluviti nemůže, jelikož postrádá takového příslušného podmětu, předmětu a prostředku.

A přece o něm mluví, dospívaje k němu analogií, kterou prý shledává mezi člověkem, uměle rostliny a zvířata pěstujícím, a přírodou. Avšak tato analogie jest neplatna.

Neboť: 1. výsledky umělého pěstění vyvracejí darwinismus, jenž chce vysvětliti vznik druhů pěstěním přírodním atheistickým a bezúčelným, odvolávaje se ku pěstění umělému. Neboť čím větší jsou výsledky pěstění umělého, tím jasněji dokazují, že variety, odrůdy, neopouštějí obor druhu, byť i změny byly sebe větší.

A kdyby mezi pěstěním umělým a přírodním byla analogie, musily by v přírodě se vyskytnouti podobné výsledky, jaké při umělém pěstění se vyskytují. Avšak nevyskytují se.

Dokáže tedy umělé pěstění mnoho, ale nevytvoří druh nový přírodní, pak nedokáže ani to, co dokáže umělé.

Ovšem mezi lidským pěstěním umělým a pěstěním přírodním, jaké kladou přírodozpytci theisté, přátelé theorie o relativné stálosti nynějších druhů systematických, před ustálení těchto druhů, jest analogie, spočívající na společné účelnosti. Tu však říci nutno, že pěstění přírodní dokáže více, než umělé lidské, jelikož vyvinulo z druhů přírodních, forem kmenových, nynější druhy systematické, což nedokáže umělé.

2. Umělé pěstění vyžaduje největší péče, kterou vynakládá člověk, opatřený rozumem a svobodnou vůlí. Ašak co koná péče lidská, to nekoná příroda, nemajíc rozumu a svobodné vůle, je-li zbavena poměru k Bohu a zbavena účelnosti.

3. Změny, pěstěním umělým docílené, vycházejí z příčin zcela jiných, než změny nyní při stálosti druhů systematických v přírodě se vyskytující. Ony buď závisejí na poměrech zevnějších a vznikají v životě jednotlivce, anebo se vyskytují plozením na mláďatech. Změny, kterých jednotlivec doznává poměry zevnějšími, opět mizejí s oněmi poměry, a proto nejsou způsobilými, aby v přírodě se utvořily druhy. Změny, docílené na mláďatech plozením, dějí se v domácnosti lidské křižováním, kterým vznikají bastardi, míšenci, kdežto v přírodě jest křižování velice řídké. Dochází-li se těch změn bez křižování, jsou změny tím hojnější, čím více pokročilo pěstování umělé, domácí. Proto jsou příčiny variability v přírodě jiné a vyskytují se řidčeji než při pěstování umělém.

4. Při umělém pěstění (domestikaci) nejzdařilejším týká se změna velikosti a podoby ústrojů, barvy, chlupů, zvětšení nebo zmenšení počtu údů homologických atd. Avšak k utvoření nového druhu bylo by zapotřebí, aby změněny

byly zákony vývoje, plán stavební, poměry polohové, aby ústroj přetvořen byl k novému výkonu. Není tedy analogie mezi pěstěním umělým a utvořením nového druhu.

3. Hromadění variací.

Proti Darwinovi dokazujeme, že hromaděním variací nemohou vzniknouti druhy, tím méně rody, čeledě atd.

Neboť: 1. tvrdí Darwin důsledně, že organismy se mění všemi možnými směry do nekonečna, jelikož zamítá teleologickou tvorbu a jediné selekci připisuje úlohu zachovati, co jest nejvhodnější. Avšak jest dokázáno, že v přírodě se nevyskytuje variabilita všelikého záměru a směru prázdná, aniž může býti uměním docílena. Každý druh má své zvláštní, sobě vlastní změny, jeden jich má více, jiný méně, tak že zvláštní variabilita náleží k povaze druhu. Nejsou tedy změny dílem náhody, která u Darwina hlavní má úlohu, nýbrž spočívají v povaze druhu.

2. S neomezenou variabilitou spojuje Darwin dědičnost stále rostoucí, tedy utkvění vlastnosti. Obě mezi sebou si odporují. Neboť jestliže ústrojenec neodolatelným pudem jest veden k měnění, nemohou jeho potomci, kteří nějakou změnu zdědili, při této změně setrvati, aby se nezměnila.

3. Darwinovo utkvění vlastnosti zděděné nestačí k utvoření nového druhu. Neboť utkvění v následujících generacích neroste, ale spíše ubývá. Při pěstění umělém jest sice poněkud možno odrůdu zachovati čistou, zachovávají-li se podmínky, na kterých odrůda závisí. Než i při péči největší, kterou umělý pěstitel vynakládá, stává se, že se vrací starý tvar, že změna mizí. Jsou-li však odrůdy sobě zůstaveny, tak že žijí v přírodě bez péče lidské, zdivočí opět a pozbudou změn.

4. Darwin míní, že jako hromaděním změn se tvoří nový druh, tak se dále hromaděním změn tvoří nový rod, nová čeleď, nový řád, nová třída. To však není pravda, jelikož znaky rodu, čeledi, řádu, třídy nejsou hromaděním rozdílů plemenných nebo druhových, ale kvalitativně zcela nové znaky.

5. Podle mínění Darwinova, v č. 4. naznačeného, následovala vyšší oddělení: čeleď, řád, třída, říše, po nižších: odrůdě, druhu; a přece tvrdí a tvrditi musí Darwin, že rozdíly mezi vyššími odděleními, mezi faunou a florou, mezi tajnosnubnými a zjevnosnubnými, mezi jednoděložnými a dvouděložnými atd. se nejdříve utvořily. Toť zjevný odpor.

6. Mezi rostlinami a zvířaty, jakož i mezi zvířetem a člověkem jest rozdíl podstatný, který nemůže býti hroma-

děním změn překlenut; žádné zdokonalení života vegetativného, byť i sebe větší, nezpůsobí smyslnou představu, žádné hromadění smyslných představ a jejich zdokonalení, byť i sebe větší, nezpůsobí poznání rozumové. Instinktní činnost mnohých zvířat je tak spletitá a umělecká, že nemohla vzniknouti šťastnou náhodou anebo množstvím náhod. Mnohá činnost instinktivní jest tak nedělitelná a pro zvíře tak nutná, že kdyby nebyla rázem celá, zvíře by nemohlo bytovati.

4. Boj životní.

Darwinův boj životní nevysvětluje, že tvary organické se dále vyvíjejí.

Neboť: 1. skutečným není v přírodě všeobecný boj organismů o jsoucnost, jaký Darwin líčí a pro svůj názor požaduje. Nesčetné druhy, odrůdy a jednotlivci mohou vedle sebe trvati, sobě vespolek nepřekážejíce, buď proto, že jsou potřeby existenční rozmanité, anebo proto, že není jich nedostatek. Ovšem musí mnozí ústrojenci bojovati proti nepřízni zevnějších podmínek anebo jsou určeni za kořist druhů vyšších; než k zachování jednotlivců slouží více náhoda než příhodnější organisace. Také zvířata, z nejlepšího ústrojí se těšící, hynou, podléhajíce přílišné zimě anebo nepřátelům velice rozmnoženým, také rostliny nejsilnější hynou povodní. Skutečnost přímo odporuje Darwinovu názoru. Neboť nemusí přílišné množství býti zmenšeno bojem mezi jednotlivci, opatřenými nestejně příhodným ústrojím, a hojné plemenění děje se i tehdy, když by nepřízeň poměrů mohla způsobiti snadno vymření.

2. Má-li boj působiti pěstivý výběr přírodní, musí vymýtiti všecky jednotlivce anebo odrůdy méně dokonalé; jinak by upevnění změny a tvoření druhu bylo nemožno. To však náhodou, které Darwin, odpůrce účelnosti, všelikou působnost připisuje, státi se nemůže. Neboť mají vytrvati zvířata za kořist sloužící, která jsou změněna, musí jich býti právě tolik, aby zvířata, jimž slouží za kořist, je nevyhubila, anebo počet těchto musí se říditi podle počtu oněch. Dále sucho musí býti právě tak veliké a tak obecné, aby toliko rostliny, jejichž kořeny náhodou se prodloužily, mohly ještě dosti vlhka ze země čerpati; krk žirafy musí při každém novém nedostatku býti tak prodloužený, aby jenom jednotlivci, kteří se změnili, mohli potravy výše položené dosáhnouti.

3. Má-li boj životní stále působiti další vývoj ústrojí, musí podmínky existenční stále se znesnadňovati. Jestliže

při prvním nepatrném prodloužení krku žirafy malý nedostatek potravy dole rostoucí změně poskytl výhodu proti ostatním jednotlivcům, z té změny se netěšícím, musila při druhé změně potrava již býti položena jenom na místě vyšším; a tak musily zevnější podmínky stejně pokračovati se změnou. To však se státi nemůže náhodou. Není-li to možno, jedná-li se o jeden ústroj, co máme říci o náhodě, kterou by příhodně se setkaly zevnější okolnosti k vytváření ostatních ústrojů, jež s oním jedním ústrojem se nemění nutně aneb aspoň ne stejným směrem, aby se dále vyvíjely? Podobné příhodné okolnosti musí působiti v téže době pro dva jedince různého pohlaví, jimiž by změny na potomky přešly. Dále by musily podobné náhody příhodné se vyskytovati pro všecky rody a druhy nesčíslněkráte. To vše že by se dělo zároveň, tvrditi lze s mathematickou pravděpodobností nesmírné malinkou, zvláště když povážíme, že ony okolnosti se všelijak mezi sebou křižují; neboť co jednomu ústrojenci jest prospěšno, druhému jest škodlivo. Posléze kterak může boj životní vyvíjeti zároveň příhodně a nahodile dva anebo více ústrojenců, kteří na sobě vzájemně závisejí? Na př. hmyz a květy rostlin.

4. V Darwinově boji životním rozhodují vlastnosti, jež nejsou systematickými známkami druhovými nebo rodovými, ale spíše nahodilými, akcidentálními modifikacemi v oboru téhož druhu: větší rychlost a síla, kterou šelmy jsou schopnějšími k lovení, barva, kterou zvíře šelmě může uniknouti, silnější chlupy a tvrdá kůže, kterou ústrojenec může lépe odolati klimatickým vlivům, větší a nápadněji zabarvená koruna rostlin, kterou hmyz jest lákán, delší kořeny, kterými rostliny vzdorují více suchu, kdežto známky druhu, rodu, čeledi, řádu, třídy, říše pro Darwinův boj životní nemají ceny, ano, některé z nich jsou jemu ke škodě. Mají-li tedy bojem životním utkvěti akcidentální modifikace, nemůže jím vzniknouti druh. To uznal později Darwin sám, a proto přivlastňuje skoro veškeru důležitost pohlavnímu výběru pěstivému.

5. Ústroje mohou býti v Darwinově boji jenom tehdy prospěšnými, jsou-li dokonale vyvinuty. Avšak Darwin mluví o množství nepatrných nahodilých změn, které předcházejí plnému vývoji ústroje; dříve než ústroj se vyvine plně, nemůže v boji prospívati, ale Darwin tvrdí, že nehotový ústroj působí v boji, aby byl hotovým. Tedy nedostatek jest příčinou dostatku; toť přece nemůže býti. Posléze ústrojům nevyvinutým nepřísluší výkony ústrojů vyvinutých; pročež ony musí podle učení Darwinova o neužívání opět zmizeti.

5. Pohlavní vývoj pěstivý.

Jelikož mnohé vlastnosti morfologické, jimiž se rozeznávají druhy, rody atd., žádné výhody neposkytují v boji životním, a proto na nich nemůže spočívati přírodní výběr pěstivý, domnívá se Darwin, že poněvadž zhusta mají význam toliko aesthetický, jsou vypěstěny krasochutí ústrojence mužského a ženského při ucházení se a při volbě. Vyskytl-li se na příklad u ústrojence náhodou krásný zpěv, krásné peří, nápadná barva aneb ústroje k uchopení a podržení samice nebo jiné vlastnosti, jimiž zvítězil v boji nad těmi, kteří se s ním ucházeli, byl od samice s radostí a výsledkem dobrým vyvolen, načež tato vlastnost dědičně přešla na potomky mužské. Tato, když po více generacích utkvěla, mohla dědičně přejíti také na potomky druhého pohlaví, čímž byl nový ústroj hotov, který dále byl vyvíjen tím, že samice svou krasochut měnila, směrem opět jiným.

Darwinův pohlavní výběr pěstivý nevysvětluje, kterak systematické známky ústrojenců vznikly.

Neboť: 1. co bylo řečeno proti Darwinově variabilitě a dědičnosti, vyvrací mnohem více tento výběr. Pohlavní zvláštnosti mohou býti vysvětleny toliko vnitrným, plastickým pudem druhu, jelikož přidružné známky pohlavní, na př. u samce zpěv, úplně závisejí na prvotních, tak že kastrací záhy provedenou ony se nevyvinou, anebo když se vyvinuly, opět mizejí. Jelikož prvotní ústroje pohlavní nemohly vzniknouti ani pohlavním ani přírodním výběrem pěstivým, nevznikly ani přidružné variací. Kromě toho jejich dědění jest v sobě odporné, jelikož změna smí nejprve na samce toliko přejíti dědičně, aby se vysvětlily pohlavní zvláštnosti, potom teprve na samičky, poněvadž by jinak nemohl vzniknouti nový druh.

2. Pohlavní známky přidružné vyskytují se jen u samců některých druhů; proto může býti pohlavním výběrem vysvětlen vývoj některých druhů zvířat; u rostlin nelze o tom mluviti. Zvířata nižší málo vynikají ve příčině krasochuti nad rostliny, a přece se těší z oněch známek. Mnohá zvířata vyšší nemají žádných, u jedněch druhů mají je pravě samičky, u jiných samci a samičky. Jelikož různosti tvarů nejsou menší tam, kde nemůžeme mluviti o pohlavním výběru, a není méně známek pouze ozdobných, než kde by snad Darwinův výběr mohl míti platnost, není Darwin oprávněn pokládati pohlavní výběr za příčinu vzniku druhů.

3. Výběr samičky musí býti právě tak zvolna vypěstěn jako okrasy samce, jelikož onen jest specifickou vlastností

jako tyto. Neláká samičky každý hřeben, každý chochol, každý zpěv, nýbrž okrasa samců téhož druhu. Avšak výběr samičky děje se krasochutí specifickou, která tedy musí býti vypěstěna výběrem samce, jako specifická okrasa samcova vypěstěna býti musí podle Darwina výběrem samičky. Tu však se dopouští Darwin logické chyby, jež se zove petitio principii, důkaz z důvodu předjatého; samec se musí ucházeti a samička voliti a zároveň se musí ucházeti samička a samec musí voliti. Také musí býti zároveň samci četnější než samičky a samičky četnější než samci, jak to vyžaduje Darwinovo pěstění a vznikání druhu.

4. Neprávem přivlastňuje Darwin zvířatům krasochut, která náleží člověku. Krásy křídla motýlova, peří ptačího nedovede zvíře pozorovati, tím méně oceniti.

6. Nepravda důkazů darwinistických,

čerpaných

A. z geologického postupu.

Z geologického postupu následuje sice možnost descendence vyšších organismů z nižších, ale nikoli možnost Darwinovy atheistické a bezúčelné descendence selekční. Mnozí přírodozpytci theisté přejí descendenci rozumné, podle které Bůh stvořil nižší bytosti organické, jež mohly za podmínek méně dokonalých na zemi žíti, a ustanovil, aby podle jednotného záměru, podle zákonů od něho organismům vštípených a plastických, účelně působením přírodních vlivů, když by povrch zemský byl dostatečně připraven, z kmenových organismů, druhů přírodních se vyvinuly nynější druhy systematické.

Není věru Darwinova selekce dokazována geologickým postupem.

B. Z postupu systematického.

Postup tvorstva systematický nepřeje Darwinově descendenci atheistické a selekční.

Neboť Bohu, kterého Darwin zamítá, Bohu moudrému a mocnému přísluší, aby ve množství tvorů stanovil pořádek, aby byl přímým nebo nepřímým původcem bytostí dokonalejších a méně dokonalých, jež by nenáhlými přechody byly vespolek spojeny. Nic nemůže jasněji svědčiti o jednotě stvořitelského záměru a plnosti moci, než nenáhlé stupňování a různění tvorů. Nejzazší tvary souvisejí vespolek prostředníky a nedostatek prázdnoty dokazuje, že

Bůh stvořitel přírodu buď přímo sám anebo nepřímo skrze tvory životem opatřil, kde jenom místa příhodného bylo.

To věru nelze vysvětliti Darwinovou selekcí atheistickou.

A přes všecku tuto spojitost shledáváme mezi jednotlivými stupni živoků mezery, jež sice zevně jsou zakryty, ale vpravdě se nedají překlenouti. Mezi živokem a nerostem, mezi zvířetem a rostlinou, mezi člověkem a zvířetem jest vnitrný rozdíl podstatný, který nelze descendencí odstraniti.

Tu věru jest darwinismus nemístný.

Posléze nedovede vysvětliti atheistická, bezúčelná, mechanická selekce Darwinova síťovou a řetězovou souvislost a příbuznost druhů, která může býti přímým nebo nepřímým dílem jenom Boha, stvořitele moudrého a mocného.

C. Z morfologie,

a sice

a) z homologických a zakrnělých ústrojů.

Větší tlumy flory a fauny prokazují stavební záměr jednotný, jehož modifikacemi jsou odchylky od něho při různých třídách, čeledích, rodech, řádech. Takové části organismu, k různým výkonům přetvořené, se zovou homologickými ústroji, na př.: ploutve ryb, nohy ssavců, křídla ptáků, drápy zvířat, ruce lidské. Táž homologie ústrojů opakuje se také u jedinců; lebka jest rozšířený obratel, přední okončetiny jsou opakováním zadních, klepeta a kousadla korýšů jsou přetvořené nohy, listy květní jsou přetvořené tyčinky, plodolisty přetvořené čili metamorfosované listy květní atd.

Homologické údy jeví se často také zakrnělými: obratle ssavců ocasní jsou u člověka srostlé, nohy obojživelníků jsou u slepýše zkráceny v pahejl, jeden pár křídel jest u hmyzu dvojkřídlého scvrklý v píst, dvě kratší tyčinky pyskatých rostlin zakrněly u šalvěje ve dva hrbečky atd.

Jako prý z jednoty stavebního plánu vysvítá společný původ a z homologie údů pozvolné přetvoření k určitým výkonům: tak opět uzavírají darwinisté z ústrojů zakrnělých zastavení nebo zpátečnost vývoje, jelikož jisté údy byly za nových podmínek životních zbytečny, tak že jich ústrojenci neužívali, a jelikož příroda si vede spořivě.

Avšak homologické a zakrnělé ústroje nejsou žádným důkazem Darwinovy theorie selekční.

Neboť: 1. homologie a zakrnělost ústrojů dokonale a lépe se vysvětlují, vznikla-li celá říše organická descendencí

podle vnitrného zákona vývojného. Také při vývoji jednotlivého ústrojence vyskytuje se ve stavu zárodkovém homologie a zakrnělost: brav domácí, tele, má ve stavu zárodkovém zakrnělé zuby řezáky, jež pak opět zmizejí; zárodkový stav tlumů velmi různých projevuje větší měrou homologii ústrojů, než dokonalý stav ústrojenců.

Přímo při stvoření kmenových forem, přírodních druhů, a nepřímo při vývoji druhů systematických ze kmenových forem, druhů přírodních, spojuje Bůh jednotu s růzností a moudrou spořivostí prostředků a modifikacemi jednotného záměru umožňuje nejrůznější ústroje a výkony. Ústroje výkonů prosté jsou ideálným naznačením ústrojů vyvinutých a projevují, že majitelé jejich příslušejí ke třídě majitelů ústroje vyvinutého.

2. Darwinistické přetvoření homologických ústrojů nelze připustiti; neboť nelze si věru představiti, že variací se přetvořila ploutev v nohu, ve křídlo. Zvláště však uvažujme homologii a zakrnělost ústrojů obou pohlaví. Prsní bradavky mužovy jsou prý zakrnělé ústroje ssavé; u ústrojů ženského pohlaví shledává se prý něco podobného. Jest však přece patrno, že mužské pohlaví nemůže přímo pocházeti od ženského a ženské od mužského, že nemohou jednotlivé části jedněch ústrojů pohlavních býti přetvořenými analogickými částmi druhého pohlaví; oboje ústroje sebe vespolek předpokládají a jedny nemohou bez druhých rozplozovati druh.

Proto musí darwinismus se utéci k nepřímému přetvoření descendenčnímu; prarodiče měli již rozmanité ústroje homologické, tedy zároveň nohy, ruce, ploutve, zároveň ústroje mužské a ženské, jako hermafroditi. Avšak nelze připustiti, že takový praotec měl všecky tyto tvary zároveň ve stavu vyvinutém, jelikož okončetina nemůže býti zároveň rukou, nohou, ploutví, křídlem. Hermafroditi jsou ovšem možni a v řídkých případech schopni k rozplozování, jako u plžů; než jelikož tu nemohly zevnější poměry způsobiti rozrůznění a zakrnělost, nýbrž toliko užívání a neužívání, musí ústroj naprostým neužíváním u obou pohlaví naprosto vymizeti. To však nelze si mysliti a odporuje skutečnosti. Aniž jest nějak možno, aby Darwinův výběr pěstivý byl velikým úsilím vyvinul dokonalé ústroje, aby je pak ústupem přeměnil v zákrsky, rudimenta. Jestliže je boj životní vypěstil, nemůže je opět odkliditi.

Nutno tedy se domnívati, že v praotci byla toliko vloha k různým ústrojům. Ale tu jsme nuceni přijmouti vnitrný zákon plastický; rozrůznění jest odloženo, není vysvětleno. Neboť v oné vloze musí býti již mohoucně ob-

saženy tvary, jež by z ní vyšly, musí býti již rozrůzněny, jako skutečně nestává se v lůně mateřském mládě mužským nebo ženským, když se ústroj, jenž dříve neurčitým se zdál, zřejmě vyvine podle mužského nebo ženského typu pohlavního, nýbrž již při oplodnění přijímá vlohu ku pohlaví buď mužskému nebo ženskému.

Ona neurčitá vloha pro určité homologické údy byla však úplně prosta výkonu, jako neurčitý pohlavní ústroj, a proto by byla musila opět zmizeti podle Darwinovy zásady o neužívání.

3. Užívání nebo neužívání může sice mnohé části ústrojné, jako svaly, kosti, zvětšiti anebo zmenšiti; ale darwinismus není oprávněn analogicky souditi, že užíváním a neužíváním celé ústroje se vyvíjejí a mizejí. Dále kdyby skutečně ústroj, výkonu prostý, zakrněl, musily by již dávno mnohé známky, jež mají důležitost systematickou, pro život nejsou nevyhnutelny a v některých případech mají cenu toliko aesthetickou, býti odstraněny. Kromě toho mají mnohé ústroje zakrnělé také zvláštní praktický účel. Posléze že neužívání nepůsobí zakrnělost, dokazují rostliny, u kterých se vyskytují ústroje zakrnělé. U zvířat lze si mysliti, jelikož se pohybují libovolně, že ústroje náhodou méně se užívá; ale u rostlin jest každý výkon dokonale určen, a nelze připustiti, že by jednoho ústroje se užívalo, druhého pak nikoli.

b) Z mimikry.

Mimikry (mimeisthai, napodobiti) znamená obecný zákon přírodní, podle něhož zvířata, napodobujíce tvary přírodní, klamou, aby sebe zachovala, aby sebe buď chránila anebo potravy docházela. Jsou to zvláště barvy ochranné anebo vzdorné, postavy, podoby, pohyby.

Mimikry jest prostředek, kterým Darwin dokazuje svou theorii. Avšak přesvědčíme se, že mimikry jeho theorii poráží. Tažme se po příčinách tohoto napodobení.

Může-li příčinou býti náhoda, kterou Darwin tak velice miluje? Nemůže, poněvadž mimikry jest obecný zákon přírodní, který náhodou nevznikl.

Může-li příčina býti fysiologická? Snad přijaly housenky od zelených lupenů, jež jako potravu požírají, zelenou barvu? Tento výklad jest právě fysiologicky nemožný, jelikož látky potravní v ústrojí tak se promění, že svou barvu zcela změní. Kromě toho ochranná podobnost se vyskytuje také u zvířat, jež zcela jiné mají vzezření než jejich potrava. Aniž může ochranná postava pocházeti od barvy potravy.

Může-li býti příčina fysická? Zoolog Eimer shledal, že kůži housenek přirovnati lze k fotografické plotně, která světlem okolním přijímá jistou barvu a kresbu. Avšak to není důkazem mechanického výkladu darwinistického. Že kůže housenek okolím nabývá barvy, která je chrání před nepřáteli, vysvítá přirozeně z lučebně-fysiologické vlastnosti kůže a z působnosti světla; než tato podivuhodná fotochemická vlastnost kůže nevznikla sama sebou, jako nevznikla sama sebou citlivá plotna fotografická. K obojímu vzniku jest potřebí původce účelně působícího. Totéž platí o umělé, účelné kresbě housenky, ke které musí býti kůže housenky, sama vnitrně způsobilá a která nevznikla ani sama sebou ani darwinistickým přizpůsobením. I tu jest potřebí původce účelně působícího. Ostatně nelze při všech napodobeninách ochranných a vzdorných mysliti na fotografickou plotnu. Tedy fysickou příčinou nevysvětlí se mimikry.

Může-li příčina býti psychologická? Jest známo, že psychické stavy mohou působiti na vývoj tělesný. Proč by tedy ustavičné zírání na barevné okolí nemohlo kůži zvířete vtisknouti barvu toho okolí? Takový vliv jest patrný, jelikož mnohá zvířata svou barvu mění podle barvy místa, na kterém se pohybují, a jelikož týž druh zvířat na různých rostlinách různou barvu projevuje. Změna barvy má svou příčinou odraz; barevné podráždění očí zvířete působí na nervy, jež v buňkách kožního barviva končí a odrazem změnu barvy působí. Pouchet to shledal mnohými pokusy. Co z toho následuje? Schopnost ochranné změny barev nezávisí na jedinečných zvyklostech zvířete, nýbrž spočívá v organisaci zvířete. A tu se musíme tázati, odkud tato umělecká organisace, účelně upravená? Tu věru jest potřebí původce účelně působícího. Kromě toho může býti platným optický vliv, ochrannou podobnost zvířete s okolím působící, jenom tam, kde pochybnost barvy zvířete s barvou okolí zvířeti poskytuje ochrany. Než zvíře přijímá postavu jiných předmětů; nepodobá se barva celého těla zvířete mnohdy jiným předmětům, nýbrž toliko barva části jeho. Proto nestačí příčina psychologická.

Může-li býti příčinou Darwinovo přizpůsobení a přírodní výběr?

Darwinismus soudí takto: Na počátku se vyskytly na všech stupních organického vývoje četné změny jedinečné. Tak byly na příklad šedivé, modré, zelené, bílé, červené, hnědé housenky atd. Na zelených lupenech byly ovšem housenky červené, modré, bílé, hnědé od ptáků snadno pozorovány a po několika generacích vyhubeny. Zelené, kterých ptáci si nevšimli, mohly se množiti a bez konce se

rozplozovati. Taktéž bylo hnědých na suchých lupenech ušetřeno. Zcela tedy přirozeně se jeví ústrojenci různých barev zbylých přizpůsobenými různému okolí, a toto přizpůsobení zajišťuje velmi účelně jejich trvání.

Tento názor darwinistický je nepravdiv.

Neboť: 1. předpokládá, že vedle ústrojenců přizpůsobených byli v pravěku jiní, méně přizpůsobení, kteří zanikli. Avšak paleontologie dokazuje, že zánik nesčetných ústrojenců nepřizpůsobených, proti kterým počet přizpůsobených, kteří ony přežili, jest nepatrný, jest holým výmyslem. Také v naší době nevíme nic o neomezené, všemi směry se ubírající darwinistické variabilitě organismů, jejížto nevyhnutelným jest prý následkem, že mezi varietami se vyskytuje tvar, poměrům úplně přizpůsobený. Eimer správně dokázal, že na př. křídla motýlů jsou podrobena variaci zcela pravidelné, ne neomezené, ne nezřízené. Není-li však rozmanitost jedinců změněných neomezená, může se státi, že mezi změnami není tvaru, jenž by se poměrům zevnějším jediný přizpůsobil, jehož barva by se na příklad srovnávala s okolím; tu je tedy darwinistické zachování přizpůsobením nemožno, a úplné vymření by musilo následovati.

2. Připusťme, že v jednotlivých případech ono přizpůsobení se stalo, tak že přírodním výběrem tvar vhodnější zbyl. Než tím se organismy dále nevyvinují, nýbrž toliko beze změny zachovávají. Ovšem mimikry má prý přímo zajistiti trvání jedinců; než ani to není možno slepou variabilitou a nahodilým chráněním klamnou podobností. Co se namítnouti musí proti hrubé theorii nahodilosti, platí též proti zakryté theorii darwinistické nahodilosti. Jelikož jest mimikry zákonem obecným, není klamná podobnost dílem náhody; ano darwinistické nesčíslné šťastné náhody, které prý způsobily přizpůsobení, nejsou nikterak v oboru empirické možnosti. Ano, jednotlivé případy dostačí, aby tato možnost byla vyloučena. Abych příklad uvedl, pravdě jest nepodobna náhoda vhodná, aby hmyz barvou a postavou se v klidu úplně podobal ptačímu lejnu, aby byl na jednom konci černý, na druhém bílý.

3. Připusťme, že přizpůsobení se stalo samo sebou náhodou. Zbývá ještě vyložiti, že zvířata užívají ochranné podobnosti, aby zachovala svůj život. Pravidelně vyhledávají okolí, jež jest jejich barvě a postavě přiměřeno; přimykají se ku předmětům chránícím atd. Toť zvláštní účelnost, kterou nutno vysvětliti. Neboť co by prospěly zeleným housenkám zelené lupeny ochranné, hnědým kůra, kdyby ony právě tak často vyhledávaly kůru jako tyto, tyto zelené lupeny jako ony? Druží se tedy účelný instinkt k účelnosti

objektivné. Tento instinkt nesouvisí s činností rozumovou; zvířata užívají oné ochrany i tehdy, když jim může škoditi; nemohou viděti barvu svých křídel, užívají ochranné podobnosti bez zkušenosti od svého mládí.

Odkud tento účelný instinkt? Darwin jej vykládá přírodním výběrem. Nesčíslné generace způsobily všemi možnými varietami, že každé zvíře s jistotou vyhledává ochranu, která jemu přísluší, a jí užívá.

Než instinkt objevuje slepé pozvolné přizpůsobení zcela nedostatečným a nepravdivým. Neboť mnohé instinkty jsou zvířatům tak nutně potřebny, že kdyby je již neměla při narození hotové a dokonalé, musila by nezbytně zahynouti.

4. Připusťme, že takové přizpůsobení jest pravděpodobno. V několika případech dalo by se snad četnými varietami nebo velice příznivými změnami instinktu pomocí výběru přírodního vysvětliti; ale přizpůsobení jest nevyhnutelno pro nesčíslné ústrojence. Dále jest instinkt jen jednou stránkou účelných organismů; jejich organisace, jejich aesthetická úprava atd. souvisí s instinktem a musí býti v darwinismu výběrem vysvětlena. Že by toto množství účelných úprav vzniklo slepým, mechanickým působením sil přírodních, jest nejen pravdě nepodobno, ale také nemožno.

Z toho všeho jde na jevo, že mimikry poráží theorii Darwinovu.

D. Z embryologie.

Darwinisté dokazují svou theorii metamorfosou čili proměnou zvířat a rodozměnou čili metagenesí.

Co jest metamorfosa a metagenese? Metamorfosa jest vývoj živočicha prostřednictvím larvy: vejce, larva, kukla, hmyz. Metagenese záleží v tom, že generace nepohlavní a jinak ustrojená generace pohlavní se tak střídají, že generace nepohlavní dává vznik generaci pohlavní a tato opět oné; vyskytuje se na př. u některých láčkovců a některých pláštěnců.

Darwinisté, vykládajíce metamorfosu a metagenesi, praví, že dějiny jednotlivce nám představují dějiny druhu, rodu atd., a že opakem z jednotlivcova vývoje, který se děje před naším zrakem, poznáváme vývoj tříd, čeledí, rodů, druhů, který se stal v pravěku, nám neznámém. Tím, že praotec obojživelníků, mající tvar pulce, v jisté době svého života pozbyl svého rybího ocasu, nabyl údů a žábry za plíce vyměnil, stává se, že pulec tvaru rybího tentýž postup proměny od ryby k žábě podniká. Ano, nová proměna nastává v životě jedince právě v tom věku, ve

kterém jeho praotec nahodilým vývojem dospěl k té proměně. Dále jelikož různé třídy ústrojenců nápadně se shodují ve svém stavu zárodkovém buď v lůně mateřském u ssavců anebo mimo ně u hmyzu, obojživelníků, medus polypovitých, soudí Haeckel, že tento stav je obrazem jejich společného původu. Proto prý můžeme nižší tvary, jež často jsou zárodkům vyšších tvarů zcela podobny, pokládati za vývojné tvary tvarů vyšších zastavené a jich užíti, abychom nakreslili obraz předků vyšších ústrojenců, nyní žijících. Tedy poněvadž ryby, z vyššího ústrojí se těšící, ve stavu zárodkovém postrádají páteře, kdežto nižší druh ryb, kopitanec, amphioxus, jí postrádá trvale, poněvadž srdce vyšších páteřnatců ve stavu zárodkovém má toliko jednu komoru, kdežto srdce ryb ji má stále, poněvadž garnát, jeden z korýšů, jsa larvou, podoben jest nižšímu korejši, naupliovi: jsou prý nižší tvary prvotními tvary vyšších ústrojenců zastavenými. Ontogenese jest prý stručným opakováním fylogenese; ontogenese vyvinula se z fylogenese hlavně zkráceným děděním.

Tento názor není důkazem darwinismu a jest nepravdiv.

Neboť: 1. Analogie mezi dějinami jednotlivce a dějinami druhu, rodu, kdyby se dala dokázati, poučila by nás o rozmanitých metamorfosách pravěku a o rodokmenu ústrojenců. Z ní by vysvítala descendence, ale nikoli darwinismus, který se opírá o nahodilou variaci a boj životní. Neboť variace nahodilá a boj životní nemohou nikterak vysvětliti, proč vlastnost náhodou nabytá se vyskytá u potomka v téže době, kdy byla nabyta, proč dokonalosti v generacích po sobě jdoucích nabyté jsou od jednotlivce rekapitulovány v téže postupnosti. Jen plastickým pudem vnitrným dalo by se vysvětliti, proč postupné nabývání dokonalosti jest totéž v generacích po sobě jdoucích, jaké ve vývoji jednotlivce.

2. U přemnohých ústrojenců neděje se metamorfosa žádná anebo se děje toliko v lůně mateřském. Tito ústrojenci tedy buď nepodnikli v pravěku žádného vývoje anebo ve stavu zárodkovém se vyvíjeli po mnohé generace. Prvým členem rozluky jest, jak patrno, darwinismus poražen, druhým pak členem taktéž, jelikož ústrojenci nejsou schopni ve stavu zárodkovém se plemeniti, a jelikož jest i směšno na darwinistické plemenění v lůně mateřském, spojené s přírodním výběrem pěstivým, mysliti. Namítá se sice od darwinistů, že metamorfosa ve mnohých případech z příčin účelných nevymizela; než darwinismus nezná příčin účelných, mluvě toliko o náhodě, kterou klade na místo účelu, a pak toto vymizení z příčin účelných jest čirým výmyslem,

jelikož pro jiné ústrojence metamorfosa zůstala, kteří žijí v poměrech zcela podobných. Sám Haeckel se přiznal: „Historická listina, ve vývojných dějinách jednotlivce zachovaná, jest zkrácením setřena a často změnami zfalšována."

3. Bez důvodu se tvrdí, že vlastnost, náhodou od praotce nabytá, ve stáří stejném se vyskytuje u potomka. Ovšem vzniká-li vlastnost podle plastického zákona v organismu disposicí, která jest již v zárodku, vyskytuje se u rodičův a potomků ve stáří stejném. Avšak darwinismus nezná vnitrného zákona plastického, jelikož se opírá o náhodu.

4. Shoda různých ústrojenců ve stavu zárodkovém není známkou, ze které by se mohlo souditi o společném původu. Neboť *a*) shoda jest toliko zdánlivá, zevnější. Celý vývoj pozdější musí býti již v zárodku založen, a proto musí býti zárodky ústrojenců různých ve svém vnitru různé; proto jejich shoda musí býti toliko zevnější a rozdíly se objevují při vývoji, kterým ústrojenci se rozlišují a určují; doby jejich vývoje musí býti tím neurčitější a tím méně rozeznatelny, čím jsou vzdálenější od stavu plně dokonalého. *b*) A přece jsou ústrojenci, jejichž stavy zárodkové se různí mezi sebou více, než posledníky jejich vývoje. *c*) Podle darwinistické theorie o zárodcích ukazovala by shoda v pozdější době zárodku k praotci rodu nižšího, v době dřívější k praotci rodu vyššího, jelikož rozlišování se dělo v pradějinách rodů zvolna podle názoru darwinistického. Avšak pravým opakem slouží části ústrojence nejposléze vyvinuté k určení čeledi, třídy, části nejdříve vyvinuté k určení druhu.

E. Z geografického rozšíření rostlin a zvířat.

Geografické rozšíření rostlin a zvířat dokazuje možnost, nikoli skutečnost descendence, a to nikoli darwinistické, t. j. atheistické, bezúčelné, nýbrž rozumné, theistické, účelné.

F. Z paleontologie.

Paleontologie odporuje darwinismu.

Neboť: 1. Ačkoli v celku znamenáme v geologických dobách při ústrojencích pokrok od nižšího k vyššímu, přece nelze nikterak z toho uzavírati, že by se byly darwinisticky tvořily druhy, rody.

Neboť: *a*) na samém počátku vyskytují se: nálevníci, měkkýši, členovci, páteřnatci, tajnosnubné rostliny, jevnosnubné, jednoděložné, dvojděložné atd. Že páteřnatci ne-

vyskytují se teprve v pozdější vrstvě geologické, jak Darwin vyžaduje a tvrdí, dokázaly novější výzkumy ve spodních vrstvách silurských v americkém státu Colorado. Je tedy dokázáno, že nejvyšší tvary zvířecí v stejné době se objevily s nejnižšími. Nemůže se tedy darwinismus odvolávati k paleontologii, která jej vyvrací. *b*) Jednotlivé tlumy vyskytují se v době pozdější bez předchůdců, bez prostředníků v stejné době na místech nejodlehlejších. *c*) Obyčejně vyskytuje se nový rod s velkým počtem druhů. *d*) Stává se, že tlum ústrojenců přeskočí více dob a bez prostředníků opět se objeví v době pozdější.

2. Kdyby darwinismus byl pravdiv, musili bychom ve vrstvách zemských shledávati prarodiče a nesčetné variety, odrůdy, které tvoří přechod od jednoho druhu ostře označeného k druhému. Avšak shledáváme všude jenom druhy ostře označené, bez přechodů.

3. Doby, kterých darwinismus vyžaduje od monery, Haeckelem vybájené, nikde neshledané, různorodým prvoplozením neskutečným povstalé, z pouhé plasmy bez jádra složené, od monery až ke člověku, jsou báječné; vždyť podle Darwina jsou všecky tisíce let historických příliš krátkou dobou, než abychom mohli jenom jednoho druhu vytvoření pozorovati. Míní-li darwinisté, že času není nedostatek, musíme jim odporovati. Neboť doby vývojné musí býti vřaděny do dob geologických; avšak nejvyšší počet let, od geologův udávaný, obnáší několik set millionů, kdežto darwinismu nestačí ani milliardy a billiony let.

4. Darwin tvrdí, že vymřelé tvary činí se žijícími velikou soustavu, že zkamenělé tvary možno vřaditi mezi nynější, že oněmi se vyplňují mezery mezi žijícími rody, čeleděmi, řády, že povaha prasvětových ústrojenců tím více se blíží k nynějšímu světu, čím jsou mladší. To všecko jest pravda, ale z toho nenásleduje pravda Darwinovy theorie selekční. Můžeme z toho pouze uzavírati, že ústrojenci mají společný původ, že se vyvíjeli podle vnitrného zákona vývojného a podle změny zevnějších podmínek, že jednotný záměr organickou říši vládne od jejího počátku až po její nejdokonalejší rozrůzněnost.

Závěr.

Je tedy se všech stran dokázáno, že darwinismus jest nepravdiv, že tedy klásti musíme osobního Boha, stvořitele prvních rostlin a zvířat.

Nemá-li darwinismus platnosti o rostlinách a zvířatech, nemá jí ani o člověku. Přece však jest záhodno, dokázati

o člověku zvláště, že nepochází ze zvířete a že jest mezi člověkem a zvířetem rozdíl podstatný, že darwinistický názor o člověku jest nepravdiv.

Článek 6.

Člověk.

Abychom dokázali nepravdu darwinistického názoru o člověku, uvažujme rozdíl mezi tělem lidským a opičím, mezi duší lidskou a zvířecí, mezi životem lidským a zvířecím.

A) Rozdíl mezi tělem lidským a opičím.

1. Nohama dotýká se člověk země, hlavou strmí k nebi; ruce má volny, užívaje jich ku pracím nejrozmanitějším, stavě palec proti ostatním prstům. Tím vším se liší od opice. Přímá chůze lidská nutně vyplývá z ústrojí celé kostry, útvaru pánve a nohy, kdežto útvar opice, i té, která se podobá člověku nejvíce, podmiňuje chůzi po čtyřech; a vzpřímí-li se opice, sedí toliko na bobku.

Zadní končetina opičí podobá se lidské noze pouze částmi zadními, kdežto přední části spíše s lidskou rukou se shodují; přední končetina opičí, podporou sloužíc při chůzi po čtyřech, blíží se k noze lidské. U zvířete člověku nejpodobnějšího nenalézáme končetiny podobné ruce lidské, nástroji všech nástrojů, kterým práce koná člověk nejrozmanitější, nejjemnější a nejhrubší, kterým ostatní nástroje požívají své platnosti.

Tvarem lebky blíží se opice, i člověku nejpodobnější, více ke svým příbuzným, ano i k ssavcům jiným, než ke člověku; lidské lebky tvaru nejméně dokonalého v každé příčině jsou nepodobny opičím lebkám nejdokonalejším a těsně druží se k lidským lebkám dokonalejším; u gorilly méně jest vyvinuta schránka mozku, převládají vybouliny, kdežto u lidské lebky opak shledáváme; u člověka jsou dvě třetiny hlavy lebkou, u opice část mnohem menší. Chrup mocně vyčnívá u gorilly, u člověka pošinut jest do zadu, což patrně vysvítá z Camperova úhlu lícního, jenž dle Topinarda drží průměrně u člověka 155°, u opic 82—109°; kterážto mezera není vyplněna. Zvířeckého výrazu, jaký nalézáme u opice, není pravidelně u člověka v obličeji. Arci mladá opice poněkud se podobá dítěti tvarem hlavy; ale dítě a mladá opice nejsou ještě vyvinuty, a proto nemohou rozhodovati o podobnosti opice vyvinuté, a člověka vyvinutého.

Množství mozku jest u člověka větší než u opice. Neboť prostory lebek, mozkem naplněné, obnášejí u plemene kavkazského nejvíce 960 kcm., u plemene aithiopského nejméně 750 kcm., u gorilly však 520 kcm., u šimpanse 390 kcm. Mezera mezi nejmenším prostorem lebky lidské a největším lebky opičí (750 — 520 = 230) není vyplněna, leč snad chorobnými tvary nepravidelnými; tyto však nemohou býti měřítkem pravidelných tvarů zdravých, jež u lidí a opic jediné porovnávati lze. Závitky a brázdy mozkové u člověka a opice jsou sice téhož tvaru; ale obojí mozky se vyvinujíce již od počátku se ubírají různým směrem a nikdy zcela se neshodují; porovnáme-li mozek lidský s mozkem orangutanga, tento s mozkem šimpanse, tento s mozkem gorilly, tento s mozkem atelesa, tento s mozkem gibbona, tento s mozkem simnopitheka: neshledáme nikde většího skoku při závitcích dvou mozků, než jaký je mezi mozkem člověka a mozkem orangutanga anebo šimpanse. Mezera mezi vývojem závitků lidských a vývojem závitků orangutangových není vyplněna.

O tomto rozdílu svědectví dávají přírodozpytci Huxley, Aeby, Th. Bischoff. Huxley: „Rozdíly mezi lebkou člověka a lebkou opice gorilly jsou vpravdě nesmírny. Rozdíly mezi člověkem a opicí, i nejdokonalejší, jsou veliké a znamenité; každá jednotlivá kost gorilly má na sobě známky, jimiž ji lze velmi snadno rozeznati od příslušné kosti člověka."

A přes všecky tyto rozdíly tvrdí Darwinovci, že tělem svým pochází člověk od opice. Tuto slepou umíněnost spojují s fantasií tak živou a dětinskou, že vypisují, kterak v jednotlivých dobách se vyvíjel člověk z opice a jaký život při tom vedl, jako by tento vývoj a život se dál před nimi. Ovšem se nesrovnávají mezi sebou. Také jmenují země, ve kterých se to stalo, ovšem každý jinou. Příbuzným člověka nazývají opici; ovšem se nesrovnávají, jedni majíce opici za tetičku, druzí za sestřenici člověka atd. Praopici, ze které prý se člověk vyvinul, nemohou darwinovci nám ukázati, ačkoli přírodozpytci, jakými býti chtějí, mají počítati s tím, co jest předmětem zkušenosti. Vyhynula prý spolu s přechodními tvary mezi člověkem a opicí. Snadná to a laciná výmluva!

Že by člověk svým tělem pocházel z některé z opic nynějších, nelze říci; neboť mezi opicemi člověku podobnými není žádná člověku nejbližší ve všech příčinách, nýbrž každá ve příčině jiné. Tak praví sám Haeckel, rozhodný darwinovec (Nat. Schöpfungsgesch. 498): „Orang člověku jest nejbližší útvarem mozku, šimpans důležitými zvláštnostmi

útvaru lebky, gorilla útvarem nohou a rukou, gibbon útvarem hrudi." Že by podobnost již svědčila o původu, neosmělují se přírodozpytci střízliví tvrditi; neboť pak by musil člověk pocházeti z oranga, šimpanse, gorilly a gibbona; pak by musil člověk pocházeti z rostliny, která také tak přímo stojí jako člověk, z ptáka, s kterým sdílí zpěv atd.

2. Darwinovců se tážeme, kde jsou prostřední tvary mezi člověkem a opicí? Není jich. Nejsou jimi mikrokefalové, blbci s lebkou, malou nepravidelnou. Když na jabloni se znetvoří jablko, že se podobá švestce, zajisté neřekneme, že z té příčiny jabloň pochází od švestky. Aeby zavrhuje důsledky, které darwinovec K. Vogt činí z mikrokefalů. J. Ranke a Virchow potvrzují, že není žádného přechodního tvaru mezi člověkem a opicí.

3. A jako nemáme nyní přechodných tvarů mezi člověkem a opicí, tak ani ze starších dob nenalézáme památky o vymřelých tvarech takových. Sám Huxley, ač jest rozhodný darwinovec a původ člověka v opici nalézá, přiznává, že není jich, a těší se tou nadějí, že ve vrstvách země posud neprozkoumaných naleznou paleontologové, snad ještě nenarození, zkamenělé kosti opice, která jest člověku podobnější, anebo člověka, který jest opici podobnější, než shledáváme na kostech posud známých. Kosti nalezené v Engisu, Neanderthalu, na ostrově Javě, nejsou, jak dokázáno, žádným prostředním tvarem mezi člověkem a opicí.

B) Rozdíl mezi duší lidskou a zvířecí.

Filosofie křesťanská dokazuje ze zkušenosti podle zákonů logických, že každý jednotlivý tvor viditelný, těleso, hmota druhá, sestává ze dvou soustavných částí: hmoty prvé a formy podstatné. Od nerostu liší se podstatně živok (rostlina a živočich) tím, že jeho forma podstatná jest princip životní, který se zove u živočicha duší; proto nemůže se nerost vývojem proměniti v živok. Mezi životním principem rostliny a duší živočicha jest rozdíl podstatný, v tom záležející, že onen jest původce činnosti vegetativné, tato původcem netoliko činnosti vegetativné, ale také činnosti poznávací, snaživé a místně pohybné; proto onen se nemůže vývojem proměniti v tuto. Také mezi duší zvířecí a lidskou jest rozdíl podstatný, v tom záležející, že ona jest principem činnosti vegetativné a sensitivné, tato principem netoliko činnosti vegetativné a sensitivné, ale i nadsmyslné, že duši lidské, která jest jako duše zvířecí podstata fysicky jednoduchá, přísluší známka jí specificky vlastní: povaha duchová, nesmrtelnost.

Z podstatného rozdílu mezi duší lidskou a zvířecí nutně vysvítá, že člověk nevznikl ze zvířete, opice, že není toliko zvířetem nejdokonalejším.

Je tedy darwinistický názor o člověku nepravdiv.

Nepravda darwinismu, hlásajícího vznik života z nerostu, zvířete z rostliny, člověka ze zvířete, vysvitne ještě jasněji, uvážíme-li mohutnosti čili síly, tvorům vlastní. Nerost jest opatřen silami fysickými; rostlina nejen silami fysickými, ale také silami sobě specificky vlastními: vegetativnými, jež stojí nad fysickými a jimi vládnou; zvíře silami nejen fysickými a vegetativnými, ale také sobě specificky vlastními, sensitivnými; člověk silami nejen fysickými, vegetativnými a sensitivnými, ale také sobě specificky vlastními, nadsmyslnými: rozumem a svobodnou vůlí. Vývojem se nestane síla fysická vegetativnou, ani vegetativná sensitivnou, ani sensitivná nadsmyslnou.

C) Rozdíl mezi životem lidským a zvířecím.

1. Člověk nežije jako jeden ze tvorů přírodních, do přírody pohřížený, jako je do ní pohříženo zvíře, ale jako pán, který po jistou míru vládne přírodou, z nerostů, rostlin a zvířat sestávající, který jest po jistou míru nad přírodu povznesen. Necítí v sobě žádné náklonnosti příbuzenské k opici, která jest mu tělem ze všech zvířat nejbližší; ano považuje opici za svou karrikaturu a panství prokazuje nad ní, jaké mu přísluší nad přírodou, a podrobuje si ji, jako každé jiné zvíře.

2. Člověk využitkuje nerostů, rostlin a zvířat všelikým způsobem podle své svobodné vůle k vyšším účelům svého života, ne aby na tvorech přírodních přestal, nýbrž aby jimi dosáhl vyšších dober, dober nadpřírodních.

3. Člověk vede sice život vegetativný jako rostlina a zvíře, an požívá potravy a se rozplozuje; avšak svůj život vegetativný podřizuje životu nadsmyslnému. Kromě toho je ještě v jiné příčině dokonalejší u člověka než u rostlin a zvířat. Různé druhy zvířat mají určitý druh výživy sobě vykázaný a jsou příslušným instinktem opatřeny; také jest jejich příbytek omezen. Avšak člověk může zvyknouti všelikému pokrmu a na kterémkoli přestati nalézaje prostředků, aby se ho zmocnil; také může způsobem u zvířete neobyčejným zvyknouti podnebí skoro jakémukoli. Zvíře přijímá pokrmy, jaké právě jsou v přírodě; ale člověk může si pokrmy také uměle připravovati ohněm a všelikými nástroji, nutí přírodu, aby mu dala, čeho potřebuje, a zjednává si také uměle potřebných pokrývek.

4. Člověk vede život sensitivný, jenž se jeví smyslným poznáním, smyslným snažením a místním pohybem tělesným a jenž jest člověku společný se zvířetem. Než jaký jest rozdíl mezi člověkem a zvířetem! Zvíře na smyslném životě přestává, dále nejde, kdežto člověku jest smyslný život prostředkem, život nadsmyslný cílem. Kromě toho působením rozumu a svobodné vůle, mohutností nadsmyslných, duchových, dochází život smyslný ve člověku dokonalosti, která u zvířete se nejeví.

5. Člověk vede život nadsmyslný, duchový, jenž jest jemu, jako člověku vlastní, jelikož on, ne také zvíře, myslí, chce, jest sebe vědom a s vědomím účelně jedná. Logika, která v sobě drží pojem, soud a úsudek, výměr a rozdělení, důkaz, methodu a vědu, svoboda, která jest drahocenným statkem vůle lidské a bez které jest člověk bídným otrokem, sebevědomí, ve kterém jest založena osobnost lidská a její totožnost, vědomé a svobodné jednání účelné, jímž jest člověk povznesen nad tvory přírodní, nevědomky a nutně účelnosti podrobené, a jež jemu zjednává pravou cenu nehynoucí, je-li zákonem Božím řízena, dělí podstatně člověka od zvířete, tak že na původ člověka ze zvířete a na rozdíl toliko stupňový mezi člověkem a zvířetem nelze rozumně ani mysliti. Člověk zná pravdu, mravní dobro a krásu; jimi svůj život právě lidský posuzuje a řídí a v tom shledává ideálnost, která jest ozdobou jeho života; opice však v životě svém neubírá se tímto směrem ideálným. Věda, na důvodech poznané věci samé se týkajících založená, a víra, hodnověrností svědka zaručená, jsou člověku dva prameny poznání, jež člověk si zjednává ve všech oborech a jež slučuje v jeden celek souladný, domáhaje se posledních důvodů a poslední příčiny všech věcí. U opice marně to hledáme.

6. Život nadsmyslný, který hlavně a především pohybuje se v myšlenkách, spojuje člověk s nutností relativnou s řečí článkovanou, kterou vyjadřuje své myšlenky, kterou označuje písmem a provází zpěvem. K řeči, která se nevyvine ze zvuků přírodních nečlánkovaných, jest člověk od své přirozenosti právě lidské způsobilý. U opice však není ani myšlenek, ani řeči, ani písma, ani zpěvu.

7. Život lidský vyrůstá sice u každého jednotlivce z přirozenosti lidské; přece však relativnou nutností, t. j. má-li býti úplný a dokonalý, vyžaduje, aby člověk jemu se učil a v něm pokračoval, aby žil ve společnosti. Pokrok lidský a společnost lidská nevyskytuje se u zvířat, aniž může ze stavu zvířecího se vyvinouti. Pouhé napodobení, pouhá dressura, u zvířat se vyskytující, nemůže se rovnati

lidskému učení, lidskému pokroku. Ani společnost včel nebo mravenců, jež jest řízena pouhým instinktem, ne rozumem, ne svobodnou vůlí, není ničím jiným, než pouhou analogií společnosti lidské.

8. Předmětem života lidského, zvláště nadsmyslného jsou potřeby tělesné a duševní, potřeby pro dobu pozemskou časnou a záhrobní věčnou, jest náboženství a mravnost, jsou vědy a umění, jsou zaměstnání řemeslná. Můžeme-li něco takového říci o životu zvířecím, zvláště opičím? Zdali se může život zvířecí tak stupňovati, aby takovými předměty se zaměstnával?

9. Názor o původu lidském z opice působí na člověka, jenž k němu lne, zhoubně a zbavuje ho důstojnosti lidského života, jelikož jej snižuje netoliko ke zvířeti, ale také pod zvíře; proto nemůže býti pravdiv, jelikož pravda nemůže člověka zbaviti důstojnosti právě lidské, ve které spočívá mravnost.

10. Že by ze života opičího byl povstal život lidský, nemohou darwinisté dokázati ze zkušenosti, ke které přírodozpytci přihlížeti mají a kterou poskytuje dějepis a nynější pozorování. Dějepis nám svědčí o větší nebo menší vzdělanosti lidské a surovost některých kmenů lidských není stavem zvířecím, nýbrž nízkým stupněm vzdělanosti lidské, jenž vznikl klesnutím s vyššího.

Závěr.

Z úvahy o těle, duši a životu následuje, že člověk není nejdokonalejším toliko zvířetem, že není původu zvířecího. Proto musíme názor darwinistický zavrhnouti a s jistotou zavírati, že člověk jest bytost od zvířete podstatně různá a že první rodiče pokolení lidského byli od Boha stvořeni.

Článek 7.

Bůh.

Darwinismus zamítaje jsoucnost osobního Boha, stvořitele přírody a člověka, zcela nevědecky si vede. Neboť věda žádá, aby, kdo postupuje od nejbližších příčin přírody a člověka ku příčinám vzdáleným, přišel ku příčině poslední, nejvyšší. Dále žádá věda, aby toto postupování se dělo na základě zkušenosti o přírodě a člověku řádně pochopené a prozkoumané a podle zákonů logických. Kdo těchto

požadavků vědy šetří, ten musí dospěti ku poznání osobního Boha, stvořitele přírody a člověka. Těchto požadavků nešetří darwinisté, netěšíce se z důkladného vzdělání filosofického a jsouce vychováváni směrem, od filosofů nepravdivých vytčeným. Přírodozpyt spojujíce s nepravdivou filosofií, zamítají Boha. Z té příčiny musíme říci, že darwinismus není vědou, není vědecký. Tato nevědeckost nalézá u mnohých zalíbení, poněvadž darwinismem zdá se býti atheismus vědecky odůvodněn a poněvadž mnohým jest Bůh nepohodlným, tak že ho nechtějí míti. Odtud vysvítá, proč darwinismus má tolik přátel. Povrchnost, nevědeckost a zdánlivé, klamné odůvodňování atheismu zjednalo mu jich veliké množství. Proto praví Wigand (Der Darwinismus 2. p. 88): „Tímto způsobem, to jest podporováním atheismu lze toliko vysvětliti, že způsobem neslýchaným darwinismus téměř všecko strhl do víru a pohybu závratného. Neboť pravdy vědecké, také výzkumy Kopernikovy, Keplerovy, Newtonovy pomalu sobě cestu klestí. Jediné ideje, které více ve vůli než ve vědě mají kořeny, jako vichr bouřlivý se víří, valí a šíří." Virchow vyjádřil se o darwinismu na sjezdu anthropologickém takto: „Jest málo těch dob, kdy záhady tak důležité byly projednávány tak lehkomyslně, či spíše tak pošetile." Je tedy darwinismus theorie lehkomyslná, pošetilá, nevědecká. J. Rob. Mayer napsal r. 1874: „Nelze pochybovati, že darwinismus jenom proto nalezl tolik přívrženců, že se ho užiti mohlo k rozšíření atheismu."

K jinému výsledku přichází přírodozpytec, jenž jest vychován pravou a pravdivou filosofií, jež jest jediná, filosofií křesťanskou, která zmíněných požadavků vědy přísně dbá.

Nehodlám zde široce rozvinouti důkazy o jsoucnosti Boží. Podotýkám toliko, že filosofie křesťanská přísně vědecky si vede, ana si klestí nejprve cestu k důkazům, ana 10 důkazů ze zkušenosti podává, šetříc zákonů logických, ana námitky proti nim činěné vyvrací, ana odmítá falešné důkazy, ana líčí povahu, příčiny a následky atheismu. Sami šlechetní a učení pohané: Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero a jiní dokazují, že Bůh jest, Bůh osobní, stvořitel. Zvláště však připomínám, že Plato, řecký filosof, žádá, aby atheista, který šíří atheismus, byl smrtí potrestán. Tak se vyjádřil Řek, milovník svobody. A kdybych měl vypočísti učence dob křesťanských, kteří bojují proti atheismu, nebyl bych brzy hotov.

Věru s jistotou plnou víme, pravím: víme, že jest Bůh osobní, stvořitel přírody a člověka. A na této jistotné vědomosti spočívá naše víra v Boha.

Proto se vší rozhodností vědeckou odmítáme atheismus, neznabožství darwinovců, poněvadž jest nevědecké, nepravdivé a záhubné.

Je tedy s podivením, kterak se může atheistický darwinismus hlásati ve školách od mužů, kteří se honosí vzdělaností, kteří chtějí šířiti osvětu a lid oblažiti. Ve tmě a nemravnosti jsou pohříženi, tmu a nemravnost šíří; jsou sami nešťastni a do neštěstí vrhají mládež a lid.

Proto volám: Bez Boha nic! Než tato slova mě vedou k poslední stati, která jedná o důsledku darwinismu, kterým jest monismus čili nihilismus, prázdná nicota, do které vrhá člověka darwinismus.

Článek 8.

Důsledek darwinismu.

Jistý německý student universitní připravil se čtením spisů Darwinových o náboženství. Tato ztráta mu byla bolestná; proto se obrátil k Darwinovi a žádal jej, aby mu dal za ztracené náboženství náhradu. Než Darwin mu neodpověděl, poněvadž neměl, čím by potěšil studenta.

Nemá tedy darwinismus, čím by upokojil svého přívržence. Aby však darwinisté zakryli hrůzu nihilismu, prázdné nicoty, do které člověka vrhá darwinismus, nazývají soustavu filosofickou, která na darwinismu spočívá, buď monismem, buď evolucionismem. Monismem jest nazývána od Haeckela, poněvadž prý jest jenom jeden jediný (monos) bytec, jehož pouhými modifikacemi jsou všecky věci: nerosty, rostliny, zvířata, člověk. Evolucionismem jest nazývána od Herberta Spencera, poněvadž prý všecky věci se vyvíjejí z toho jediného bytce, poněvadž prý panuje stále jenom samý vývoj. Také může filosofie darwinistická se nazývati materialismem, poněvadž onen bytec jediný jest hmota, materia. Než darwinisté se vyhýbají slovu materialismus, poněvadž to slovo nabylo pro svou nepravdu příchuti hanlivé a zlé pověsti. Ostatně tento blud monistický neb evolucionistický není nic nového; již v starém věku byl od Aristotela vyvrácen. V dobách křesťanských se často ohřívá buď jako pantheismus anebo jako materialismus a bývá vždy patřičně od filosofů křesťanských vyvrácen. Mnozí k němu lnou ze zaviněné zaslepenosti, poněvadž nechtějí ku pravdě dospěti, ačkoli jejich blud zdravému rozumu odporuje, ačkoli by se mohli dočísti, kterak jest ve filosofii křesťanské vyvrácen.

Není potřebí, abych vyvracel monismus nebo evolucionismus, poněvadž jest již ode mne tím vyvrácen, čím jsem vyvrátil darwinismus, z něhož vyšel. Předložím toliko následky, jež z něho plynou, abych ukázal, že jest zarytým nihilismem, prázdnou nicotou.

Následky evolucionismu jsou tyto:

1. Není osobní, mimo- a nadsvětový stvořitel, jelikož hmota, ze které se utvořil svět, bytovala v jakési formě od věčnosti a vyvinula se ve svět vetkvělými sobě silami a zákony, jež nyní ještě v ní působí. Není nic nadpřirozeného. Co se zove nadpřirozeným, jest plodem buď sebeklamu anebo podvodu.

2. Veškerý život náboženský, od lidí vedený, jest bláznivý, nesmyslný a musí býti vymýcen a nahrazen citem maličkosti a úcty k nesmírnému světu, hmotě.

3. Člověk jest jenom vyšší, dokonalejší zvíře a hyne tak, jako každé jiné zvíře. Vyvinul se ze zvířete, prostředně ze hmoty neorganické, neživé; neliší se podstatně od kamene. Jest jakousi vlnkou, která v moři světovém se vynoří a opět beze stopy zmizí. Jest pouhou modifikací hmoty neživé. Kterak se tedy člověk může opovážiti, aby se vynášel nad zvíře, nad hmotu neživou?

4. Jelikož vývoj darwinistický děje se slepou nutností, nemá účelu ani svět, ani život lidský; nemají tedy žádné ceny, žádného významu.

Takový jest výsledek monismu materialistického. Neboť účel jest to, k vůli čemu něco se děje. Obyčejně toto dobro ani skutečně nebytuje a má teprv činem býti způsobeno, aneb dosaženo. Musí tedy před činností příčiny účinlivé nějak býti poznáno, aby snaživost probudilo a příčinu účinlivou pohnulo. Avšak materialista nezná poznání a snažení; hmota a její pohyb nepoznávají a se nesnaží. Nemá tedy svět podle materialisty účelu, který by byl obmýšlen. Co platí o celém světě, platí též o jednotlivých částech, také o člověku. Může jednotlivý člověk, libo-li mu, účel životní sobě předložiti, jej odmítnouti, jiný obmýšleti, anebo neobmýšleti žádný. Ale není účelu, který by byl člověku objektivně, skutečně vytčen.

Takový jest důsledek také monismu pantheistického, podle něhož jest jenom jeden bytec, jedna prasíla, vše obsahující, která ve všech věcech jest činna, jejížto zjevy čili vývoje jsou všecky jednotlivé viditelné věci. Táže prasíla jest činna v blesku a hromu, ve vlnění a hučení mořském, v nerostu, rostlině, zvířeti, myslí, miluje a nenávidí ve člověku. Věcný pořádek účelný, jak praví zdravý rozum lid-

ský, jenom tam býti může, kde jest více různých věcí skutečných, z nichž jedny ke druhým se odnášejí. Avšak podle monismu není věcí více, jest jenom jeden bytec, skrze který a ve kterém jsou a působí množství toho, co se zove věcmi. Tento jeden bytec, vše obsahující, vše pronikající, buď že jest podstatou anebo silou anebo čímkoli, mohl by míti účelem toliko vlastní zdokonalení. Avšak není možno, aby něco samo ze sebe bez pobídky, bez pomoci jiných bytců sebe zdokonalovalo, poněvadž samo nemůže nic dáti, co ještě nemá.

Evolucionisté mluví o společné práci, směřující k obecnému blahu, k pokroku kultury, o veliké úloze, posledním účelu životním. Než kdo vytkl člověku tuto úlohu? Snad materialistický vír atomů či pantheistické všejedno? Nezasluhuje tedy pokárání podle evolucionismu ten, kdo svůj život tretkami promarní, kdo jenom po smyslném požitku se shání, kdo spáchá sebevraždu, ošklivi-li se mu život, hrozí-li mu nemoc, trest, hanba. A mnozí evolucionisté také hájí sebevraždu.

5. Člověk nemá svobodnou vůli, není odpovědný za své činy. Zločin jest činem blázna.

6. Není pořádku mravního, není autority.

7. Zákonu se nedostává sankce. Všem nepravostem jsou dveře otevřeny; člověk jest úplně emancipován od zákona mravního. Tak jest podkopán nutný základ spořádané společnosti. Nietzschův nadčlověk, tvor skrz naskrz nešlechetný, hnusný jest důsledkem.

8. Nejsou pravdy věčné, nezměnitelné. Není věda objektivná.

Zdaž není monismus Haeckelův, evolucionismus Spencerův důsledkem darwinismu, nihilismem, prázdnou nicotou?

VII.

METAFYSIKA O DUŠI LIDSKÉ
ČILI
PSYCHOLOGIE.

ský, jenom tam býti může, kde jest více různých věcí skutečných, z nichž jedny ke druhým se odnášejí. Avšak podle monismu není věcí více, jest jenom jeden bytec, skrze který a ve kterém jsou a působí množství toho, co se zove věcmi. Tento jeden bytec, vše obsahující, vše pronikající, buď že jest podstatou anebo silou anebo čímkoli, mohl by míti účelem toliko vlastní zdokonalení. Avšak není možno, aby něco samo ze sebe bez pobídky, bez pomoci jiných bytců sebe zdokonalovalo, poněvadž samo nemůže nic dáti, co ještě nemá.

Evolucionisté mluví o společné práci, směřující k obecnému blahu, k pokroku kultury, o veliké úloze, posledním účelu životním. Než kdo vytkl člověku tuto úlohu? Snad materialistický vír atomů či pantheistické všejedno? Nezasluhuje tedy pokárání podle evolucionismu ten, kdo svůj život tretkami promarní, kdo jenom po smyslném požitku se shání, kdo spáchá sebevraždu, ošklivi-li se mu život, hrozí-li mu nemoc, trest, hanba. A mnozí evolucionisté také hájí sebevraždu.

5. Člověk nemá svobodnou vůli, není odpovědný za své činy. Zločin jest činem blázna.

6. Není pořádku mravního, není autority.

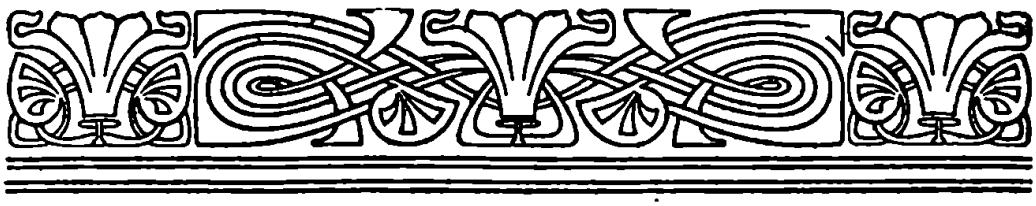
7. Zákonu se nedostává sankce. Všem nepravostem jsou dveře otevřeny; člověk jest úplně emancipován od zákona mravního. Tak jest podkopán nutný základ spořádané společnosti. Nietzschův nadčlověk, tvor skrz naskrz nešlechetný, hnusný jest důsledkem.

8. Nejsou pravdy věčné, nezměnitelné. Není věda objektivná.

Zdaž není monismus Haeckelův, evolucionismus Spencerův důsledkem darwinismu, nihilismem, prázdnou nicotou?

VII.

METAFYSIKA O DUŠI LIDSKÉ
ČILI
PSYCHOLOGIE.



ÚVOD.

Co jest psychologie?

Psychologie jest věda o duši lidské metafysická, ze zkušenosti čerpaná, methodou analyticko-synthetickou zbudovaná, o jsoucnosti, bytnosti, činnosti, původu a cíli duše lidské jednající.

1. Psychologie jest věda, na pevných základech spočívající, správně a platně rozumem lidským vyšetřená, zákonům logickým přísně odpovídající a plnou jistotu poskytující. Nepřisvědčujeme tedy Kantovi a kantovcům, kteří veškerou vědomost o duši lidské theoretickou zapírají.

2. Psychologie jest věda o duši lidské, t. j. o její jsoucnosti, bytnosti a činnosti. Proto odporujeme empirikům a positivistům, na př. Comteovi, jenž vědu psychologickou omezuje vyšetřováním zjevů a zákonů života duševního.

Jakkoli psychologie nemůže si nevšímati těla lidského, s kterým duše podstatnou jednotu přirozenosti lidské tvoří, přece nazývá se vědou o duši lidské, poněvadž duše lidská obzvláštním jest jejím předmětem.

3. Psychologie jest věda filosofická, a sice jedna z metafysik zvláštních, jelikož postupuje od důvodů nejnižších k vyšším, až i nejvyšším, na kterých spočívá známost duše lidské. S ostatními vědami filosofickými úzce souvisí, jelikož je v jedné příčině předpokládá, v jiné příčině objasňuje.

Proto mýlí se jak empirikové, kteří nazývají psychologii vědou zkušebnou, jež přestává na tom, co zkušenost podává, tak Beneke, jenž psychologii považuje za základ a podmínku metafysiky, logiky, aesthetiky, morálky, jakoby všecky části filosofie byly upotřebením psychologie.

4. Psychologie jest věda, ze zkušenosti čerpaná, věda, která vědy zkušebné v jedné příčině předpokládá, majíc je svým počátkem, východem a pramenem, v jiné příčině zdokonaluje, doplňuje a vysvětluje zpět se k nim vracejíc.

Věd zkušebných, jež dílem jednají o těle lidském, dílem vypisují, kterak ve skutečnosti se projevuje život lidský, nemůže postrádati psycholog, poněvadž znáti mu třeba tělo lidské a poněvadž ze skutečného života lidského souditi mu lze na jeho prvotě. Odtud vysvítá, jak důležité jsou 1. vědy lékařské, zvláště anatomie a fysiologie, 2. vědy historické, 3. vědy ethnografické a ethnologické, 4. životopisy jednotlivých mužů a žen, 5. vědy paedagogické, 6. spisy o choromyslných, 7. umění krásná, zvláště básnické.

Z těchto pramenů čerpajíc vystupuje psychologie nad zkušenost a domáhá se filosoficky prvotí života lidského. Proto mýlí se hmotaři, kteří psychologii řadí mezi vědy zkušebné a ty přírodní, na př. Comte.

Když psychologie věd zkušebných užila a filosoficky úlohu svou vyplnila, prospívá opět vědám zkušebným, jelikož jejím působením dokonalosti nabývají, jaké by bez ní nedosáhly nikdy. Ovšem musí to býti psychologie pravá, na půdě filosofie křesťanské vyrostlá, rozumná; jiná vědám zkušebným škodí.

5. Psychologie jest věda, methodou analyticko-synthetickou zbudovaná, dvou výstředností se varující.

Jedni filosofové výstřední užívají methody apriorické čili idealistické, na př. Fichte, Schelling, Hegel, počínajíce myšlenkou všeobecnou, všelikému poznání předcházející, nic daného nepředpokládající, o které říkají, že jest samozřejmou pravdou, že v sobě zavinutě chová veškerou psychologii, která prý se dá z ní vyvoditi kladem, protikladem a souborem. Taková methoda jako nevychází od skutečnosti, tak ani nepřivádí ke skutečnosti; je to čirý výmysl, nemá ceny. Dokladem slouží Schelling, jenž intellektuálným nazíráním božství, t. j. naprosté totožnosti úsoby (des Ich) s neúsobou (mit dem Nicht-Ich), ducha se světem, počínaje a kladu, protikladu a souboru užívaje, vykládá, kterak naprostá totožnost čili nerozlišnost jednoty své nepozbývajíc se rozlišuje a rozchází ve protivy, nejprve v přírodu, promítajíc bytnost svou ve formu, pak v ducha, přivádějíc formu nazpět do bytnosti; tyto dva vývoje rozeznávati jest pouze v mysli, poněvadž věcně jsou týmže činem, činem věcného kladení sebe. Proto jest příroda duchem viditelným, duch přírodou neviditelnou. Věcně tedy není duše lidská rozdílná od těla, jest pouze pojmem, intelektuálnou stránkou těla; duše sice, pokud se má k tělu, jest konečná, než

pokud ve své bytnosti totožna jest s naprostou bytostí, jest nekonečná; proto přísluší duši nazírati naprostou bytost intelektuálně a se zbožniti.

K těmto idealistům druží se ve příčině methody apriorické Herbart, realistou zvaný, jenž předně aprioricky si veda a nelogicky přebíhaje z nezávislosti bytce (des Realen) na naší myšlence k nezávislosti bytce objektivné, bytci přivlastňuje naprostý klad, všelikých vztahů a záporů prostý, naprostou jednoduchost, jenž za druhé zkušenost zevnější a vniternou podle této zásady apriorické a nelogické shledává býti odporů plnou, jenž za třetí zkušenost s onou zásadou smiřuje methodou vztahů a nahodilých mínění, jež má platnost pouze ve vědách mathematických, čistě formálných a k pouhé prostornosti se odnášejících, a jež předpokládá zkušenost. Jako tyto zásady, tak ani psychologii na nich zbudovanou nelze chváliti, jejíž hlavní rysy jsou tyto: Duše jest bytost naprosto položená, naprosto jednoduchá, o které se mysliti musí, že jakkoli ve skutečnosti není někde, přece s jinými bytci jsouc pospolu, zaujímá prostor jako bod mathematický, že jakkoli ve skutečnosti není někdy, přece s jinými bytci jsouc pospolu, jest v čase. Bytnost duše jest nám naprosto neznámá, jako každého bytce jiného; víme o duši pouze, že jest něco trvalého, co jest ustavičným základem měnivé úsoby člověka zdravého, chorého, uzdravujícího se; nepoznáváme ji bezprostředně, ale přimýšlíme ji toliko k dějům zkušenosti vniterné, jako jejich podmět, nositelku. V těle, souboru nesčíslných bytců, duše pouze bydlí. Nemajíc žádných mohutností sama sebe duše zachovává proti rušení, jež by pouze mohlo přicházeti od jiných bytců, poněvadž jeden bytec na druhý nemůže působiti skutečně; v tomto zachování sebe, ovšem pouze možném, vpravdě neskutečném, záleží veškerá činnost duševní; toto zachování sebe jest představa. Představy se zabavují a vybavují mezi sebou samy, jako síly fysické; tím vznikají rozmanité stavy jejich, city a snahy. Zákony o vybavování představ podrobeny jsou nutnosti a mathematicky se daji určiti. Vzájemnost mezi tělem a duší není věcná, nýbrž toliko intellektuálná. Duše původ svůj má sama od sebe, jako každý bytec jiný. Nesmrtelnost duše, která více znamená než pouhou nezničitelnost, všem bytcům společnou, dokázati možno pouze hrůzou, která člověka jímá, myslí-li, že by po smrti těla neměl žádných myšlenek.

Druzí filosofové výstřední užívají methody přírodovědecké, aposteriorické, která na hmotě, jejích zjevech a zákonech přestává, řadíce psychologii k mineralogii, botanice

a zoologii, majíce ji za část fysiologie. Hmota, síly mechanické a chemické, zákony nutné, pohyb mechanický jsou jim jedinými prvotěmi všeho, co jest, veškerého života, celého člověka; vše, co přesahuje zkušenost smyslnou, řadí mezi bludy ducha lidského. Podle nich není ve člověku duše, která by byla prvotí povahy duchové, která by byla nehmotná, od těla se rozeznávající podstatně; táže síla, která v žaludku tráví a v ledvinách moč vylučuje, v mozku myslí; duše jest imaginárním souhrnem rozličných sil, myšlení pak, jež baviti se nemůže leč zkušeností smyslnou, jest účinkem společného působení mnohých látek; proto rozpadnou-li se látky, mizí úplně duše a myšlení; poněvadž není člověk ničím, než dokonalým zvířetem a tvorem veskrze do přírody pohříženým, jako každé zvíře jiné, jest podroben toliko zákonům nutným a netěší se ze svobody žádné. Tak smýšlejí hmotaři Büchner, Moleschott, K. Vogt, Comte, Häckel.

Oběma filosofům výstředným odporovati zdravý rozum káže, jakož i Wolffovi, jenž psychologii dělí na zkušebnou a metafysickou, aby obě methody spojil, a každou část, jednu od druhé oddělenou, vykládá. Než methodu Wolffovu nelze přijati; neboť 1. odloučení psychologie zkušebné od metafysické vyžaduje, aby v obou mnohé věci se opakovaly; 2. pouhý výpis zkušebný není vědou, nevykládají-li se zjevy duševní z přirozenosti duše; 3. nauka o duši metafysická nespočívá na pevném základě, nevychází-li od zkušenosti.

Jinak si vede filosof křesťanský, který pokládá psychologii za vědu jednu, metafysickou, ve které rozumně a souladně spojuje methodu analytickou čili aposteriorickou se synthetickou čili apriorickou. Neboť počíná zkušeností, o které má jistotu, na zřejmosti zevnější založenou a ze které soudí podle zákonů logických na příčinu; od příčiny řádně poznané vrací se nazpět ke zkušenosti 1. proto, aby se přesvědčil, že cestou správnou dospěl ku příčině, a 2. aby, co nám zkušenost podává, poznal z příčiny jako účinek, kteréžto poznání jest dokonalé, spočívajíc na zřejmosti vniterné.

Že sebevědomí, hlavní pramen psychologický, poskytuje bezpečnou cestu k vědomostem psychologickým, nastupuje-li se pečlivě a přemáhají-li se obtíže s ní spojené, bylo dokázáno v logice kritické ve stati o spolehlivosti sebevědomí.

6. Psychologie jest věda o jsoucnosti, bytnosti, činnosti, původu a cíli duše lidské. Ze života lidského, předmětu naší zkušenosti, soudíme na jeho příčinu, duši lidskou,

užívajíce methody analytické, abychom poznali, že duše lidská jest a jaké jest bytnosti. Pak vysvětlujeme z bytnosti duše lidské život čili činnost methodou synthetickou. Po té budeme se opět podle logické zásady příčinnosti tázati, odkud je duše lidská. Známost bytnosti a činnosti lidské nás poučí o původu, který nalezneme v Bohu. Avšak původce člověka, Bůh, jsa velemoudrým, vytkl člověku cíl, který jest přiměřen jednak vlastnostem, původcovým, jednak bytnosti a činnosti lidské. Pročež vyšetřuje psycholog posléze cíl člověka.

Než jelikož člověk sestává z těla a duše, musí psycholog zkoumati také tělo a jeho poměr k duši. A tu shledá, že tělo jest příčinou člověka látkovou a duše formovou.

A tak poznává psychologie člověka skrz na skrz ze všech jeho příčin: účinlivé, látkové, formové, vzorné, účelné.

ČÁST PRVÁ.

O jsoucnosti těla lidského a duše lidské.

1. Různá mínění o soustavných částech člověka.

1. Monisté a sice *a*) hmotaři uznávají jediné tělo, říkajíce, že tělem lidským vládnou síly toliko mechanické a chemické, jimiž jedinými podmíněn jest prý veškerý život lidský.

b) Falešní idealisté mluví o duši a těle, avšak rozdílu věcného nečiní nazývajíce tělo realitou duše a duši idealitou těla (Hegel), anebo duši pojmem těla (Schelling). Berkeley všeliké těleso, tedy také tělo lidské pokládá za představu ducha lidského; člověk by tedy byl pouhým duchem. Fechner míní podle Spinozy a Kanta, že tělo a duše jsou dvěma různými zjevy téže bytosti jedné, která jest uvažována buď zevně (tělo) anebo z nitra (duše), buď smyslem (tělo) anebo sebevědomím (duše).

2. Falešní dualisté uznávají ve člověku dvě části, ale nepravé. Sensualista Condillac pokládá duši za úplně závislou na těle, poněvadž prý žádného poznatku nenabývá, leč skrze smysly, a poněvadž i takto poznávajíc jeví se zcela trpnou, takže se zdá, jakoby smysly tělesné fysickou byly příčinou všelikého poznání lidského. Descartes rozeznává tělo s teplem životným, prvoť činnosti rostlinné a živočišné od duše, která pouze myslí. Jiní opět

mluví o těle se silou nervovou, prvoti činnosti rostlinné, a o duši, která živočišně a intellektuálně jest činnou. (Barthez, Jouffroy.)

3. Trichotomisté přičiňují k tělu dvě duše. Manicheovci vypočítávají: tělo, duši mravně dobrou, duši mravně zlou. Duns Scotus: hmotu, podstatnou formu tělesnosti, duši. Baco Verulamský: tělo, duši tělovou, nerozumnou, duši rozumnou, duchovou. Podle Günthera má člověk kromě těla dvě duše: ducha rozumného a přírodní duši, t. j. prvoť přírody, která v lidském těle dospěla k nejvyššímu uvnitřnění (Verinnerung); duše jest životní prvotí těla, liší se stupněm od duše zvířecí, vzniká plozením s tělem a v těle tvoří pojmy; duch jest prvotí sebevědomí, osobnosti, svobody, přísluší člověku, od zvířete specificky se lišícímu, vzniká tvůrčí mocí Boží a tvoří ideje; duše v duchu ostává, subsistuje.

4. Tetrachotomii učí Plato, jenž k tělu přičiňuje tři duše: rozumnou, zmužilou a žádostivou, a Vilém Okkamský, jenž mluví o těle, formě tělesnosti, duši živočišné a duši rozumné.

5. Polytomii vykládá Herbart, podle něhož jest člověk souborem realů naprostých a nedělitelných, o kterých nám není povědomo nic, a ze kterých jeden střední jest duše. Poněvadž výměr všech realů jest tentýž, i duše i těch, o kterých domnívati se můžeme, že z nich hmota se skládá, a poněvadž nám není podle Herbarta nikterak známo o žádném realu, čím vlastně jest: mínění Herbartovo jest hmotařské a skeptické; poněvadž Herbart každý real nazývá naprostým, metafysicky jednoduchým, jest mínění jeho pantheistické, jelikož naprostým, metafysicky jednoduchým býti přísluší Bohu jako Bohu; poněvadž praví, že duši přísluší čilost duchová, hmotě však, tělu, život, a že vzájemné působení těla i duše není skutečno, jest mínění jeho falešně dualistické.

Tyto všecky názory zamítá filosofie křesťanská učíc: Jsou dvě části neúplně podstatné, ze kterých člověk jednotný o jedné přirozenosti se skládá, tělo a duše; duše jest prvotí veškerého života lidského, jest formou těla podstatnou.

2. O jsoucnosti těla lidského.

Tělo lidské bytuje jsouc hmotné. Neboť 1. skutečně, a ne zdánlivě ani klamně, prokazuje se podmětem rozličných zjevů smyslných; 2. poznání smyslnému jest přístupno; 3. ličně čili kvantitativně místo zabírá a ličně v místě se

pohybuje; 4. z částí fysických a celistvých, v jeden celek jednotný a ústrojný sloučených, se skládá; 5. na části se rozkládajíc hyne.

Tato pravda jest samozřejmá vyplývajíc ze zkušenosti, která každého člověka, rozumu řádně užívajícího, nutí vyznati, že má tělo hmotné.

Mylně považuje Herbart tělo lidské za soubor mnohých podstat metafysicky jednoduchých, jelikož jest jenotným celkem, jak nás učí zkušenost samozřejmá. Také se mýlí Herbart, že hmotnost těla pokládá pouze za zjev a vykládá ji pospolitostí realů, monád. Hmotnost není zjevem toliko, ale také podstatou těla.

3. O jsoucnosti duše lidské.

Že duše lidská, t. j. princip života lidského, od těla lidského různý, skutečně v těle lidském bytuje, vysvítá ze tří důkazů.

A. První důkaz jest historický, čerpaný ze zřejmosti zevnější.

Že člověk ve svém těle živém má princip života, od těla samého různý, že má mimo tělo duši, tento názor shledáváme u všech národů, budiž stupeň jejich vzdělanosti jakýkoli; projděme všecky díly světa, prozkoumejme všecky památky, i nejstarší, jež o vzdělanosti svědčí, všude a vždycky nalezáme u národů jak minulých, tak přítomných názor tento, který *ne*může *ne*míti platnosti důkazné.

Neboť jsou to národové nejen nevzdělaní, ale i vzdělaní, na př. staroindický, starořecký a starořímský; jsou to národové i křesťanští i učení křesťanskému cizí. A s těmito všemi národy sdílejí přesvědčení o duši učenci a mudrci, a ti největší, ze kterých mnozí se snaží toto přesvědčení potvrditi vědeckými důkazy.

B. Druhým důkazem jest vyvrácení protivného mínění. Proti obecnému přesvědčení národů o duši tvrdí hmotaři, na př. Büchner, že je člověk jenom tělo bez duše, že tělem lidským vládnou síly toliko mechanické a chemické, jimiž jedinými podmíněn prý jest veškerý život lidský.

Že však hmotaři bloudí, odvozujíce život od hmoty a sil mechanických a chemických, vysvítá z těchto důvodů:

1. Ve zkušenosti jeví se nám život pohybem, kterým bytost sebe samu pohybuje, který vychází z bytosti samé a kterým bytost živá liší se od bytosti neživé, hmoty, jež ku pohybu přijímá popud zevně. Tedy z výměru bytosti živé a neživé vysvítá, že hmota sama, pokud jest ovládána silami mechanickými a chemickými, jež společně zovou se

fysickými, poněvadž jest pohybována přijímajíc popudy zevně, nemůže býti principem života, bytosti, která sama sebe pohybuje a ve které činnost životní trvá ji samu zdokonalujíc.

2. Kdyby hmota sama, ovládána silami mechanickými, byla principem života, proč není každá hmota živou a tudíž principem života? Jak zkušenost učí, jenom některé hmotě přísluší, býti živou a míti v sobě princip života a to z té příčiny, že jest hmotou určitou, právě takovou. Aby však byla hmota právě takovou skutečně, musí míti v sobě něco, čím se rozeznává specificky od hmoty neživé, ovládané silami mechanickými a chemickými. Nemůže tedy býti hmota sama silami těmito ovládaná principem, který jest příčinou, že hmota jím opatřená jest živou, kdežto, jeho postrádající, jest neživou.

3. Hmota sama, ovládaná silami fysickými, nemůže se státi sama sebou živou, poněvadž by musila sama sebe vyvinovati. Avšak co samo sebe vyvinuje, již žije. Proto má-li hmota neživá se státi sama sebou živou, musí dříve, než žije, žíti. Což rozumu odporuje. A také nás učí zkušenost, že hmota neživá se nestává živou sama sebou, bez zárodku života. Neboť bohatá zkušenost, od mnohých přírodozpytců na př. Pasteura s největší pilností a opatrností nabytá, dosvědčuje, že není žádné plození různorodé prvoplození, generatio aequivoca, spontanea t. j. že nemůže ze hmoty neživé, ve které není žádný zárodek životní, vzniknouti bytost živá. Posléze nemůže se jedna věc z druhé vyvinouti, je-li mezi nimi rozdíl specifický. A že mezi tělesem neživým a živým jest rozdíl specifický, vysvítá z jejich sloučení, složení, zevnější úpravy, původu, vývoje, zachování, trvání, rozplozování. Proto nemůže těleso živé vyvinouti se z tělesa neživého samého, jež zárodku životního postrádá.

4. Nemůže-li hmota se silami fysickými býti principem života vůbec, nemůže býti ani principem života právě lidského. Neboť nemá-li člověk duši od hmoty rozdílnou, neliší se podstatně od kamene, jenž jí také postrádá. Pak jest všecko, čím se liší člověk od kamene, nahodilým účinkem hmoty, ze které sestává i kámen i člověk, a účinkem sil fysických. Proč by tedy sebevědomým, učeným, umělým, moudrým, svobodným, ctnostným, nábožným státi se nemohl skrze nahodilý vývoj každý kámen, není-li nic kromě hmoty, vládnou-li toliko podle nutných zákonů fysické síly? Avšak nelze připustiti, že by sebevědomí, učenost, umělost, moudrost, svoboda, ctnost, náboženství bylo účinkem hmoty a sil fysických.

5. Tělo lidské nemůže samo sebou býti principem života právě lidského pro vlastnosti, jež tělu lidskému jako tělu příslušejí.

Neboť *a*) tělo lidské jest v prostoru rozloženo a skládá se z částí, ze kterých jedna jest mimo druhou, takže jedna není druhou. Takovým však nemůže býti princip našeho pociťování a myšlení. Neboť jak ze sebevědomí jest mi známo, já jsem týž, jenž v rozličných částech těla pociťuji a zároveň tyto pocity vjímám a o nich soudím. To by však býti nemohlo, kdyby jedna část principu pociťování a myšlení byla na př. hlavou, druhá nohou; neboť pak by jedna každá část pociťovala svůj dojem a ne druhý, poněvadž pocit jest činem vtomným, immanentním a ne přechodným.

b) Tělo lidské jest dělitelno. Takovým však nemůže býti princip našeho života. Neboť kdyby byl, musila by, když by část živého těla byla uťata, také se utíti část principu životního, a tato část uťatá musila by podržeti život. To však odporuje zkušenosti, kterou máme o těle lidském.

c) Tělo lidské jest hýbatelno tělesem jiným. Avšak princip života lidského jest hýbán věcmi také netělesnými, na př. ctí, ctností. Dále tělo lidské nemůže odporovati tělesu mocně a dostatečně hýbajícímu; avšak princip životní přinucen býti nemůže žádnou mocí tělesnou, aby něco uznal za pravdu, co rozum jeho pravdivým býti neshledává, aby chtěl to, proti čemu jeho vůle svobodná se vzpírá. Dále tělo lidské roste hmotně; avšak princip životní se zdokonaluje v moudrosti a ctnosti, tedy vzrůstem nehmotným. Dále činnost tělesa jest přechodná, činnost principu životního vtomná. Posléze činnost tělesa záleží v pohybu hmotném; avšak principu života lidského přísluší myšlení a chtění, kteréžto činnosti nelze vyložiti pohybem hmotným. Není tedy tělo lidské principem života lidského.

d) Tělo lidské jest podle své přirozenosti porušitelno; aby na nějaký čas porušení nevzalo, brání princip životní; pročež není-li v těle životní princip, tělo bere porušení. Avšak co přítomno jsouc brání, aby tělo porušení nevzalo, a odstupujíc zůstavuje tělo porušitelným, nemůže býti tělem; nemůžeme zajisté říci, že tělo podle své přirozenosti zároveň směřuje k porušení a zároveň od porušení se odvrací. Tedy tělo lidské nemůže býti principem života lidského.

e) Tělo naše, jež části své vyměšuje a jinými hradí, ustavičně se mění, takže za jistou dobu celé se vymění. Avšak víme ze zkušenosti, že naše životní prvoť trvá ve

své podstatě stále touž, takže já, jenž nyní žiji, týmž jsem, který jsem žil dříve. Není tedy tělo prvotí životní.

Pročež odporujeme hmotařům, kteří zamítají duši lidskou, od těla specificky rozdílnou a s tělem ve člověku spojenou.

Ke hmotařům druží se Kant, zamítaje taktéž duši lidskou. Neboť míní, že čistým čili theoretickým rozumem nemůžeme věděti, ani že jest duše, ani že není; avšak touto obojetností zakrývá nedůsledně a jaksi bojácně, co z jeho názoru o poznání lidském nutně následuje, totiž že pro rozum čistý čili theoretický nemá duše lidská žádné jsoucnosti věcné, že není duše lidská nic skutečného. To také vyslovil zřejmě Schopenhauer, stoupenec Kantův, těmito slovy: Po Kantovi učení o duši z německé filosofie vymizelo; aniž kdo mýliti se nechej od toho, jenž slovo duše podržel, ale věc, duši samu zamítnul.

Jak tedy soudí Kant o duši lidské?

Člověk prý věděti může pouze o zjevech věcí smyslem chápaných, a sice pouze to, co jim sám udílí, tiskna zkušenost smyslem zjednanou a neupravenou do prázdných forem, jež v něm jsou před zkušeností pohotově; duše prý jest jednou ze 17 poznávacích prázdných forem, jest pouze psychologickou ideou, která slouží čistému rozumu, aby všecky zjevy našeho nitra spojila; duše prý není vědoma, není vědoucí, ale jest pouhým vědomím, jež naše pojmy všecky tak provází, že se zdá, jakoby podmětem měly jednoduchou bytost. Není tedy podle Kanta duše součástka, ze které by člověk sestával ve své podstatě, je to jenom prázdná forma, do které tiskneme, co nám smyslové podávají. Přece však považuje Kant, hroze se svého učení o duši, jsoucnosti nemající, duši za požadavek, postulat, a to za požadavek rozumu praktického, jelikož mravní jednání jest nemožno, neklademe-li ideu duše svobodné a nesmrtelné; je tedy duše lidská, jak tvrdí Kant, předmětem ne vědění, ale mravního věření.

Avšak přisvědčiti nemůžeme Kantovi, jenž tvrdí, že o duši lidské nemůžeme věděti rozumem theoretickým.

Neboť zkušenost naše jej vyvrací, ana o našem poznání nám tuto zprávu podává: 1. Naše poznání pochází od dvou činitelů a sice od věci poznané, do které její původce, ji myslící, vložil zárodek své myšlenky, a od našeho rozumu, který jsa podoben rozumu tohoto původce a přijímaje dojmy od věci činí zárodek myšlenky v sobě myšlenkou skutečnou. 2. Naše poznání probíhá třemi stadiemi čili dobami. Nejprve smyslem poznáváme, čím se věc hmotná jeví; potom na základě smyslných poznatků

rozumem, čím věc hmotná jest; po třetí na základě těchto poznatků rozumových poznáváme opět rozumem podle zákonů logických věci smyslům nepřístupné. Takovou věcí smyslům nepřístupnou jest duše lidská, kterou poznáváme soudíce z účinků, činů lidských, na příčinu, duši, podle samozřejmé zásady: Každý účinek musí míti svou dostatečnou příčinu.

To vše Kant zavrhuje a mluví o prázdných formách poznávacích. Mineme-li mlčením nesnáze, s nimiž se potkávají všecky Kantovy formy poznávací, tážeme se: Kterak možno, aby podle Kanta byla duše pro rozum čistý prázdnou formou, ve které a o které nic nelze poznati? To, v čem a o čem nic nelze poznati, rovná se pouhé nicotě. A do této nicoty klade čistý rozum poznatky? Čím jest rozum, an klade poznatky do formy? Kterak je klade? Kterak možno, aby rozum čistý, zdáním zkušenost přesahujícím jsa klamán, přirozeným přeludem musil ideu psychologickou, jakou toliko jest duše, si představovati jako duši skutečnou, aby tak se musil klamati? Odkud tento nutný sebeklam čistého rozumu? Také Kantův čistý rozum podléhá tomuto nutnému sebeklamu; zda nevznikl z tohoto sebeklamu Kantův názor o duši? Posléze uvažme Kantův rozum praktický. Kterak možno, aby skutečnost duše lidské rozum čistý čili theoretický zamítal, rozum však praktický kladl? Kterak možno, aby rozum theoretický se lišil věcně od rozumu praktického, aby v témže člověku byl mezi rozumem čistým a praktickým takový spor, o jakém Kant mluví? Kant uvádí do filosofie víru morální, víře uděluje význam nepravý a víru trhá od vědy, stavě jednu proti druhé. Kantova morální víra není nic; neboť víra znamená: něco za pravdu míti pro věrohodné svědectví, a nemá nikdy významu, jaký Kant vymyslil a víře přivlastňuje; úzký svazek spojuje víru a vědu, takže se vespolek podporují a podmiňují činíce dva nezbytné prameny našeho poznání, nemají tedy býti trhány od sebe a stavěny proti sobě.

Není tedy Kantova nauka o duši lidské pravdiva.

Posléze Comte, zakladatel filosofie positivistické čili hmotařské a neznabožské, nám brání mluviti o duši, poněvadž prý na filosofa nepřipadá hledati příčiny, ale toliko zákony a síly; filosof prý ani klásti ani zapříti nemůže duši jako příčinu znaje toliko duševní síly, jichž sídla jsou v rozličných částech mozku.

Avšak Comte soudí nepravdivě.

Neboť filosofie liší se od věd zkušebných tím, že tyto hledají důvody bližší, ona důvody vzdálenější, ba i poslední.

Zákony a síly jsou důvody bližší, duše, jejich podmět, jest důvodem vzdálenějším. Dále po příčinách badati jest člověku přirozeno, takže kdyby po příčinách nepátral, své vlastní by odporoval přirozenosti; proto zapovídal Comte hledati příčiny pouze zdánlivě, skutečně se řídil a říditi musil zásadou příčinnosti. Kdo tedy tvrdí, že na filosofa nepřipadá pátrati po příčinách, ten zabedňuje rozum lidský, nechává jej ve tmách, překáží prvé vzdělanosti, za kterou podává lidstvu nevědomost; jeho filosofie jest tmářství, jež on prohlašuje za osvícenost, jest nedůslednost se životem všech lidí, také s jeho vlastním. Jak si máme vysvětliti tuto snahu filosofickou či vlastně nefilosofickou, jakou projevuje Comte se svými stoupenci? Komu na tom záleží z příčin ne chvalitebných, aby člověk neměl duši, ten tvrdí, že cesta, která vede k poznání duše lidské, jest nefilosofická, nepravdivá. Aby nebyla duše, na tom záleží tomu, kdo nechce, aby byl Bůh, komu jest Bůh nepohodlný. Posléze jest Comte-ova psychologie materialistická, poněvadž jedná pouze o silách, jejichž sídla jsou v rozličných částech mozku; avšak čirý materialismus jest hrobem rozumu.

Tedy s Comtem nelze souhlasiti.

C. Třetí důkaz čerpaný ze zřejmosti vniterné, kterou máme o člověku, zní takto:

Vyvrátivše hmotaře, kteří hmotu, silami mechanickými a chemickými ovládnou, pokládají princip života lidského, dále Kanta, který nepokládá věcnou jsoucnost duše lidské za předmět našeho vědění, posléze Comte-a, který zakazuje filosofii pátrati po příčině, principu života lidského, ze zkušenosti tvrdíme, podle samozřejmé, nevyhnutelné a objektivně platné zásady příčinnosti, že kromě těla musí duše lidská bytovati jako věcný princip, jako skutečná, účinlivá příčina života lidského. Tato položka se usuzuje ze skutečných výjevů života lidského, ku kterým náleží na př. vzrůst těla, smyslné vidění tělesa, myšlení sebevědomí, výzkum oběhu země kolem slunce, vynález hodinek, věda umění, vděčnost a úcta dítek k rodičům, náboženství atd., kteréžto výjevy jako skuteční účinkové vycházejí ze skutečných příslušných činností životních. Skutečné však činnosti podmíněny jsou skutečnými přiměřenými mohutnostmi čili silami a skutečné mohutnosti musí lpěti ku svému skutečnému podmětu přiměřenému, jemuž náležejí, a to jednomu, poněvadž celý život lidský jest jednotný, kterýžto podmět se zove duše lidská, poslední princip života lidského. Míním však tu vztažně poslední princip, poněvadž naprosto poslední princip života lidského jest Bůh, jako první

příčina účinlivá, která nevylučuje působnosti pravých druhotních příčin účinlivých, mezi kterými jest duše lidská.

Tedy z nepopíratelné skutečnosti výjevů života lidského následuje nutně nepopíratelná skutečnost duše lidské.

O této skutečnosti duše lidské také se přesvědčujeme ze zkušenosti vniterné, t. j. z neklamného sebevědomí zdravého, skrze které činíme činností reflexivnou výjevy svého života předmětem svého poznání; v každém výjevu svého života shledáváme sebe býti jeho příčinou, ovšem ne jedinou, jelikož také tělo a svět zevnější spolupůsobí. Já, příčina každého výjevu životního, jsem tentýž při všech výjevech a ve všech dobách života svého. Toto mé úsobí čili já, totožný podklad všech výjevů za všech dob, jest skutečná bytost netělesná, duše lidská.

Tedy o skutečné jsoucnosti duše lidské víme rozumem s plnou jistotou, která nedopouští žádné rozumné pochybnosti.

Proto jest nepravdiv psychologický phaenomenismus positivistů Taine-a a Huxley-e, kteří psychologii sestrojují bez duše domnívajíce se, že život psychický je toliko průběh phaenomenů, zjevů: představ, obrazů, upomínek, idejí, úmyslů, jež tvoří naši bytnost, že naše úsobí (já) nemá jiných prvků, že co nazýváme duší, jest svazek anebo soubor našich zjevů, jistými vztahy spojených.

Tyto tři důkazy o jsoucnosti (existentia) duše lidské jsou podkladem vědecky dokázaného výkladu o bytnosti (essentia) duše lidské, t. j. *a*) podstaty, *b*) fysicky jednoduché, *c*) povahu duchovou mající. O nesmrtelnosti duše lidské bude řeč v páté části, jež jedná o cíli člověka.

ČÁST DRUHÁ.

O bytnosti těla lidského a duše lidské.

1. O bytnosti těla lidského.

1. Tělo lidské jest podstatou. Neboť podstatou jest věc, která v sobě samé tak bytuje, že žádného podmětu nepotřebuje, k němuž by lnula, aby mohla bytovati, kdežto případek jest věc, která v sobě samé nebytuje, ale podmětu potřebuje, k němuž by lnula, aby mohla bytovati. Není nic třetího. Uvažujeme-li zkušenost, kterou máme o těle lidském, podle těchto výměrů pravdivých a samo-

zřejmých, nelze nevyznati, že pojem podstaty platnost má o těle lidském a že tělo lidské trvalým jest podmětem případků se měnících.

Kdyby tělo lidské podstatou nebylo, duše jediná by podstatou byla, tělo pak jejím případkem; z čehož by následovalo, co není pravda, že člověk co do podstaty jest pouhou duší. A kdyby tělo případkem bylo duše, musila by duše býti tělesnou, hmotnou, poněvadž případek a podstata musí býti vespolek přiměřeny, aby případek k podstatě mohl lnouti. Avšak těleso, hmota nemůže býti tím, co jest duše, jak bylo při jsoucnosti duše dokázáno.

Aniž možno tvrditi s Güntherem, že v těle lidském se určuje a projevuje obecná podstata přírodní; pak by zajisté tělo naše bylo případkem té podstaty přírodní. O takovém poměru těla ku přírodě nevíme ničeho ze zkušenosti; ano zkušenost nás učí, že tomu tak není.

Tělo lidské jest podstatou jednou, jak učí zkušenost samozřejmá. Proto přisvědčiti nelze Herbartovi, jenž tělo lidské nazývá souborem mnohých a jednoduchých podstat čili monad, reálů.

Podstatou jest tělo lidské, ale neúplnou. Neboť člověk ve příčině druhu celý podstatou jest úplnou; tělo však jest částí člověka, aniž samojediné prokazovati může činnosti na člověka připadající.

2. Tělo lidské částí člověka jest bytnou, podstatnou, takže náleží k podstatnosti člověka; není částí nahodilou, vedlejší, zbytečnou. Neboť člověku příslušejí vlastnosti hmotné, na př. člověk jest velký, těžký, hubený, jakož i známky života rostlinného a živočišného, na př. člověk tráví, roste, člověk vidí, má pud potravní, pohybuje se z jednoho místa na druhé. To vše podmíněno jest tělem.

Platonovi není tělo bytnou částí člověka. Míní žajisté, že duše se má k tělu jako vozka k vozu, jako lodník k lodi; tělo jest pouhým nástrojem, jehož duše užívá, aby na venek působila, takže člověk jest vlastně duší. Mínění toto zkušenosti odporuje. S Platonem stejně smýšlí traditionalista Bonald, jenž nazývá člověka intelligence, servie des organes.

3. Tělo lidské prokazuje nejen vlastnosti hmoty neústrojné, ale i pokud spojeno jest, jak se ukáže, s duší, dokonalosti života rostlinného a živočišného. Pročež má člověk, pokud tělem jest opatřen, nejbližší rod společný se zvířaty, poněvadž jest živočichem, prostřední s rostlinami, poněvadž jest živokem, vzdálený s tělesy všemi, poněvadž jest podstatou tělesnou.

4. Tělo lidské znamenitě se liší od těla zvířecího, zvláště od těla opičího, jak bylo dokázáno v metafysice o přírodě a sice v oné stati, která jedná o darwinismu.

Nepravím, že člověk hlavně a především svým tělem se liší specificky od zvířete, zvláště od opice. Později dokážeme, že hlavně a především svou duší se liší specificky od zvířete, zvláště od opice a že tento rozdíl přechází také na tělo přídružně. Proto pravím, že máme-li na zřeteli toliko tělo lidské a zvířecí, ono se liší od tohoto znamenitě.

Ostatně v oné stati metafysiky o přírodě jsou naznačeny také rozdíly života právě lidského od života zvířecího. Z čehož se uzavírá, že jest rozdíl mezi člověkem a zvířetem specifický a že nepochází člověk od zvířete.

5. Tělo lidské jest ze všech těles nejkrásnější; zahrnuje v sobě dokonalosti všech druhů těles a jest schopno dokonalosti, kterou převyšuje všecka tělesa, jelikož jest spojeno s duší právě lidskou, s duší povahy duchové. Dokonalosti jeho jsou ohlasem dokonalostí, které příslušejí duši právě lidské; jsou netoliko větší než dokonalosti těla zvířecího, ale také takové, které se nevyskytují u těla zvířecího.

2. O bytnosti duše lidské.

O bytnosti duše lidské jsou některá mínění, kterým nelze přisvědčiti:

1. Jedni tvrdí, že jest duše lidská přirozenosti božské. Novoplatonikové, na př. Plotinus, Gnostikové, na př. Saturninus, dále Scotus Erigena, Giordano Bruno považují duši lidskou za výron bytosti boží. Spinoza duši lidskou býti praví výjevem bytosti nekonečné; David z Dinantu nazývá duši lidskou vývojem bytosti boží. Podle Fichte-a, Schellinga, Hegela jest duše lidská výsledkem vniterného vývoje bytosti odtažité a všeobecné.

Tato mínění se zakládají na nepravdivých pojmech o bytosti nekonečné a konečné, naprosté a vztažné, naprosté a odtažité, Bohu a tvoru; zkušenosti a rozumu odporují a proto s pravdou se nesnášejí. Nepravda jejich později ještě jasněji vysvitne.

2. Cartesius míní, že duše lidská jest pouhým duchem, jehož činnost se jeví toliko v rozumu a svobodné vůli; život člověka rostlinný čili vegetativný jest prý účinkem tepla, účinkem sil fysických a chemických; život jeho živočišný čili animálný jest prý působen aetherem, který nazývá životními duchy a který prý z krve se tvoře teplem

životním se rozřeďuje a sublimuje, k mozku vystupuje a odtud do nervů proudí.

Avšak život rostlinný neděje se pouze silami fysickými a chemickými, ale předpokládá zvláštní princip jednoduchý, který těmi silami vládne; taktéž není zvíře automatem mechanickým, ale opatřeno jest podstatným principem jednoduchým, od něhož pochází život zvířete rostlinný a živočišný. Pročež pokládá-li Cartesius duši lidskou za pouhého ducha, musíme kromě této prvotě klásti buď ještě jednu pro život rostlinný a živočišný, anebo po jedné pro tyto dva životy. Avšak dokážeme, že ve člověku jest jenom jedna prvoť veškerého života, rostlinného, živočišného a intellektuálného.

3. Kdožkoli tvrdí, že naše myšlenky se liší od představ smyslných toliko vyšším stupněm vývoje, uznává-li býti duši prvotí představ: musí vyznati, že je-li duše zvířecí prvotí představ smyslných, liší se duše lidská, prvoť myšlenek, toliko stupněm vývoje od duše zvířecí. Tak důsledně souditi musí Locke a jeho stoupenci, na př. Herbart, jemuž také jest pojem, základní tvar myšlení lidského, vyšším stupněm představy smyslné. Tento názor o duši lidské zove se sensismus. Avšak dokážeme, že nadsmyslné činy duše lidské nikterak nemohou vzniknouti přetvářením, vyvíjením se činů smyslných; pročež i prvoť činů nadsmyslných, duše lidská, ne stupněm, ale podstatně se musí lišiti od prvotě činů smyslných, duše zvířecí.

Filosofie křesťanská vykládá bytnost duše lidské takto:

Tázajíce se, jakou má člověk duši, odpovíme, budeme-li dále stavěti na výsledku, kterého jsme se dopátrali o jsoucnosti duše lidské, skutečné bytosti netělesné, totožného podkladu všech životních výjevů za všech dob, budeme-li ze zjevů životních souditi a zavírati podle zásady příčinnosti, která nám káže klásti příčinu, je-li účinek, a určovati příčinu podle účinku.

Duše lidská jest podstata.

Duše lidská není podstatou, o jaké mluví Herbart. Není základem nám docela neznámým, není zevnějším požadavkem čili souvztažkem, jenž odpovídá souboru pocitů, jež jsou v nás, není psychologickým zjevem, jsoucnost toliko ideálnou majícím, není bodem mathematickým.

Proti Herbartovi dokážeme podstatnost duše lidské zcela jinou.

1. Nelze pochybovati, že duše lidská jest něčím skutečným. Neboť je-li činnost života lidského, musí býti také

její princip, základ, ze kterého činnost vychází; základ však činnosti, o které nelze pochybovati, že jest skutečnou, musí býti něco skutečného, poněvadž z toho, co není skutečno, vycházeti nemůže činnost, která jest skutečnou.

Avšak věc skutečná, jak nás učí zkušenost, jest buď podstata, buď případek. Podstatu lze vyložiti věcí, která o sobě samé tak bytuje, že žádného podmětu nepotřebuje, k němuž by proto lnula, aby mohla bytovati; případek lze vyložiti věcí, jež o sobě samé nebytuje, nýbrž podmětu potřebuje, k němuž by proto lnula, aby mohla bytovati. Příkladem budiž kámen (podstata) a tvrdost (případek), stůl a hladkost, dům a výška. Podstatou tak vyměřenou jest duše lidská. Neboť život lidský jest člověku podstatný, ne případný; proto jest základ jeho, duše lidská, podstatný, ne případný.

Aniž může býti duše lidská případkem, poněvadž by buď Bůh, buď těleso musilo býti podmětem, k němuž by duše lnula, aby bytovala. Avšak Bůh takovým podmětem nemůže býti, poněvadž tomu odporuje pojem o Bohu a člověku, jakož i zkušenost; aniž těleso, poněvadž by musilo býti základem života lidského, což nemůže býti, jak jsme se ve stati o jsoucnosti duše lidské přesvědčili, a poněvadž nedovoluje ani zdravý rozum ani zkušenost, aby těleso bylo podstatou, jejíž případkem by byla duše.

2. Kdyby duše lidská nebyla podstatou a nelišila se od svých činů, zjevů, kdyby phaenomenismus psychologický byl pravdiv, nebylo by možno vysvětliti, že vzpomínám minulosti své, že moje úsobí jest souvislé a totožné v mnohých a různých dobách života mého, že jsem za své činy minulé odpovědným. Kdyby nic nebylo kromě zjevů životních, byl bych bez podstaty, byl bych případkem, nebyl bych ničím, leč těmito zjevy, z nichž jedny jsou druhým neznámy. Mají-li tyto zjevy býti zjevy něčeho, máme-li uznati jejich postupnost a souvislost, mají-li tyto zjevy se jeviti ve své jednotě, musí býti něco jiného kromě nich; toto něco jiného musí býti jich podmětem, musí je spojovati, musí o nich věděti, any postupují; toto něco jiného musí býti ne-zjevem, musí býti podkladem zjevů, musí býti podstatou.

Sám positivista Taine, hlasatel phaenomenismu, mluví o stálé možnosti zjevů. Nemíní zajisté možnost toliko vniternou, v tom záležející, že není nemožno, aby při jistých okolnostech nastaly jisté zjevy; ale míní možnost zevnější, jsoucnost něčeho, čeho jest potřebí, mají-li při jistých okolnostech nastati jisté zjevy. Tato možnost zevnější,

kterou Taine nazývá stálou, jest duše lidská jako podstata. Je tedy Taine svému phaenomenismu nevěren.

Podstatnost duše lidské záleží v tom, že jest duše lidská principem trojího života: vegetativného, animálného a duchového, života zároveň tak jednotného, že život vegetativný slouží za prostředek ku vedení života animálného, a život animálný za prostředek ku vedení života duchového. Tento život jednotný duše lidská uskutečňuje, vykonává, a proto se zove konem a to prvním, kdežto život uskutečněný se zove konem druhým. Toto uskutečňování prokazuje duše lidská, spojena jsouc s tělem ve člověku, kterým není ani duše samotná ani tělo samotné; proto jest duše lidská podstatou neúplnou, jakou jest i tělo. Podstatou zcela úplnou jest člověk. Než v jiném smyslu jest duše lidská podstatou neúplnou a v jiném tělo lidské; neboť ona jest formou podstatnou, t. j. tím, co život v těle působí, toto látkou, ve které se jeví život lidský a ve které život se stává od duše skutečným. Také duše zvířecí jest neúplnou podstatou. Než duše lidská jest neúplnou ve příčině druhu, poněvadž s tělem tvoří druhovou přirozenost lidskou celou a toliko s tělem prokazovati může všecky životní činnosti; ale ve příčině podstatnosti jest úplnou, poněvadž prokazovati může, musí a také prokazuje činnosti sobě jako lidské příslušné bez těla: kdežto duše zvířecí jest neúplnou podstatou i ve příčině druhu i ve příčině podstatnosti, takže s tělem nejen tvoří druhovou přirozenost zvířecí, ale také do těla tak jest pohřížena, že nemůže bez těla projeviti činnosti sobě jako zvířecí příslušné.

Podstatnost duše lidské hledá Cartesius v myšlence, jako opět podstatnost tělesa v rozlehlosti.

Avšak jeho názor 1. odporuje sám sebou rozumu. Neboť *a*) myšlenka, čin duševní, vyžaduje nejblíže mohutnost, kterou myšlenka se tvoří, posléze prvoť, která skrze mohutnost myšlenku tvoří, čili podstatu duševní. A zajisté to, co vyžaduje, nemůže býti tím, co se vyžaduje. *b*) Myšlenka tvořena jest od duše. Avšak duše nemůže býti příčinou své vlastní podstaty, poněvadž kdyby sama sobě podstatu udílela, působila by dříve, než by bytovala. *c*) Myšlenky jsou rozmanité a různé. Avšak podstata duše je stálá, neměnitelná.

2. Vede k důsledkům, jež rozumu odporují: *a*) Nerozeznává duši lidskou od Boha. Neboť Bohu jedinému, bytosti naprosto jednoduché, přísluší, aby jeho přirozenost se nelišila od jeho činnosti, kdežto na bytost stvořenou, konečnou, vztažnou připadá, aby se skládala z konu a

mohutnosti, částí metafysických, aby se věcně lišila přirozenost od činnosti. *b)* Kromě myšlenek jsou u člověka také jiné ještě činy, které nemohou býti podřaděny myšlence, činy svobodné vůle, činy živočišné, činy rostlinné. Co s nimi? Zdaž jsou ve člověku ještě tři podstaty, z nichž jedna jest činem svobodné vůle, druhá činem živočišným, třetí činem rostlinným? *c)* Myšlenky prvé nabývá člověk, když po narození jistá doba uplynula; myšlenek nemívá člověk v některých dobách svého života vyvinutého. Tedy nemá člověk duše dříve, než nabyl první myšlenky, a jest bez duše, když jest bez myšlenky skutečně myšlené?

Avšak netoliko nelze podstatnost duše lidské totožniti s myšlenkou, ale ani s mohutností nadsmyslnou, jak to činí, kdož zavrhují mohutnosti duševní. O tom mluviti budeme později.

Duše lidská fysicky jednoduchá.

Nesouhlasíce s Herbartem, jenž nazývá duši lidskou jednoduchou, poněvadž jest bytostí jednou, a jenž nečině rozdílu mezi jednoduchostí fysickou a metafysickou přivlastňuje duši lidské jednoduchost metafysickou, naprostou, Bohu jedinému příslušnou, dokážeme, že duše lidská jest fysicky jednoduchá, nesestávajíc z fysických částí ani bytných ani celistvých.

Duše lidská jest podstata fysicky jednoduchá, nesestávajíc z fysických částí bytných, jako sestávají člověk, zvíře, rostlina, nerost ze hmoty a údoby, formy podstatné.

Neboť 1. jest prvním života základem. Avšak první života základ nemůže sestávati ze hmoty a údoby, jelikož to, co sestává ze hmoty a údoby, t. j. z mohoucnosti a konu, nemůže býti celé formou podstatnou, konem, ale musí býti celý konem a údobou, formou podstatnou.

2. Kdyby duše lidská sestávala ze hmoty, bytné části určitelné, a údoby, bytné části určující, byla by ve příčině druhu podstatou úplnou, nebyla by částí člověka, podstaty ve příčině druhu úplné, nemohla by podstatně se spojiti s tělem, aby s ním tvořila podstatu ve příčině druhu úplnou. Duše lidská má sice mohutnosti, kterými jest určována; tyto však jsou jejími případky. Tedy tato určitelnost duše lidské jest případná, kdežto duše sama ve své podstatě jest prvním základem života lidského.

3. Připusťme, že by duše, první základ života, byla fysicky složená, že by sestávala ze dvou částí: A a B. Prvním tedy v nás života základem bylo by buď A, buď B, buď A + B. Je-li buď A, buď B, jedno z obou bude duší

v plné míře a proto bude jednoduché; pakli A + B, budou obě části dušemi a proto jednoduchými. Než A + B nemůže býti prvním základem života. Neboť buď A a B jsou činným základem života, buď jedno jest činným, druhé trpným. Jsou-li A a B činnými, budou dvěma dušemi s vlastními sobě činnostmi vtomnými a nezávislými; a proto nebude jedna bytost živá, nýbrž dvě, jakož i dvojí sebevědomí; to však ve člověku jednom býti nemůže. Pakli jedno činné, druhé trpné, trpný základ není duší, poněvadž duše podle své bytnosti podstatné základem jest činnosti, základem jest činným.

4. Činnost duše lidské, která na ni, jako lidskou, připadá, t. j. poznání nadsmyslné, svědčí o jednoduchosti její, soudíme-li podle samozřejmé zásady: Činnost se řídí svým základem, bytností. Operatio sequitur esse.

a) Duše lidská si zjednává pojmy o věcech, smyslu přístupných, složených, takže jedním konem chápe všecky části věci složené. Proto nesestává z částí.

b) Duše lidská si zjednává pojmy o tom, co z částí nesestává, o Bohu, ctnosti, nepravosti, kladu, záporu, rovnosti, nerovnosti. Proto nesestává z částí.

c) Duše lidská zároveň chápe věci protivné, jež mezi sebou se odpuzují nemohouce býti na témž podmětu zároveň v téže příčině ve skutečnosti. Proto nesestává z částí.

d) Duše lidská soudíc porovnává dva pojmy chápajíc je zároveň. Proto nesestává z částí.

e) Duše lidská spojuje soudy a usuzujíc činí závěr. Úsudek jest čin jeden a nerozdělený, návěsti a závěr lnou k témuž podmětu poznávajícímu. Proto nesestává z částí.

f) Duše lidská svých myšlenek a sebe, podmětu jejich, jest vědoma. Má toto sebevědomí, poněvadž sama sebe, poznávající, spojuje se sebou, poznanou, takže jest zároveň prvotí a cílem svého činu. Proto nesestává z částí.

g) Duše lidská prokazuje různé činnosti, takže jedna na druhé závisí; jedna, měrou přílišnou prokázaná, překáží jiné a oslabuje ji. Jsouc tedy středem jejich jest jednoduchá.

Duše lidská jest podstata fysicky jednoduchá, nesestávajíc z fysických částí celistvých, jako sestávají tělesa, svými částmi tak rozložená, že části, od sebe oddělené, o sobě mohou ostávati, že část jedna jest mimo druhou.

Neboť 1. ličnost, kvantita, záleží v tom, že věc sestává z částí celistvých. Avšak ličnost náleží tělesu, kterým duše není.

2. Věc svými částmi rozložená sama sebe celou nemůže pojmouti, aniž rozkládá se, když se svine jako papír, celá po sobě celé, ale pouze jedna část po druhé části; dále je-li přiložena jedna věc rozložená ke druhé, ač celá dotýká se celé, přece část jedné věci dotýká se pouze části věci druhé; z věcí nestejně rozložených větší přesahuje a menší jest přesahována. Avšak podle svědectví našeho sebevědomí mysl lidská činností zpětnou se vrací buď ku předmětu myšlenému anebo k podmětu myslícímu; sama sebe poznává nejen z části, ale i v celku, aniž chápe předmět myšlený pouze z části; sama sebe celou poznává sebou celou, sebou celou chápe předmět celý i jeho části, jakož i co jest svou ličností větší i co jest menší.

Nesestává tedy duše lidská ze částí celistvých.

Co se namítá proti jednoduchosti duše lidské, není pravdivo.

1. Hmotaři namítají, že kdo duši nazývá jednoduchou, od hmoty rozdílnou, ten vnucuje jakousi věc neznámou, která pochopena býti nemůže, pročež jest nucen opisovati ji záporně a nazývati ji bytostí *ne*sestávající z částí, *ne*dělitelnou, smyslu *ne*přístupnou, že tedy takovým slovům žádná věc pravdivá, jistotná, kladná neodpovídá, nevyměříme-li duši hmotou složenou, nekonečně zjemněnou.

Avšak hmotaři všecko měří smyslnou obrazivostí, která ovšem věci jednoduché, pokud jsou jednoduchými, nechape, a cokoli obrazivost přesahuje, o tom praví, že odporuje rozumu. Tak čteme u Büchnera (Kraft und Stoff): „Znatel přírody nezná nic leč tělesa a vlastnosti těles; co sahá přes ně, nazývá přesažným a přesažnosť považuje za poblouzení ducha lidského." Než rozumem uvažovati věci připadá na každého člověka, zvláště na filosofa, ne však pouze smyslem, jehož činnost předchází činnosti pomyslné, ne pouze obrazivostí smyslnou. A zajisté jednoduchost duše pochopiti se může a musí zcela dobře rozumem z důvodů podstatných, ano snáze, jasněji a jistotněji než hmotnost tělesa, poněvadž známost této čerpáme ze zkušenosti zevnější svými smysly, známost oné ze zkušenosti vnitřní sebevědomím; sami hmotaři pojem jednoduchosti znají, poněvadž by nemohli říci, že není bytosti jednoduché, kdyby ho neznali a jemu nerozuměli. Aniž jest pojem jednoduchosti smyslem svým záporný, poněvadž znamená větší dokonalost, menší závislost bytnosti a jsoucnosti. Slova, sama o sobě vzatá, mají do sebe ráz smyslnosti, poněvadž vznikají pohybováním ústrojů a první slova se tvoří k označení věcí tělesných, od nichž poznání naše počíná; proto užívajíce jich o věcech smyslům nepřístupných buď

jim rozumíme tropicky anebo zapíráme to, co smyslného, tedy nedokonalého znamenají. Příkladem budiž v prvém případě duch, v druhém nehmotný. Ostatně hmotaři, zamítajíce nadsmyslnost, užívají sami slov, jejichž předměty nelze smyslem chápati, anebo slov odtažitých, jež nejsou předmětem zkušenosti smyslné; jako Büchner: vlastnost, přesažnost, poblouzení, duch lidský.

2. Namítá se: Podstata jednoduchá nemůže býti podmětem případků. Avšak duše lidská jest podmětem případků, na př. d. l. jest moudrá. Tedy není d. l. podstatou jednoduchou.

Tato námitka není pravdiva. Neboť hořejší návěsť nemá té platnosti obecné, jaká jest jí přiřčena. Neboť jediná podstata jednoduchá, jež jest čirý kon, jež jest svou vlastní přirozeností, jejíž bytnost jest zároveň jsoucností, Bůh, nemůže býti podmětem případků. Avšak o jiné podstatě jednoduché, konečné, stvořené, o konu, s mohoucností smíšeném, o podstatě, jež má toliko svou přirozenost, ale není svou přirozeností, o podstatě, jejíž bytnosti nepřísluší bytovati absolutně ve skutečnosti, o takové podstatě jednoduché, jakou jest d. l., nelze říci, že by nebyla podmětem případků. Proto, poněvadž nemá hořejší návěsť námitky platnost obecnou, neplatí ani závěr o d. l.

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

Avšak nemůže-li duše zaujati tělo tak, že by po částech přiměřených odpovídala duše zaujímající tělu zaujatému, může se zaujímání toto díti působením duše na tělo. Podstata jednoduchá, poněvadž z částí nesestává, nemůže místo zaujati, jako těla částmi svými rozložená, která v místě jsou tak položena, že jejich části odpovídají částem prostoru. Pročež, klademe-li jednoduchost i bytnou i působivou, zřejmo jest, že bytost v obojí příčině jednoduchá nemůže zaujímati věc rozloženou ani svou bytností ani svou působností. Avšak je-li bytosť pouze svou bytností jednoduchá, nikoli svou působností, nic jí nebrání působiti na tělo, částmi svými rozložené, pronikati je svou činností a podrobiti je svému vlivu. Tak o duši lidské možno mysliti, která, jsouc bytně jednoduchá, silou působí na celé tělo nejsouc jemu podrobena, ale sobě spíše je podrobujíc, jako prvoti činné podrobena jest prvoť trpná.

4. Duše, v těle bytující, dotýká se rozloženého těla samého; avšak věci, částmi rozložené, dotýkati se může

toliko věc částmi rozložená. Proto duše jest svými částmi rozložená.

Avšak duše, v těle bytující, nedotýká se rozloženého těla samého dotykem ličným, kvantitativným, nýbrž působivým. Že duše jest podstata a že jest jednoduchá, již jsme dokázali; že pak jest v těle našem a že jí tělo jest oživováno a od ní má svou bytnost druhovou, bytnost těla lidského, rozumu *nelze netvrditi*. Avšak duše, částí nemajíc ani bytných ani celistvých, nemůže částmi se dotýkati těla dotykem ličným. Proto dotýká se těla, udílejíc jemu bytnosti těla lidského, opatřujíc je životem, zachovávajíc jeho jsoucnost a bytnost. Tento dotyk jest působivý, kterým ona celá dotýká se i těla celého i jednotlivých částí jeho. Tento dotyk působivý nepřekáží jednoduchosti její bytné, spíše jí předpokládá, poněvadž co jest ličné, rozprostřené, působiti nemůže tak, jako působí duše, na celé tělo a zároveň na všecky části jeho jednotlivé, aniž jim všem uděliti může povahy druhové.

5. Kdekoli se vyskytuje činnost a trpnost, tam je údoba a látka. Avšak o duši lidské nutno vypověděti činnost a trpnost. Tedy sestává duše lidská z údoby a látky.

Avšak o duši lidské vypovídati nelze trpnost, která by v ní předpokládala látku, trpnost, v pravém smyslu vzatou, která v tom záleží, že podmět trpnosti přijímá údobu, jež dřívější údobu, sobě protivnou, zapuzuje, ku př. bělost, anebo kulatost, anebo teplo. Duši lidské přísluší trpnost, ve smyslu nevlastním vzatá, pokud jest konem, k němuž připojena jest mohoucnost, pokud mohoucnost tato přechází v kon, kterým duše lidská, úplnou bytností počáteční opatřená, nabývá dokonalosti případné a poslední čili cílové. Z takové trpnosti nevlastní nelze ještě souditi, že by duše lidská nebyla jednoduchou.

6. Duše lidská trpí ve smyslu vlastním věcmi smyslnými, jež ji dojímají. To však předpokládá, že hmota jest její částí. Tedy nemá člověk duši jednoduchou.

Avšak duše lidská netrpí věcmi smyslnými, pokud jest sama o sobě, nýbrž pokud jest spojena s tělem v jednu přirozenost, tedy po případě. Pročež nemá závěr námitky platnosti.

7. Duše lidská týmž změnám jest podrobena, jakým tělo; neboť v těle nedospělém jest nedospělá, ve vyvinutém vyvinutá, v nemocném nemocná, ve zdravém zdravá, ve stárnoucím stárnoucí. Avšak měnitelnost těla spočívá na jeho složenosti. Pročež jest i duše lidská složená.

Avšak měnitelnost duše lidské netýká se její podstaty, nýbrž vývoje, kterým bytnost její počáteční a úplná nabývá

dokonalosti případné a cílové; takto se vyvíjejíc jest ve své činnosti bylinné a živočišné závislá na těle úplně, ale v pomyslné činnosti druhové, která jí přísluší jako lidské, jest závislá na těle objektivně, ne subjektivně, poněvadž činnost bylinná a živočišná, od duše s tělem spojené prokazovaná, musí, pokud duše lidská jest spojena s tělem, předcházeti, aby duše lidská prokazovati mohla činnost pomyslnou sama sebou, t. j. bez ústrojů tělesných. Tato subjektivná nezávislost duše lidské na těle působí, že mnohdy ve člověku těla slabého, neduživého, stárnoucího jest činnost pomyslná mohutnou. Pročež první návěst námitky není pravdiva. Není tedy ani závěr její pravdiv.

Duše lidská povahy duchové.

Duše lidská má s duší zvířecí společno, že jsou obě spojeny s tělem hmotným, že jsou obě částmi podstatnými, ona člověka, tato zvířete, že jsou obě pro tělo podstatnými formami, jelikož ona činí tělo lidským, tato zvířecím, že jsou obě podstatami, ke kterým lnou případky, mohutnosti, a to vegetativné a sensitivně, že jsou obě podstatami fysicky jednoduchými, jelikož se neskládají z částí fysických a jsou prvotěmi jednotnosti, ona člověka jednotného, tato zvířete jednotného. Avšak s totožností touto jest spojen rozdíl specifický, člověka jako člověka a zvířete jako zvířete se týkající, rozdíl podstatný, ne toliko případný, rozdíl kvalitativný, ne toliko kvantitativný, ne toliko stupňový. Neboť duše lidská může také býti bez těla hmotného, duše zvířecí nemůže býti. Duše lidská jest podstatou dokonalejší než duše zvířecí, jelikož duše zvířecí jest podstatá neúplná i ve příčině druhu i ve příčině podstatnosti, kdežto duše lidská jest neúplná ve příčině druhu, avšak úplná ve příčině podstatnosti. Duše lidská jest určena ne toliko k tomu, aby byla podstatnou formou těla, duše zvířecí je toliko k tomu určena. K duši lidské jako k podstatě lnou netoliko mohutnosti vegetativné a sensitivné, jaké k duši zvířecí lnou, nýbrž také mohutnosti nadsmyslné, rozum a vůle, jež nikterak nepřísluší duši zvířecí. Jednoduchost duše lidské jest dokonalejší než jednoduchost duše zvířecí, jež do hmoty těla zvířecího tak jest úplně ponořena, že bez této hmoty nemůže ani bytovati, ani působiti, kdežto duše lidská kromě života vegetativného a smyslného, jenž obojí jest podmíněn spojením duše s tělem, vede také život duchový, jí jako lidské specificky příslušný, v myšlení a chtění záležející, bez tělového ústrojí,

bez tělové hmoty, takže jí přivlastniti sluší povahu duchovou. A o této povaze duchové, kterou se liší duše lidská hlavně a především od duše zvířete, promluvíme.

V čem záleží povaha duchová čili duchovost?

Duchovost přísluší podstatě, která na hmotě jest nezávislá i svou činností specifickou i svou přirozeností, ze které činnost specifická vychází. Tato nezávislost jest buď úplná, i subjektivná i objektivná, buď neúplná, toliko subjektivná. Nezávislost na hmotě úplná jeví se tím, že podstata prokazuje bez hmoty své činnosti specifické, nepotřebujíc činnosti smyslné, tělem podmíněné, jež by sloužila podstatě za příčinu nástrojnou ke tvoření myšlenek a úmyslů, a těla také ani nemajíc. Nezávislost na hmotě neúplná jeví se tím, že podstata bez hmoty prokazuje své činnosti specifické, potřebujíc činnosti smyslné, tělem podmíněné, jež jí slouží za příčinu nástrojnou ke tvoření myšlenek a úmyslů, a tělo také majíc.

Duchovost úplná přísluší pouhému duchu, jenž těla nemá. Duchovost neúplná přísluší duši lidské s tělem spojené, která, nejsouc pouhým duchem, je toliko povahy duchové. Povahou duchovou liší se duše lidská specificky, podstatně, kvalitativně od duše zvířecí.

Duše lidská, s tělem spojena jsouc, potřebuje smyslné činnosti, která by jí svými činy sloužila za příčinu nástrojnou a jí poskytovala předmětů, objektů, na nichž by rozumem a svobodnou vůlí prokazovala svou činnost bez hmotného organismu; proto závislá jest na hmotě objektivně. Avšak subjektivně, pokud uvažujeme, kdo, který podmět, subjekt, na základě těch činů smyslných tvoří činy nadsmyslné, myšlenky a úmysly, jest duše lidská na těle nezávislá, poněvadž ona sama rozumem a svobodnou vůlí bez orgánů hmotných činnost tuto právě lidskou, specifickou prokazuje. Ačkoli rostlinná a živočišná mohutnost duše lidské závislými jsou na těle i subjektivně i objektivně: přece, poněvadž jsou nižší a duši lidské společny s rostlinou a zvířetem, kdežto činnosti nadsmyslné, myšlení a chtění, duši lidské, jako lidské, podle přirozenosti specifické příslušejí, určiti jest nám bytnost duše lidské podle činnosti nadsmyslné a ji proto nazvati duchovou, jí proto přivlastniti povahu duchovou.

Hmotaři naprosto zavrhují duchovost duše lidské, činíce veškerý život lidský, také nadsmyslný, úplně závislým na hmotě a silách mechanických a chemických. — Cartesius upřilišuje, an každou bytost jednoduchou považuje za duchovou. Herbart rozeznává duchovost od duševnosti pouze logicky, ne také věcně, aniž uznává rozdílu podstatného

mezi duší lidskou a zvířecí; povaha duchová není jemu známkou specifickou, kterou by duše lidská vynikala nad zvířecí; duše lidská liší se jemu od zvířecí pouze větším množstvím představ, větší ústrojností ruky a mluvidel, tedy rozdílem stupňovým. Filosofie křesťanská odporuje hmotařům, Cartesiovi a Herbartovi.

Důvody, ze kterých filosofie křesťanská zavírá, že duše lidská jest povahy duchové, jsou dva hlavní: rozumová činnost nadsmyslně poznávací a nadsmyslně snažívá činnost svobodné vůle. Při prvním důvodu vyšetřují se: vědomí sebe a vědomí předmětů mimo mysl bytujících; při druhém: svoboda vůle lidské a předměty její. K těmto hlavním důvodům přistupuje pět přídružných; lidská postava, řeč, umělost, svědomí, panství nad hmotou,

a) Rozumová činnost nadsmyslně poznávací,

a to: 1. vědomí sebe.

Když přímou činností svého rozumu, která jest obrácena ku předmětu, na př. stromu, mimo mne poznávajícího bytujícímu, učinil jsem si o něm myšlenku; zpětnou činností téhož rozumu, která jest obrácena do mého nitra, poznávám, co se ve mně děje, když přímou činností si tvořím myšlenku, na př. o stromu. Tu shledávám ve svém nitru nejen myšlenku, ale i sebe myslícího, sebe myslícího rozeznávám od svého činu, myšlenky a od své činnosti myslivé, tuto svou činnost odnáším k sobě jako účinek ku příčině, a konečně sebe přímo poznávajícího totožním se sebou, zpětně poznávajícím.

V tom záleží sebevědomí, jež nepřísluší duši, která bytovati a působiti nemůže leč v ústrojí tělovém a proto sebevědomou se státi nemůže; sebevědomí jest jediné možno, nezávisí-li duše lidská, jsouc rozumem činna, na ústrojí tělovém. Musí tedy býti duše lidská povahy duchové.

Po druhé v sebevědomí jest obsažen vztah poznávajícího k poznanému: já o sobě vím = já poznávající jsem jako poznávající od sebe poznán. Avšak duše, na ústrojí tělovém závislá, znamenati nemůže vztahů, poněvadž sice předměty jednotlivé se dotýkají ústrojů, ale ne jejich vztahy. Proto musí býti duše lidská na ústrojí tělovém nezávislá, jsouc rozumem činna; musí býti povahy duchové.

2. Vědomí předmětů mimo mysl bytujících.

Logika jest dvojí: formálná a kritická; logika formálná, jednající 1. o pojmech, které mají svými předměty obecné bytnosti věcí jak smyslům přístupných, tak i nepřístupných,

dále o soudech z pojmů se skládajících a o úsudcích, ze soudů se skládajících, 2. o definici, rozdělení, důkaze, methodě a vědě. Druhá logika, kritická, vyšetřuje důvody, pro které našim myšlenkám odpovídají věci samy. Tato logika dvojí nemá platnosti pro duši, která, jsouc na ústrojí tělovém závislá, poznává toliko jedinečné zjevy jedinečných věcí smyslům přístupných; proto musí duše lidská, pro kterou má tato logika dvojí platnost, býti na ústrojí tělovém nezávislá, musí býti povahy duchové.

Dále uvažme, že všecky přečetné vědy lidské, o věcech obecně a nutně jednající, jsou nepřístupny duši zvířecí, která, jsouc závislou na hmotě i objektivně i subjektivně, přestává na konkretních a změnám podrobených zjevech věcí a toliko těch věcí, jež jsou smyslům přístupny. Tu věru musíme říci, že naše vědy jsou podmíněny duší na hmotném ústrojí nezávislou, duší, která jest povahy duchové. Mezi vědami však našimi nejvíce vyniká filosofie, která, vyšetřujíc nehmotné důvody všech věcí, nejpatrnější svědectví o tom vydává, že duše lidská, poznávajíc tyto důvody nehmotné, sama na hmotě jest nezávislá. Hlavním předmětem filosofie jest Bůh, pouhý duch, kterého zná duše lidská, nikoli zvířecí; aby však duše lidská pouhého ducha, Boha, poznati mohla, musí býti povahy duchové, kteréžto povahy není duše zvířecí. Než, nezná duše lidská Boha toliko filosoficky, ze zjevení přirozeného, nýbrž také vírou, ze zjevení nadpřirozeného, a tu zvláště vysvítá, že duše lidská je povahy duchové.

Posléze učenost, moudrost, mravnost, krása, náboženství nejsou předmětem zvířecího, ale lidského poznání. Jestliže tedy duše zvířecí, ana smyslem toliko poznává, jest závislá na ústrojí hmotném, musí duše lidská, ana rozumem poznává, býti na hmotném ústrojí nezávislá, t. j. musí býti povahy duchové.

b) Nadsmyslně snaživá činnost svobodné vůle,

a to: 1. Předměty vůle lidské.

Druhým důvodem povahy duchové jest naše chtění, snaživost nadsmyslná, kterou má duše lidská kromě snaživosti smyslné. Kdežto snaživost smyslná, kterou jedinou má zvíře, jest na tělovém ústrojí závislá, náleží snaživost nadmyslná duši lidské, pokud jest právě lidská a pokud jest na ústrojí tělovém nezávislá. Pravda této věty vysvítá předně z předmětů vůle lidské, která baží nejen po věcech smyslných, na př. pokrmu, nýbrž také po duchových, na

př. učenosti, přátelství, zvláště moudrosti, ctnosti a Bohu, které dříve poznáváme. Může-li tyto věci duchové poznati jediná duše, na ústrojí tělovém nezávislá, může je míti předmětem snažení také jediná duše na ústrojí tělovém nezávislá. Ani věci tělesné nejsou předmětem naší vůle, pokud se zjevují smyslům, nýbrž pokud v nich poznáváme, co jest obecno, nebo pokud poznáváme jejich vztahy k věcem jiným, a to k zákonům mravním, kteréžto poznání podmíněno jest známostí nejvyššího dobra, Boha, známostí moci, kterou Bůh nad námi provozuje, a jeho lásky. Nemůže-li toto vše poznáno býti od duše, která na ústrojí závisí, tím méně může to býti předmětem snaživosti, vyžadující ústrojů tělových. Proto duše lidská musí býti nezávislá na hmotě, musí býti povahy duchové.

I rozsah snaživosti nadmyslné důkazem jest duchovosti. Kdežto snaživost smyslná omezena jest věcmi tělesnými, pokud se srovnávají s přirozeností bytosti smyslně bažící, jest obor vůle, snaživosti nadmyslné, tak široký a daleký, jak obor poznání nadsmyslného. Nic není dále tak vznešeného a nic tak málicherného, aby to člověk nemohl chtíti. Neboť předmětem naší vůle není to neb ono dobro, nýbrž dobro obecné. A není dobrem jediné, co mravně dobrým jest, nýbrž vše, cokoli nějakým způsobem, také nerozumným, přispívá blaženosti člověka, třeba nerozumné. Obecnost tuto nelze vysvětliti duší, která jest závislá na hmotě konkretní.

Ale není na tom dosti, že dobro poznáváme a chceme, nýbrž o dobru také poznáváme, že a proč jest dobrem, a je proto a potud chceme, že a pokud jest dobrem. Což se nevyskytuje u bytosti, jejíž duše jest na hmotě závislá. Neboť bytost tato poznává ve věcech vlastnosti, pro které jí jsou dobrými, a rozeznává věci sladké od kyselých, ale nesoudí, že pro tyto vlastnosti věci jsou jí dobrými. To činí bytost rozumná, jež věci pro jejich vlastnosti vztahuje k sobě, vědouc o nich, že s její přirozeností se shodují. Rozum nepoznává toliko, co jest dobrým, ale také že a proč jest něco dobrým; kteréžto poznání jest podmínkou naší vůle. Nemůže tedy duše lidská, takto se snažíc, záviseti na hmotě.

2. Svoboda vůle lidské.

Dále uvažme svobodu, která přísluší vůli lidské, nikol snaživosti zvířecí. Jestliže snaživost zvířecí, nutnosti po drobená, má svůj základ v duši, na hmotě závislé, musí míti lidská snaživost svobodná svůj základ v duši, která

na hmotě není závislá, máme-li souditi podle logické zásady o dostatečném důvodu. Kdežto člověk veden jest úvahou svobodnou a rozhodnutím po úvaze následujícím, jest zvíře vedeno bezděčnými pudy, podrobenými instinktu. Tento specifický rozdíl musí býti založen ve specifickém rozdílu mezi duší zvířecí a lidskou; kterýžto rozdíl záležeti může toliko v tom, že duše zvířecí jest na hmotě, ústrojí tělovém závislá, duše však lidská nezávislá, povahu duchovou mající.

Posléze odporovati může vůle lidská každému vlivu hmotné přírody. Byť i dojmy příjemné anebo nepříjemné byly sebe silnější, člověk svobodně chtíti může něco jiného, než k čemu jej ty dojmy pobádají, není-li bolestí nebo libostí zbaven úvahy, poněvadž pak převládá snažení smyslné, zvířecí. Státi však může vůle svobodná nade všemi silami hmotné přírody, vychází-li od duše, na hmotě nezávislé, povahu duchovou mající. Neboť každá síla, která v ústrojí a s ústrojím spolu působí jako jedna příčina, zevnějšími vlivy jest rušena anebo k činnosti nucena; nemůže tedy nad nimi státi.

Tedy nejen z činnosti rozumu, ale také z činnosti svobodné vůle soudíme, že duše lidská jest povahy duchové.

c) Lidská postava.

Ačkoli na organisaci lidského těla neklademe přílišnou váhu, přece nemůžeme zapříti, že tvar lebky, množství mozku, brázdy a laloky mozku, přímá chůze a tvar pánve, končetiny, zvláště ruka jsou charakteristickými známkami, jimiž se rozeznává člověk od zvířete, také od opice. Tento rozdíl mezi tělem lidským a zvířecím musí býti založen v rozdílu mezi duší lidskou a zvířecí. Kterýžto rozdíl může záležeti jedině v tom, že, kdežto duše zvířecí jako zvířecí jest závislou na hmotě, jest duše lidská jako lidská na hmotě nezávislou.

d) Řeč lidská.

Řeč lidská se liší od zvučení zvířecího, jež řečí nelze nazvati, netoliko tím, že řeč lidská, nikoli však zvučení zvířecí, se skládá ze článkovaných hlasů, jež se spojují ve slabiky a slova, ale také tím, že zvučení zvířecí jest výrazem smyslných citů, kdežto řeč lidská vyjadřuje přirozeně 1. myšlenky o věcech nejen smyslných, ale také nadsmyslných; 2. úmysly vycházející ze svobodné vůle lidské a 3. city, nejen smyslné, ale také nadsmyslné, jež

vyplývají z činnosti rozumu a vůle lidské. A tato řeč, která také slouží ke zdokonalení činnosti rozumu a vůle lidské, spojuje se s písmem, jež zvířeti naprosto schází. Tento rozdíl mezi řečí lidskou a zvučením zvířecím musí býti založen v duši samé; musí se týkati duchovosti, která přísluší duši lidské, nikoli zvířecí.

e) Umělost lidská.

Člověk poznává ve přírodě krásu a má na ní zalíbení nesobecké, což nelze říci o zvířeti. Ale to člověku nestačí. On sám tvoří díla krásná, ale ne tak, jako hmota v nerostech anebo v rostlinách, ne bez vědomí a ne nutně, ani tak, jako zvíře, ne instinktem; člověk vniká do bytnosti krásy, jež toliko smyslem se nechápe a s užitečností není totožna, a pojme ideu, kterou do hmoty klade, aby z ní vyzírala, užívaje rozumu a svobodné vůle a jsa schopen pokroku uměleckého. Tato umělost lidská musí býti založena v duši lidské, která by nemohla krásu samu poznati, na ní zalíbení míti nesobecké, ji tvořiti, kdyby nebyla na hmotě nezávislou, duchovou.

f) Svědomí lidské.

Svědomí nelze vyložiti materialisticky, bez duše, jako hmotný pohyb; nelze je pokládati za představu, smyslem vniterným, fantasií učiněnou, ani za zevnější přídavek ku přirozenosti lidské, nutným mechanismem způsobený. Svědomí jest všem lidem vlastní a vládne jimi ne fysickou nutností, ale morální povinností; soudí o mravně dobrém a mravně zlém, nedá se úplně udusiti, dává svědectví o nadsvětové bytosti, nejvyšším soudci a odplatiteli a přináleží duši lidské a ne zvířecí. Z těchto vlastností, jež má svědomí, soudíme, že duše lidská jest na hmotě nezávislá, že jest povahy duchové.

g) Panství člověka nad hmotou.

Člověk po jistou míru jako bytost konečná vládne hmotou, která jest v nerostu, rostlině, zvířeti a jeho vlastním těle. Podrobuje ji svému poznání rozumovému, svému svobodnému chtění; užívá jí k svému prospěchu a působí na ni podle svých účelů. To vše by bylo nemožno, kdyby měl duši na hmotě závislou. Kdo vládne, nemůže býti závislým na tom, čím vládne. Je tedy duše lidská na hmotě nezávislá, je povahy duchové.

Je tedy duše lidská podstata ve příčině podstatnosti úplná, ale ve příčině druhu neúplná, fysicky jednoduchá, povahy duchové.

Námitky proti duchové povaze duše lidské vyvráceny.

1. Čím více se pěstuje fysiologie a zkušebná psychologie, tím jasněji vysvítá, že psychická činnost závisí na podmínkách hmotných. Odtud následuje, že jest myšlenka výkonem hmoty, t. j. nervů a jejich středu, mozku. Tedy z myšlení nelze souditi, že jest duše lidská povahy duchové.

Tato námitka jest neplatna.

Neboť filosofie křesťanská uznává, že psychická činnost závisí na podmínkách hmotných, a vděčně přijímá pravdivé, dokázané výsledky fysiologie a zkušebné psychologie, jež tuto závislost vyšetřují. Než záleží na tom, jaká jest závislost myšlenky na hmotě. Kdyby byla subjektivní, vniterná, tu ovšem by závěr námitky byl pravdiv. Avšak bylo poukázáno k tomu, že závislost není subjektivní, nýbrž toliko objektivní, že není vniterná, nýbrž toliko zevnější. Není tedy závěr námitky pravdiv.

2. Každý čin, jenž vyžaduje jistou dobu, děje se pohybem hmotným; avšak čin psychický vyžaduje jistou dobu. Tedy čin psychický děje se pohybem hmotným. Avšak pohyb hmotný nemůže vycházeti od principu nehmotného, od principu, jenž jest povahy duchové. Proto nelze z činnosti psychické uzavírati, že duše lidská jest povahy duchové.

Tato námitka jest neplatna.

Neboť v životě lidském rozeznáváme činy rozumu a svobodné vůle, jež unikají oceňování chronometrickému, od činů fysických anebo fysiologických, jež ony přirozeně provázejí, jež schopny jsou oceňování chronometrického. Z oněch činů uzavíráme duchovost duše lidské.

3. Celková energie světová je stálá. Objevení se jednoho tvaru energie jest proměnou jiného tvaru energie dřívějšího. Proto buď činnosti rozumu a svobodné vůle proměňují v myšlenku a úmysl energii světu hmotnému náležející, jsouce samy hmotnými, anebo se prokazují neproměňujíce energii a proto rušíce stálost celkové energie. Proto duchovost duše lidské odporuje zákonu o stálosti energie. Kromě toho kdo tvrdí, že činnosti rozumu a svobodné vůle činí výjimku od zákona obecného determinismu mechanického, musí své mínění positivně dokázati. Pokud nepodá ze zkušenosti zevnější důkazu, jsme oprávněni jeho mínění odmítnouti.

Tato námitka jest neplatna.

Neboť filosofie křesťanská připouští, že činnosti rozumu a svobodné vůle jsou podrobeny zákonu o stálosti celkové energie světové, ne přímo, ale nepřímo, pokud nutně souvisejí se zjevy smyslnými a organickými, jež tomu zákonu podrobeny jsou přímo. Posud nikdo nestanovil ani nezměřil energii, činností mozkovou při smyslných představách a smyslných dojmech upotřebenou; než říci musíme, že toto upotřebení se děje. Z toho tedy nic nelze uzavírati proti duchovosti. Naopak, odpůrcové totožníce čin rozumu a svobodné vůle s činem mechanickým, fysickým, chemickým, zabíhají do názorů libovolných a nerozumných. Posléze žádajíce od filosofa křesťanského, aby podal o duchovosti důkaz ze zkušenosti zevnější, žádají od něho, aby sám sobě odporoval; jediná zkušenost vniterná, sebevědomí poskytuje důkaz o duchovosti pravdivý a plně platný. Takový důkaz přesvědčivý jsme také podali.

Tak jest dokázáno, že duše lidská je podstata fysicky jednoduchá, povahy duchové. Že jest nesmrtelná, dokážeme v části páté „O cíli člověka."

3. Důsledky z bytnosti těla a duše plynoucí.

A. Ve člověku jest kromě jednoho těla jenom jedna duše.

Důkazy jsou: 1. Důkaz, vedený z obecného přesvědčení všech lidí. Neboť každý člověk nejen říká: Já myslím, ale také: Já pociťuji, já se živím, já rostu, já chodím. Taková řeč znamená, že prvoť činnosti pomyslné je táž, jaká prvoť činnosti smyslné, bylinné a pohyblivé. Toto přesvědčení obecné jest založeno v sebevědomí.

2. Důkaz, vedený ze sebevědomí. Neboť táž duše, která činnost živočišnou prokazuje, svým býti poznává čin živočišný, poněvadž jest životní a v živoku trvá. Než duše rozumná netoliko činy rozumu a svobodné vůle svými poznává býti, ale také činy živočišné. Totéž o činech bylinných říci možno. Pročež táž duše zároveň jest rozumná, živočišná, bylinná.

Proti tomuto důkazu se namítá, že podmět myslící myšlenku odnáší k sobě, čin však živočišný k tělu; sebevědomí tedy nedokazuje prý totožnost, ale spíše rozdílnost prvotě živočišné a rozumové. Nelze ovšem zapříti, že ústrojím tělesným pociťujeme a bez ústrojí myslíme a že obojího děje jsme si vědomi; avšak neméně jest jisto, že tělo a ústrojí jeho poznáváme býti svým majetkem a částí

své bytnosti. Z čehož vysvítá, že nemůže býti prvoť rozumná věcně rozdílnou od prvotě živočišné. Sebevědomí nás učí, že jsou věcně rozdílny mohutnosti: rozumová a živočišná, nikoli však jejich prvotě.

3. Důkaz ontologický. Neboť člověk jest jedna bytost, jedna osoba. Avšak kdybychom ve člověku hledali více prvotí, ku př. tři, bylinnou, živočišnou a pomyslnou, nebyl by člověk bytostí jednou prostě, nýbrž případně, t. j. byl by souborem, z těla a těchto tří prvotí sestávajícím.

Aniž by tyto tři prvotě se mohly spojiti a jednu bytost lidskou tvořiti. Neboť potřebí by bylo prvotě čtvrté, která by je spojila Jaké přirozenosti by asi byla a v jakém poměru k oněm třem? Jak by na ně působila? Toť jsou nové záhady, jež rozřešiti nemůžeme, poznávajíce sebe. Proto nutno jest říci, že ony tři prvotě nejsou prvotěmi posledními, nýbrž bližšími, t. j. mohutnostmi, a ona čtvrtá že jest prvoť poslední, základní, ku které ony tři lnou jako případky k podstatě a která je v sobě spojuje, jsouc jejich základem a podmětem.

4. Důkaz logický. Neboť kdyby člověk sestával ze dvou prvotí, živočišné a pomyslné, buď by se logicky k sobě vespolek nevztahovaly, anebo vztahovaly tak, že by jedna druhé byla podřaděna. V prvém případě by se nemohly o sobě vypovídati vespolek, leč případně jako bělost a sladkost; neboť každé prvoti náleží zvláštní bytnost a zvláštní působnost, jako bělosti a sladkosti. V druhém případě se mohou o sobě vespolek vypovídati prostě, jako co má povrch a co jest barevno. Pročež pravíme-li, že člověk jest živočich, míníme v prvém případě, že člověk jest živočichem pouze případně a že tedy býti živočichem nepatří k bytnosti člověka druhové; v druhém případě jako se netoliko říká, že vše, co má povrch, jest barevno, ale i že vše, co jest barevno, má povrch, tak by se říci musilo, že netoliko každý člověk jest živočich, ale i každý živočich jest člověk, že tedy k bytnosti živočicha druhové náleží býti člověkem, t. j. míti rozum. Obojí případ odporuje rozumu. Musí tedy člověk touže údobou býti živočichem a bytostí rozumnou.

5. Důkaz, z mohutnosti duše lidské vedený. Neboť mnohonásobný je svazek, jenž mohutnosti vespolek spojuje. Vývoj zajisté jedné závisí na předchozím vývoji druhé; vespolek se podporují; přílišná činnost jedné překáží činnosti druhé. To vše snadno vysvětlíme jednou prvotí, nikoli dvěma nebo třemi.

6. Důkaz, vedený z úkazů fysiologických. Neboť jsou-li dvě prvotě podstatné a rozdílné ve člověku, pomyslná a

životní, nemůže činnost jedné prvotě se odnášeti k druhé prvoti, poněvadž každá z nich jest jediným podmětem svých výkonů. Avšak fysiologie nás učí, že některé výkony bychom pak musili připisovati oběma, některé brzy jedné, brzy druhé. Neboť dříve než při dýchání se krev okysličí vzduchem, musí býti vzduch vdechnut, což závisí také na vůli, tedy na prvoti pomyslné; dříve než pokrmy se promění ve stráveninu, musíme je vložiti do úst, užvykati a spolknouti, což závisí na prvoti pomyslné. Okysličení pak samo a proměna potravy ve stráveninu nezávisí na prvoti pomyslné, nýbrž na životní. Kterak se stává, že výkony prvotě pomyslné s výkony prvotě životní tvoří jeden celek souladný? Vdechnutí vzduchu a výkony, oné proměně předcházející, dějí se u téhož člověka, když jest nemluvnětem, pudem, tedy působením prvotě živočišné; když jest dospělým, ze svobodné vůle, tedy působením prvotě pomyslné. Kterak přechází týž výkon u téhož člověka z jedné prvotě na druhou? Konečně u některých lidí jest výkon životní podroben svobodné vůli, ku př. tlukot srdce. Jsou-li dvě prvotě samostatné, životní a pomyslná, kterak prvoť pomyslná podrobiti si může výkon prvotě životní? Nelze tedy výkony fysiologické vysvětliti, není-li jednou toliko prvoť základní a poslední pro život bylinný, živočišný a pomyslný.

7. Odpůrcové jedné prvotě vězí ve tmách. Neboť jedni z nich říkají, že o prvoti životní, kterou k prvoti pomyslné připojují, nevědí, jaké by byla přirozenosti. Než mluví-li o účincích a jsoucnosti její, kterak se stává, že o její přirozenosti nic nevědí, když podle povahy účinků souditi lze o povaze příčiny? Druzí říkají, že prvoť životní jest hmotná, na hmotě závislá. Než hmota sama sebou jest bez života, nemůže tedy tělu život uděliti; aniž může životní prvoť hmotná působiti na pomyslnou prvoť nehmotnou, aby obě utvořili s tělem jednu bytost, člověka. Jiní konečně říkají, že prvoť životní jest nehmotná, na hmotě nezávislá. Tu však připustiti nutno, že zahyne-li tělo, nezahyne zároveň s ním prvoť životní. Kterak tedy tato po smrti těla trvá a ostává? Záhady tedy nerozřešitelné a odporné provázejí jejich mínění.

Námitky, proti jedné prvoti činěné, vyvráceny.

Člověk a kůň se v tom shodují, že jsou živočichové; avšak živočich jest živočichem proto, že má duši živočišnou, smyslnou. Duše však smyslná není v koni rozumnou. Tedy není ani ve člověku; proto musí kromě duše smyslné býti ve člověku také rozumná duše, druhá.

Tuto námitku vyvrací sv. Tomáš Akv. takto: „Jako živočich, pokud je živočichem, není ani rozumným ani rozumu prostým, nýbrž živočich rozumný jest člověk a živočich rozumu prostý jest zvíře: tak duše smyslná, pokud jest smyslnou, není ani rozumnou ani bezrozumnou, nýbrž duše smyslná jest ve člověku rozumnou, ve zvířeti bezrozumnou.

2. Určuje-li se druh, jest látka rodem, údoba druhovým rozdílem. Avšak ve člověku, živočichu rozumném, znamená duše rozumná či pomyslná rozdíl druhový, duše smyslná látku. Musí tedy míti člověk dvě prvotě rozdílné, duši smyslnou a pomyslnou.

Avšak tato námitka mísí řád věcný s řádem logickým, což logika zakazuje. Vyvrácena jest od sv. Tomáše Akv., jenž praví toto: „ Non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quae consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere, quia ratio unum et idem secundum diversos modos potest apprehendere. Quia igitur anima intellectiva virtute centinet id, quod sensitiva habet, potest seorsum ratio considerare, quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalihus, ex hoc rationem generis format; id vero, in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex hoc format differentiam generis."

3. Dva činy mezi sebou odporné nemohou býti pospolu v téže duši. Avšak čin snaživosti smyslné často se protiví činu snaživosti rozumové; neboť jak učí zkušenosť a jak potvrzuje Aristoteles (De Anima III. text. 53), cítí týž člověk v téže době rozkoš snaživostí smyslnou a snaživostí pomyslnou ji zapuzuje. Liší se tedy duše smyslná ve člověku od pomyslné; proto má člověk obě.

Avšak z této námitky vysvítá toliko, že jest ve člověku dvojí snaživost, jedna smyslná, druhá pomyslná; ona přísluší duši lidské rozumné, pokud je spojena s tělem, tato téže duši, pokud jest a působí o sobě.

B. Druhým důsledkem jest, že jest v každém člověku jednotlivém jednotlivá duše rozumná, jemu vlastní.

Arabský filosof Averroës tvrdil, že má člověk jednotlivý jednotlivou duši živočišnou, že však rozum všech lidí jest jeden, jedna tedy duše rozumná všecky lidi osvěcuje a podle různých představ smyslných různé myšlenky v jednotlivých lidech tvoří, jež si každý přivlastňuje;

zdánlivě tedy, ne skutečně, má každý člověk svou vlastní duši rozumnou.

Podobné mínění shledáváme u všebožců nového věku, ku př. Fichte-a, Schelling-a, Hegel-a. Fichte soudí takto: Naprosté úsobí (Ich), jež klásti sebe nemůže jinak, leč omezeným a určeným skrze neúsobí (Nicht-Ich), klade se zároveň jednotlivým a jedním z mnohých. Schelling míní, že jest duše lidská svou bytností totožna s naprostým (das Absolute), že jest druhým výsledkem rozlišování se (Selbstdifferenzirung) Boha, jenž jest naprostou lhostejností (Indifferenz) a jednotou nekonečnosti a konečnosti. Hegel totožní pomyslnost (das Denken) a věcnost (das Sein) a domnívá se, že duše lidská je třetím vývojem naprostého (das Absolute), jež se stává sebe vědomým objektivnou dialektikou věcnosti.

Avšak není jedna a táž duše rozumná v jednotlivých lidech.

Neboť nepřihlížíme-li k nepravdě všebožectví kterékoli doby a kteréhokoli tvaru, k nepravdě patrné a rozumu nejvýše odporné, nemohou 1. bytovati působitelé, mezi sebou různí, není-li v nich různo, co jest hlavním základem jejich působení. Avšak lidé jednotliví jsou působitelé různí, a duše rozumná jest hlavním základem jejich působení. Tedy duše lidská jest různá v jednotlivých lidech.

2. Jako člověk, odtažitě myšlený, jsa živočichem rozumným, sestává způsobem odtažitým z duše rozumné a těla ústrojného, tak myslíme-li jej srostitým, jedinečným, je tímto určitým živočichem rozumným a proto také sestává z této duše určité a z tohoto těla určitého. Je-li rozumnosť druhovým rozdílem člověka obecného, musí býti druhovým rozdílem člověka jednotlivého, jedinečného; avšak rozumnosť pochází od duše.

3. Osobnosť, která v tom záleží, že člověk ví, že jest o sobě, čili že jest svým, má svůj základ v duši rozumné; pročež, je-li osoba jednotlivá, i duše rozumná musí býti sama o sobě, musí býti jednotlivá.

4. Sebevědomí a zkušenost příčí se naprosto obecnosti jedné duše rozumné ve všech lidech.

C. Co jest důvodem jedinečnosti člověka?

Ona bytost je jednotlivá, jedincová, která je sice sama v sobě nerozdělena, ale oddělena od kterékoli jiné; bytnost svou, která nemůže býti ve více bytostech, než jedné, sdíleti nemůže s žádnou jinou. Jedinečné bytosti jsou druhem totožny, číslem rozdílny.

Čím jsou bytosti téhož sice druhu, ale z látky určité a údoby určité sestávající, jedinečnými?

Skutečná jsoucnost sama není dostatečným důvodem jejich jedinečnosti pouze číselné. Neboť skutečná jsoucnost sama nemění bytnosti věcí a proto bytnosti samy jsou v řádě jsoucnosti takovými, jakými jsou v řádě možnosti; jako bytují jedinci skuteční, tak i jsou představováni v mysli možní jedinci, toliko číslem rozdílní. Není-li tedy skutečná jsoucnost bytosti jedinečné důvodem jedinečnosti, musí jím býti její bytnost, poněvadž jím býti nemůže, co jest mimo bytost jedinečnou. Avšak bytnost jedinečných bytostí viditelných sestává z určité údoby a určité látky, prvotí věcných a vtomných. Než údoba tím důvodem nemůže býti, poněvadž jest důvodem jednoty druhové, nerozdělenosti. Pročež zakládati se musí jedinečnosť a rozdílnost toliko číselná v látce určité, hmotě, ličností označené, materia quantitate signata.

Co jest obecně řečeno, platí o člověku. Jako člověk svou bytností obecnou sestává z duše a těla, tak člověk jednotlivý svou bytností jedinečnou sestává z určité duše a z určitého těla. Tělu sice uděluje duše lidská přirozenost lidskou, poněvadž tělo naše není lidským, leč spojeno jsouc s duší lidskou; avšak duše sama není ani člověkem vůbec, ani člověkem tímto. Uděluje sice určitá duše lidská určitému člověku bytnost lidskou, takže tento náleží s mnohými jinými témuž druhu; avšak kdyby duše byla důvodem nejen jednoty druhové, ale i rozdílu číselného, bylo by tělo případkem člověka jednotlivého, anebo by v něm byly dvě samostatné, souřadné, úplné podstaty jedinečné, duše a tělo. Ani toto ani ono pravdivo není. Proto říci musíme:

Důvodem jedinečnosti člověka jest hmota označená, t. j. pokud se odnáší k ličnosti, pokud jest základem a kořenem ličnosti, kdežto důvodem jeho přirozenosti lidské jest duše lidská, pokud sama o sobě ostává, pokud jest povahy duchové.

Podstatnou jedinečnost člověka ničí všebožci, kteří mluviti mohou jediné o jedinečnosti případné.

Rosmini hledá důvod jedinečnosti člověka v jakémsi rozdělení, jež následuje po rozdělení hmoty, s kterou duše člověka plodícího spojena jest.

Avšak mínění toto předpokládá, že duše lidská není od Boha z ničeho tvořena, nýbrž že pochází od rodičů, pokud jest živočišná a že později se stane rozumnou, když se jí objeví vidina bytosti. Než později se ukáže, že takový není původ lidské duše rozumné. Dále rozdělením

hmoty rozdělí se buď duše plodícího sama anebo cíl dojmů, ke vzniku představy smyslné potřebných. V druhé příčině zahyne-li tělo, zmizí také cíl dojmů a duše, která vpravdě nebyla rozdělena, vrátí se k dřívější jednotě; a tak se ocitnou všecky duše v duši prvního roditele. V prvé příčině jest duše lidská dělitelná, nikoli jednoduchá. Oba tyto důsledky příčí se rozumu.

Ostatně mínění Rosminiho nesnadno jest pochopiti, ba nemožno; pročež i důsledkům jeho vzpírá se rozum.

Jedinečnosti člověka, podle které má každý člověk svoji vlastní duši, kterou nesdílí s žádnou jinou bytostí, odporuje metempsychosis, stěhování se duší. Pythagoras a Plato učili, že duše se stěhují z jednoho těla do druhého; měli dosti přívrženců, ku př. Cicerona, Plotina. Metempsychosis byla známa Indům a Egypťanům; v tomto století se vykládá od St. Simonistů a spiritistů.

Mínění toto se příčí pravdě. Neboť liší-li se duše mezi sebou číselně, spojeny jsouce s různými těly, náleží tento vztah k bytnosti duší jednotlivých. Bytnost však duše jest nezměnitelna, takže duše změniti nemůže vztah, kterým se odnáší k tělu vlastnímu, a osvojiti si vztah k tělu jinému. Kromě toho podmíněno je toto stěhování se prae-existencí duší, která později se objeví nepravdivou. Dále nemáme o něm žádné zkušenosti; aniž lze vysvětliti, kterak a proč by duše zapomněla na dřívější život, v jiném těle ztrávený. Konečně důvody metempsychosy nejsou dostatečny; neboť není pozemské bydlení duše v těle trestem, za viny spáchané uloženým, nýbrž přirozeným požadavkem přirozenosti lidské, aniž podobá se člověk zvířeti tak, bychom říci mohli, že ve zvířeti bydlí duše lidská.

4. O bytnosti duše lidské, s tělem spojené.

Poznavše ze zkušenosti logickými úsudky, že bytují a v čem záležejí podstatné části člověka, tělo a duše, nyní zkoumejme jejich spojení. Jednajíce o těchto částech nemohli jsme se nezmiňovati o jejich spojení, poněvadž zkušenosti se naskytují spojeny; zmiňovati jsme se o něm mohli, poněvadž o něm svědectví dává zkušenost samozřejmá. Než jde nám o důkladné prozkoumání, abychom toto spojení poznali z bytnosti těla a duše. A tu návodu téhož užijeme, jako posud, vyjdouce ze zkušenosti zřejmé, ze které souditi budeme podle zákonů logických. Předmětem zkušenosti jest účinek; a proto budeme se tázati nejprve, co jest účinkem spojení těla s duší. V tomto

účinku jeví se jakost spojení; pročež souditi budeme, jaké jest spojení těla s duší. Jakost spojení tohoto má svou příčinou vztah, poměr duše k tělu; pročež třetí otázka zní: Na jakém poměru duše k tělu spočívá spojení těla s duší. Dále čím toto spojení se uskutečňuje, t. j, jaké jsou podmínky jeho? A konečně tyto podmínky probereme, kterak přispívají k tomu spojení.

Vyložíme spojení těla s duší podle filosofie křesťanské. Aby tento výklad více světla nabyl, vyšetřme, jak soudí o tom spojení filosofové protikřesťanští.

Descartes míní: Duše a tělo jsou dvě podstaty úplné; duše, jejíž bytnost záleží v myšlence, o sobě ostává, jako tělo, jehož bytnost záleží v rozlehlosti; oba podměty o sobě ostávají nemajíce nic společného, co by je spojovalo. Jejich obcování vespolné je založeno v Bohu, jenž chce, aby činy těla a činy duše se vespolek provázely. Cartesiovo mínění vyvinul Malebranche takto: Obcování mezi duší a tělem jest spíše zdánlivé než zkutečné; činitelé, jež pokládáme za příčiny účinkující, jsou spíše příčinami příležitostnými, jež determinují Boha, původce přírody, jedinou příčinu skutečnou, aby působil tak neb onak na odvetu za ten neb onen čin. Leibniz mínění Cartesiovo doplnil předurčenou harmonií mezi tělem a duší. Locke a jeho žáci viděli ve spojení duše a těla toliko reciprocitu činů, způsobenou fysickým vlivem duší na tělo a těla na duši.

Ve psychologii naší doby přijal starý empirismus nový tvar: Jsou děje psychické, jichž lze vystihnouti sebevědomím; jsou zjevy tělesné, předměty zevnějšího pozorování; není duše jako podstata, není tělo jako podstata. Toť ovoce positivismu a agnosticismu. Dříve totožnil empirismus děje psychické a výkony fysiologické; nyní tvrdí, že děje psychické a výkony fysiologické ubírají se každé cestou svou souběžně, a zove se psycho-fysický parallelismus, jenž přísně jest zastáván Wundtem, ale J. Sully-m spojen se Spinozovým monismem.

a) Co jest účinkem spojení těla s duší?

Jak víme ze zkušenosti samozřejmé, kterou máme o sobě, jest člověk z těla a duše sestávající:

1. jedna bytost skutečná, t. j. něco v sobě nerozděleného, něco kladného a bytnost svou vlastní, druhovou v sobě chovajícího, něco nejen v mysli, ale i mimo mysl, skutečně, o sobě bytujícího. Věcná jsoucnost a druhová bytnost této jedné bytosti, člověka, spočívají ve spojení těla s duší.

2. Jedna přirozenost. Neboť člověk prokazuje činnost a to rozmanitou souvislou, v jednom celku souladném spojenou; musí tedy také její základ býti jeden. Avšak základ činnosti se nazývá přirozenost. Tedy přirozenost člověka jest jedna. Avšak přirozenost neliší se věcně od bytnosti. Tedy přirozenosť člověka jest zároveň jeho bytnost.

A že všecky činnosti lidské v jednom celku spojeny jsou, byť i jedna měla svůj základ v duši lidské, pokud jest povahy duchové, druhé pak v téže sice duši, ale pokud je spojena s tělem a s ním tvoří jednu jednotnou příčinu účinkující, víme ze zkušenosti. Později to vše ještě jasněji vysvitne.

3. Jedna podstata úplná, t. j. o sobě ostávající. Neboť tělo a duše jsou dvě části člověka podstatné, dvě podstaty o sobě neúplné, z nichž jedna k druhé se odnáší; jsou-li spojeny, vzniká jedna podstata přirozeně složená, ve příčině druhu úplná, která sama sebe má v držení a sama sebe s ničím nesdílí, která jest základem veškerého života lidského, podmětem všech případků a zjevů, k životu lidskému se vztahujících, t. j. podstata o sobě ostávající. Tato jedna podstata úplná je totožná s onou bytností jednou, s onou přirozeností jednou.

4. Jedna osoba t. j. podstata o sobě ostávající a rozumná. Neboť člověk z těla a duše sestávající jest právě takovou podstatou. Neříkáme pouze o duši, že myslí, nýbrž o celém člověku, ač jediná duše, na ústrojí tělovém subjektivně nezávisíc, prokazuje činnost pomyslnou, a to z té příčiny, poněvadž činnost pomyslná předpokládá činnost smyslnou, od duše s tělem spojené působenou a jí vtomně přináležející a poněvadž obě činnosti úzce souvisí.

Důkazy spojení těla s duší, v těchto 4 bodech naznačeného, jsou tři:

1. První důkaz jest vzat ze sebevědomí, jež o tom svědčí, že každý člověk jedinečný, jenž k sobě své myšlenky a úmysly vztahuje, pokládá sám sebe týmže, jenž k sobě své zjevy vegetativné a smyslné vztahuje. Toto svědectví se jeví v řeči; neboť všichni říkáme: Člověk jedinečný, jenž má tělo, jenž dýchá, se živí, místně se pohybuje a okem vidí, myslí a chce, a také o tom ví.

2. Druhý důkaz jest vzat ze stálé souvislosti všech zjevů činnosti lidské. Činnosti nejrůznější, jež se dějí ve člověku, jsou mezi sebou vzájemně závislé a souvislé pravidelně a stále; jejich celek souladný vrcholí v nadsmyslném životě rozumu a svobodné vůle. Tento pořádek vyžaduje stálou příčinu, vniternou, kterou nejbližší jest člo-

věk sám, z těla a duše sestávající, jedna bytost, jedna přirozenost, jedna podstata úplná, jedna osoba.

3. Třetím důkazem jest důsledek, ze spojení v oněch 4 bodech naznačeného vyplývající, jenž záleží v tom, že řádně celému člověku, celému jeho životu rozumíme a že v tomto porozumění se shodují všichni lidé, kdežto jiné názory o tom spojení jsou odporny rozumu a obecnému názoru, jsou pro život praktický neplodny a nejsou pravítkem ani těch, kteří je zastávají.

S jediností podstaty, kterou jest člověk, souvisí jedinost duše.

Plato, jak se zdá, přivlastňuje člověku tři duše. Někteří fysiologové a psychologové nového věku přivlastňují dvě duše: podle duo-dynamismu duši duchovou pro život nadsmyslný a život smyslný, a prvoť vegetativnou pro život vegetativný.

Tyto názory odporují pravdě. Neboť se nesrovnávají s vniternou souvislostí života vegetativného, smyslného a nadsmyslného. Kromě toho jest zbytečno klásti více duší než jednu, jelikož prvoť vyššího řádu může míti a převyšovati dokonalost a životní energii principu řádu nižšího. Posléze sebevědomí svědčí pouze o jedné duši.

Že jest duše jediná, pokud jest podstatnou formou těla lidského, vysvitne ze stati o této formě.

b) Jaké jest spojení těla s duší?

Plato pokládá spojení těla s duší za případné; duše prý pohybuje a tělo jest pohybováno, duše užívá prý těla jako nástroje. Podobně Plotinus. Jejich učení souvisí s praeexistencí duší, o které bude později řeč. Když protestantství náboženské zamítlo filosofii aristotelicko-thomistickou, které užívali theologové katoličtí proti protestantům: obnovili mnozí filosofové, také katoličti, o spojení těla s duší mínění Platonovo a Plotinovo. Mezi nimi rozumuje Cartesius takto: Bytnosť duše záleží v myšlence, kteréžto jméno znamená u něho čin pomyslného poznání a chtění, čin fantasie a smyslu; z čehož nutno souditi, že člověk jest duše, že tedy jest duše podstata úplná a tělo že k ní přistupuje pouze případně. Toto mínění zplodilo po Cartesiovi occasionalism, soulad předurčený a účin fysický, o kterých později. Filosofie nové doby protikřesťanská, hlavně Cartesiem založená, bloudíc o bytnosti těla a duše, bloudí také o bytnosti celého člověka; tedy o spojení těla s duší nás nemůže poučiti. Tak hledá Kant, domnívaje se, že přirozenost duše a těla jest nám naprosto

neznámou, celou podstatu člověka v jediném sebevědomí; nemůže nám tedy ani říci, že člověk sestává z těla a duše, ani jaké jest spojení těla s duší.

Avšak filosofie křesťanská následujíc Aristotela tvrdí, že spojení těla s duší jest

1. podstatné. Tato pravda vyplývá z předešlého odstavce, ve kterém jest dokazáno, že člověk, sestávající z těla a duše, jest jedna bytost skutečná, jedna přirozenost, jedna podstata ve příčině druhu úplná, jedna osoba.

Není tedy spojení to případné ani morálně ani fysicky, jaké jest mezi manželi, mezi koni jeden vůz táhnoucími, mezi lodníkem a lodí, mezi kameny jednu zeď tvořícími, mezi vzduchem a póry tělesa.

2. Bezprostředné. Neboť co třetího by spojení to způsobilo, nesmělo by býti ani hmotným ani duchovým; avšak jisto jest, že každá bytost, která o sobě, mimo mysl bytuje, jest buď hmotná, buď duchová. A přece jediná bytost skutečná, ne pouze v mysli bytující, by mohla tělo skutečné spojiti s duší skutečnou. Pročež odmítneme třetí bytost prostřední, za kterou pokládají Platonikové světlo, ducha tělesného, jakési nezrušitelné tělo, Duns Skotus formu tělesnosti, Baco duši tělesnou, Fichte jemné tělo aetherické.

Že spojení jest bezprostředné, dokázati lze po druhé takto: Duše rozumná setkává se s tělem v životě rostlinném a živočišném, poněvadž tělo skrze duši žije a duše skrze tělo, či spíše s tělem pociťuje; život však není mimo podstatnou bytnost oživeného těla a oživující duše. Je tedy třetí bytost prostředkující úplně zbytečnou.

Po třetí předpokládá spojení zprostředkované, že před spojením samy o sobě bytují bytosti, jež mají skrze třetí jinou býti spojeny; pročež dokonalost, která takovým spojením vzniká, není podstatná, nýbrž jediné případná. Spojením těla s duší vzniká však dokonalost podstatná, jak jsme dokázali. Tedy spojení není žádnou bytostí třetí zprostředkováno.

c) Na jakém poměru duše k tělu spočívá jejich spojení?

Má-li býti účinkem spojení těla s duší jedna bytost skutečná, jedna přirozenost, jedna podstata ve příčině druhu úplná, jedna osoba, má-li býti spojení těla s duší podstatné a bezprostředné: tázati se jest, čím musí býti duše tělu a tělo duši. Poměr je sice přirozený, poněvadž jej žádá přirozenost lidská; než přírodní, fysický není, jaký se vyskytuje mezi tělesy, poněvadž duše tělesem není.

Nelze tedy spojení těla s duší vysvětliti ani proměnou jedné části v druhou, jakou se mění pokrm v tělo, ani mechanickým smísením anebo chemickým sloučením, jakým sůl a voda dávají vodu slanou, kyslík a vodík vodu, ani složením částí celistvých a utvořením celku, jakým trup a končetiny tvoří tělo. Poměr může býti jediné nadpřírodní, metafysický, jaký shledáváme mezi látkou čili hmotou a údobou čili formou podstatnou. Látkou nazývá tělo a údobou podstatnou duši filosofie křesťanská, následujíc Aristotela. Dříve než tento názor dokážeme, vyměřiti a vysvětliti dlužno oba pojmy.

Hmota, materia, znamená obecně hmotu smyslům přístupnou, těleso, jež působí na naše ústroje smyslné, opatřené silami a vlastnostmi, ku kterým zvláště náleží rozlehlost. Ve filosofii křesťanské se zove toto těleso hmotou druhou, jež podmíněna jest dvěma podstatnými principy: hmotou prvou a formou podstatnou. Hmota prvá, jež není sice smyslům přístupna, ale musí býti rozumem stanovena jako věcný, podstatný podklad hmoty druhé, není podstatou úplnou, není opatřena ličností ani jakostmi; aby byla tělesem, podstatou úplnou, ličností a jakostmi opatřenou, musí býti spojena s druhým principem, principem taktéž podstatným, ji určujícím, informujícím, formou čili údobou podstatnou, která se pokládá za první kon čili první dokonalost. Hmota prvá jest vtomný princip tělesa určitelný, jenž se těší z věcnosti mohoucné nejsa bytcem o sobě ostávajícím a činným; forma podstatná jest vtomný princip tělesa určující, jenž věcnost mohoucnou činí skutečnou, skrze který jest těleso právě takovým, jakým jest, bytostí o sobě ostávající a činnou. Příčinnost hmoty prvé a formy podstatné záleží v tom, že se vespolek doplňují, k sobě vespolek se vztahují, bezprostředně se spojují jsouce obě soustavnými a podstatnými prvotěmi tělesa, hmoty druhé.

Obraťme tento názor o hmotě a formě ku spojení duše rozumné se hmotou těla lidského.

Mezi člověkem a nižšími složeninami podstatnými jest rozdíl podstatný: u člověka jest formou podstatnou duše duchová, forma, jež sama o sobě jest ostávající, kdežto podstatné formy nižší mohou jenom tehdy bytovati, jsou-li vniterně spojeny se hmotou, jejíž jsou formami. Jsoucnost přísluší nižším složeninám podstatným jenom jako složeninám, kdežto duše lidská jest podmětem své jsoucnosti před svým spojením s tělem, ne však dřevností časovou, nýbrž dřevností přirozenosti, prioritate naturae. Duše lidská udílí tělu bytnost těla, život vegetativný a činnost sensitivnou; to vše nevyčerpává jí aniž ji podrobuje

tělu, jež obohacuje, jako vyčerpává a podrobuje duši zvířecí. Zbývá jí bytnost a činnost, o které se nesdílí s tělem, které se objevují v rozumu a svobodné vůli, které jsou specifickým majetkem jejím, kterými jest povznesena nad tělo, ač v něm trvá, kterými ostává sama o sobě, kterými se těší z povahy duchové nejsouc toliko formou těla podstatnou. Duše lidská jsouc řádu vyššího, než duše zvířecí, jejíž jsoucnost, bytnost a činnost se vyčerpává v těle, jehož formou jest podstatnou, a jsouc povahy duchové, netoliko dokáže to, co dokáže duše zvířecí, přináležející k řádu nižšímu, ale také to, co jest jí vlastní jako lidské. Jako duše zvířecí jest principem netoliko těla a života vegetativného, ale také života smyslného, zvířeti jako zvířeti příslušného, tak jest opět duše lidská principem netoliko těla, života vegetativného a života smyslného, ale také života nadsmyslného, právě lidského.

Odtud vysvítá, že duše lidská s tělem se spojujíc ničeho, co jí samé jako lidské přináleží, nepozbývá. Ale netoliko nepozbývá, nýbrž také nabývá a sice normálných podmínek své jsoucnosti a činnosti: smyslných představ a smyslných tužeb, které nadsmyslným představám a nadsmyslným tužbám nutně předcházejí anebo je nutně provázejí a které nutně závisejí na těle. Proto jest spojení duše lidské s tělem přirozené.

Odtud však nenásleduje, že by stav odloučení duše lidské od těla byl stavem jsoucnosti protipřirozeným. Protipřirozeným by byl, kdyby do stavu odloučení přivedla duši lidskou zevnější příčina proti její přirozenosti. Avšak duše se odloučí od těla následkem desorganisace, která tělo stihne a je činí posléze neschopným k životu, a podržuje, jsouc povahy duchové svou subsistenci, kterou sama o sobě ostává. O možnosti, nutnosti a skutečnosti života posmrtného, o touze duše lidské po tělu a budoucím spojení duše lidské s tělem pojednáme později. Tolik jest jisto, že stav odloučení není protipřirozený, jest spíše kroměpřirozený.

Vyloživše smysl, ve kterém se zove duše lidská podstatnou formou těla lidského, smysl, nic odporného v sobě nechovávající a s duchovou povahou duše lidské svorně se snášející, dokážeme, že jest takovou, jakou se zove.

1. Duše rozumná jest podstata neúplná, která, vtomně sdílejíc bytnost svou, hmotu určuje k jistému druhu podstaty tělesné; avšak v tom záleží působení údoby podstatné. Tedy duše rozumná jest pravá, podstatná a bezprostřední údoba těla lidského.

První návěst úsudku tohoto jest pravdiva. Neboť duše rozumná jest část přirozenosti lidské, aniž může prokazovati všecky činnosti, jež na člověka připadají, není-li družkou těla; ba ani činnost pomyslná, která se děje duší samotnou bez těla, by nemohla nastati, kdyby jí nepředcházela a a neprovázela činnost smyslná, kterou duše prokazuje s tělem. Hmota sama sebou není uskutečněna, jest neurčita, jest určitelna; potřebuje tedy konu, t. j. něčeho, co by ji uskutečnilo a z mohoucnosti, neurčitosti a určitelnosti vyvedlo, co by ji učinilo nejen tělem živým, ale také tělem lidským, co by jí udělilo bytnosti patřičné. A to vše působí duše lidská.

Druhá návěst obsahujíc výměr údoby podstatné jest samozřejmá.

Úsudek tedy podává závěr pravdivý, vyplývající z logické údoby barbara.

2. Má-li něco býti podstatnou údobou něčeho druhého, musí ono býti vtomnou prvotí podstatné bytnosti tohoto, t. j. prvotí, skrze kterou toto tím jest, čím jest a čím se nazývá a musí ono s tímto se setkati v jedné bytnosti složené. Avšak oběma požadavkům se vyhovuje spojením těla s duší. Pročež jest duše rozumná podstatnou údobou těla, jež s ní jest spojena jako látka.

Namítá-li se, že duše rozumná, duše povahy duchové, nemůže sdíleti své bytnosti látce hmotné, tak aby s ní tvořila jednu bytnost, lze odpověděti takto: Bytnost lidské bytosti složené jest v těle jako v podmětu, který svou chápavostí vjímavou nedostihne obsahu plného a vznešeného, duši rozumné vlastního, a proto, ač hmota jest účastna bytnosti duše lidské, s kterou jest spojena, přece jí pojmouti nemůže. Tím, co koná duše rozumná sama, přesahuje ona působnost těla, s ní spojeného; odtud ještě nenásleduje, že by tělo se nemohlo spojiti s duší rozumnou, aby s ní se prokázati mohlo činným. V životě lidském máme dosti obdob: boháč se skloní k bídnému žebráku, aby ze svého mu dobrotivě pomohl; učenec a mudrc poučuje neučeného a nemoudrého, aby mu ze své učenosti a moudrosti udělil; člověk obcuje s tvory, rozumu nemajícími; Bůh jest přítomen tvorům, jež stvořil, zachovává a spravuje.

3. Prvoť, kterou něco působí, jest údobou jeho, poněvadž nic nepůsobí čili nekoná, leč pokud jest v konu; v konu však jest skrze údobu. Avšak člověk jeden a tentýž působí životem trojím, a sice bylinným, živočišným a pomyslným. Tedy duše rozumná, prvoť činnosti pomyslné, spojuje se s tělem, aby jako údoba byla soustavkem člověka.

4. Kdo nepovažuje duši za údobu podstatnou a tělo za látku prvou, nepochopí bytnosti člověka a jest nucen zapírati, že člověk, z těla a duše rozumné sestávající, jest jedna bytost, jedna přirozenost, jedna podstata, jedna osoba, a že spojení těla s duší jest podstatné a bezprostřední.

Než zda nestačí vytknouti poměr duše k tělu, řekneme-li, že jest duše podstatnou údobou a tělo látkou druhou? Kdyby tělo bylo látkou druhou, bylo by samo sebou podstatou úplnou a mělo by údobu podstatnou; pročež by duše se spojovala s tělem ne jako údoba podstatná, ale jako případná, z čehož by následovalo, že člověk, z těla a duše rozumné sestávající, není jedna bytost, jedna přirozenost, jedna podstata, jedna osoba, že spojení těla s duší není podstatné a bezprostřední. Proto vším právem učí sv. Tomáš Akv. podle Aristotela a bl. Alberta Velkého, že v každé bytosti, vzniklé spojením podstatným, jest tojiko jedna údoba podstatná, která sama sebou a bezprostředně se spojuje s látkou prvou, čirou mohoucností věcnou, která této mohoucnosti uděluje celou bytnost skutečnou jí náležející; z toho uzavírá, že ve člověku každém jednotlivém není jiné údoby podstatné kromě duše rozumné, skrze kterou člověk jest bytostí, podstatou, tělesem, živokem, živočichem a člověkem.

Všeliké názory, tomuto protivné, jež pronesli Stoikové, Avicenna, Jindřich z Gentu, Duns Skotus a Cartesiovci, lze vyvrátiti, uvedeme-li, co z nich skutečně následuje, že člověk, z těla a duše rozumné sestávající, není jedna bytost atd., že spojení není podstatné a bezprostřední. Také námitky lze podobně vyvrátiti.

Podstatná forma těla lidského jest jenom jedna, jediná. Duns Skotus sice připouští, že duše rozumná jest podstatnou formou těla lidského, ale tvrdí, že hmota dříve, než jest informována, súdobněna duší rozumnou, má formu tělesnosti, kterou jest prý nutno přijati, chceme-li vysvětliti, kterak může býti tělo lidské před a po smrti tímže tělem.

Než důvod Skotův není pravdiv. Mrtvola není jedním tělem, není tím tělem, s kterým byla duše spojena. Projevuje sice po jistou dobu jakousi analogii s tělem, s kterým byla duše spojena; než tato analogie nedovoluje, abychom tělu přisoudili jednu určitou formu tělesnosti. V mrtvole se nejeví celek solidárních funkcí, jenž by je všecky obracel k jednomu společnému výsledku; v mrtvole se nevyskytuje to, co se vyskytuje v těle živém a z čeho soudíme na podstatnou jednotu člověka, z těla a duše složeného. Mrtvola jest hromada těles, více nebo méně složených,

rozkladu podléhajících; jejich jednota jest zdánlivá. Rozklad těla lidského úplný neděje se ihned po smrti, kterou se oddělí duše rozumná od těla, a která není ihned provázena úplným a bezprostředným rozkladem těla v původní prvky. Hmoty bílkovité, vytažené z organismu hned po smrti, jeví se při analysi lučebné velmi složitými; život se shledává v jistých prvcích ústrojných a jeví se i vzrůstem jistých tkaniv. Jsou tedy ještě v mrtvole, ovšem na krátko a po různu, složeniny s jistou jednotou; musí tedy býti v ní formy, podmínky složitosti prvků a zjevů životních. Tyto však, jednoty částečné a miznoucí, jednoty povšechné a celkové postrádající, nebrání tvrditi, že tělo pozbylo jednoty celkové a přestalo vyžadovati principu jednoty, jakým pokládá Skotus formu tělesnosti, formu mrtvolní. Brzy vsak po smrti provozují své dílo působitelé rozkladu, jejichžto činnost, nejsouc mírněna nebo neškodnou činěna činností duševní, ničí rovnováhu částí ústrojných, urychluje úplný rozklad a je provázena úplnou proměnou živé hmoty v její původní prvky.

Kromě toho názor Skotův odporuje podstatné jednotě, ve které jest spojena duše s tělem, jsouc jeho podstatnou formou, kterou Skotus uznává.

d) Za jakých podmínek se spojuje duše s tělem?

Má-li tvořiti člověk, z duše a těla sestávající, jednu bytost, jednu přirozenost, jednu podstatu ve příčině druhu úplnou a jednu osobu, musí duše bydleti v těle a zároveň musí duše a tělo vespolek na sebe účinkovati podstatnou závislostí vzájemnou. Tyto dvě podmínky uznati musí rozum nezbytnými. Oběma však podmínkám jenom tehdy vyhověno býti může, je-li, jak tvrdí a dokazuje filosofie křesťanská, duše údobou podstatnou a tělo látkou prvou.

Pročež odpůrcové filosofie křesťanské, nesdílejíce s ní onen názor o duši a těle, o těchto podmínkách nesprávně smýšlejí.

Že duše toliko bydlí v těle, aniž obě části člověka na sebe vespolek působí, vykládají Malebranche, Leibnitz, Herbart Lotze. Malebranche, oddán jsa soustavě occasionalistické, se domnívá, že tělo působí samostatně jakož i duše, anebo spíše Bůh v těle a duši, takže stavy těla nebo duše jsou toliko příležitostí (occasio), za které vznikají stavy duše neb těla; tak prý odpovídají vždy stavy duševní tělesným a tělesné duševním; tím prý se stává, jako by jedny stavy závisely na druhých. Podle Leibnitze

spočívá shoda mezi stavy duševními a tělesnými na souladu (harmonii) od Boha od věčnosti předzřízeném (praestabilita). Celý svět prý sestává z monad, jednoduchých a neprostorných podstat, jež na sebe vespolek působiti nemohou, jež opatřeny jsou mohutností představovací a snaživou, ano touto mohutností samou jsou, jedny v míře větší, druhé v menší; činnost jedné monady není prý závislou na činnosti druhé, ale má dostatečný důvod v předcházející činnosti téže monady; srovnalost pak činností monad zakládá se v Bohu, jenž soulad předzřídil a v monadách, z nichž každá, jsouc mikrokosmem, celý svět, makrokosmus, svým způsobem zvláštním v sobě představuje. — Podle Herbarta náleží duši toliko čilost duchová, která se jeví tím, že duše se zachovává proti m o ž n é m u rušení tělových bytců (das Reale, bytec); život náleží tělu. Aby duše bydlela v těle, k tomu pouze slouží jako prostředek nervstvo, jež pouze k tomu je určeno, aby duši sloužilo, aniž přispívá k bylinným činnostem tělovým. Kdežto tělo pro sebe žije jako bylina, jest duše nervstvem vštěpena do těla a s nervstvem má se k tělu jako cizopasník, jsouc tělu spíše ke škodě než k prospěchu. — Lotze occasionalisticky vykládá poměr těla k duši. Tělo a duše samostatně činnými se prokazují, ale tak, že děje duševní souběžny jsou k dějům tělovým a jedny poskytují příležitost druhým, jak se to děje v přírodě, kde panuje čirý mechanismus.

Že duše a tělo pouze fysicky účinkují, vzájemně a podstatně na sobě nezávisíce, učí Plato, Euler, Storchenau, Rosmini. Podle Platona jest duše příčinou těla hýbací; duše je spojena s tělem, jako věc hýbací s věcí hýbanou, jako lodník s lodí, jako vozka s vozem; tělo jest nástrojem, jehož duše užívá, chtíc býti činnou na venek. — Euler spojení těla s duší vykládá účinem fysickým, kterým vespolně na sebe působí; působením těla na duši vznikají duševní stavy, působením duše na tělo tělové stavy. — Storchenau ve vjemu smyslovém, jenž nic jiného není než působení nervu podrážděného na duši a reakce psychická, nalézá nejpřiměřenější výraz spojení těla s duší; tělo prý účinkuje na duši ideami hmotnými, duše pak na tělo mohutností hýbací a živočišnými duchy. — Rosmini považuje pocit za základ spojení duše živočišné s tělem a vtomné uznamenání pocitu za základ spojení duše rozumné s tělem.

Obě tato mínění odpůrců podstatné údoby a prvé látky jsou mylná. Neboť 1. z nich nevyplývá podstatná jednota přirozenosti lidské. A kdyby vyplývala, musil by také Bůh s věcmi stvořenými, koňové s vozem, voda s houbou

tvořiti jednu bytost a jednu přirozenost. Ba i 2. ničí podstatnou jednotu přirozenosti lidské; podle nich jsou tělo a duše podstatami úplnými a spojení jejich jest případné, jakož i nepřirozené a násilné. 3. Ničí vzájemnost mezi duší a tělem. Neboť jestliže pouze bydlí duše v těle, kterak může s tělem něčeho sdíleti? Pakliže duše a tělo fysicky účinkují, vzájemně a podstatně na sobě nezávisíce, kterak může přirozeně působiti pouhý duch lidský na tělo a tělo na pouhého ducha?

Ale nejen důsledky dokazují, že obě ona mínění jsou nepravdiva, nýbrž také ona sama o sobě pravdě se příčí. Occasionalismu Malebranche-ovu odporuje zkušenost, ze které víme neklamně a jistě, že my jsme činni, i když myslíme, i když údy pohybujeme, že poměrem příčinným mají se k sobě dojem fysický a představa smyslná, představa smyslná a myšlenka, vůle a pohyb. — O Leibnitzovi sluší podotknouti vůbec, že jeho monadologie celá jest nepravdiva, zvláště pak že není dostatečným důvodem následující činnosti jedné každé monady její činnost předcházející, a že duše prokazuje nejen činnost vnitřní, ale i zevnější, která se od vnitřní liší. — Herbarta vyvrací zkušenost, kterou jsme si vědomi, že představa není zachováním duše, tím méně toliko možným, vznikajícím z rušení, jež od bytců tělových pocházeti toliko může, že představa jest závislá na zevnějším dojmu, jako na příčině, i svou jsoucností i svou jakostí, že duše s nervstvem nemá se k tělu jako cizopasník; aniž jest pravda, že nervstvo k tomu pouze slouží jako prostředek, aby duše bydlela v těle. — Lotze-ovi odporujeme tvrdíce, že nepanuje v přírodě neústrojné pouze mechanismus, ale také teleologismus, že úkazy životní nelze vysvětliti tak, jako úkazy přírody neústrojné, že souběžnost mezi ději duševními a tělovými není založena pouze na mechanismu, ale také na teleologismu, že occasionalismus Lotze-ův mnohem jest záhadnější a nepochopitelnější než occasionalismus Malebranche-ův a harmonie Leibnitzova. — Proti Platonovi lze namítnouti, že duše pohybujíc údy tělovými, sebe pohybuje v údech, že smyslně vnímajíc spíše trpnou a pohnutou se jeví, že pociťujíc tělem nehýbe, poněvadž pocit jest vniterným činem duše, s ústrojím spojené; posléze že je sice duše hýbatelem těla, že však tento poměr k tělu není jediný ani prvotní. — Proti Eulerovi a jiným zastancům vlivu čili účinu fysického lze tvrditi, že příčinný svazek mezi duševními a tělovými stavy jest nemožný, není-li mezi tělem a duší vzájemná a podstatná závislost. — Storchenau-ovi nepřisvědčíme, poněvadž při pocitu nejsou obě části člo-

věka činny, každá pro sebe samostatně, nýbrž obě, v jednoho činitele spojeny, poněvadž předmět zevnější působí na ústroj, duší oživený a s duší úzce souvislý, poněvadž dojmem zevnějším je spolu s tělem dojata duše; ani ideám hmotným a duchům živočišným, jež klade Storchenau, nelze přisvědčiti. — Rosmini konečně pravdy nemá, poněvadž nám sice pocit zprávu dává o spojení těla s duší, ale je neuskutečňuje.

e) Kterak bydlí duše v těle?

Mnozí filosofové řečtí se domnívali, že duše lidská sídlí v hlavě, mozku, prsou, srdci, krvi. Mnozí psychologové nového věku jednu část mozku považují sídlem duše: šišimku, trám, přehrádku, třetí dutinu, hrbol proužkovaný, malý mozek, míchu prodlouženou atd. Není skoro části mozkové, aby se nedomnívali, že tam sídlí duše, jako neprostorný bod.

Minouce mínění filosofů řeckých dokážeme, že duše bydleti nemůže toliko v mozku.

Neboť 1. je-li pravda, že bydlí toliko v mozku, není údobou těla, nýbrž příčinou jeho hýbající, jež tělem vládne, jako lodník lodí. Avšak slyšeli jsme, že není takovou příčinou, ale že jest údobou těla. 2. Sebevědomí nám praví, že v každé části těla jest život; avšak prvotí života jest duše. Proto musí býti duše v celém těle. 3. Kdo mozek nazývá jediným sídlem duše, nemůže netvrditi, že duše zaujímá buď nějakou část mozku, v prostoru rozloženou, anebo mathematický bod. Avšak zaujímá-li duše nějakou část mozku, v prostoru rozloženou, proč by nemohla zaujímati celý prostor mozku, ano i celý prostor těla, vyžadují-li nutné důvody tak tvrditi? A o bodu mathematickém jest nám říci, že jest imaginární; kterak může sídleti duše, která není imaginární, v bodě imaginárním?

Je tedy duše v celém těle, jehož celého jest údobou.

Avšak duše jest podstatou jednoduchou a údobou celého těla podstatnou; tedy bydlí celá svou podstatou v celém těle, celá svou podstatou v každé jeho části živé. Ale není ve všech částech celou působností svou; rozličné má zajisté duše mohutnosti, kterým odpovídají rozličné části těla.

Ovšem nelze zapříti, že v mozku, sousředním a nejdůležitějším ústroji činnosti živočišné, a v srdci, soustředním a nejdůležitějším ústroji činnosti rostlinné, duše sídlí a působí způsobem obzvláštním. Což neodporuje jednoduchosti údoby, prvotě rozmanitých mohutností, jež činnými se prokazují ve více ústrojích a z nichž každá užívá ústrojů působností větší nebo menší podle důležitosti ústrojů.

f) Kterak tělo a duše účinkují, vzájemně a podstatně na sobě závisíce?

Že tělo a duše účinkují, vzájemně a podstatně na sobě závisíce, vysvítá z důkazu, kterým jsme vyvrátili odpůrce. Přímo nelze to dokázati, aniž jest potřebí, poněvadž je to pravda samozřejmá a posteriori, ze sebevědomí. Jde tu pouze o povahu toho účinkování.

Bylo dokázáno, že výsledkem spojení těla s duší jest jedna bytost, jedna přirozenost, jedna podstata ve příčině druhu úplná, jedna osoba, že toto spojení jest podstatné a bezprostřední. Dále jest známo, že veškeren život lidský pochází od duše, v jejíž bytnosti má svůj základ a jež jest údobou těla podstatnou. Z toho následuje:

1. Duše na tělo působí vpravdě, fysicky a sama sebou jako údoba podstatná, udílejíc jemu jako látce prvé vpravdě, fysicky a sama sebou bytnost lidskou.

2. Ale i tělo na duši působí, doplňujíc přirozenost lidskou ve příčině druhu. Máme tu vzájemnou a podstatnou závislost mezi tělem a duší.

3. Činnost lidská řídí se bytností lidskou, která sestává z těla i duše, podstatně spojených a jednu přirozenost, základ činnosti, tvořících; proto se neprokazuje bez účinkování vzájemného. Což platí nejprve o činech rostlinných a živočišných, jež obojí původem vzdálenějším mají duši, původem však bližším duši, s tělem spojenou. Avšak táž duše, pokud jest na hmotě nezávislá, pokud jest povahy duchové, základem jest činnosti nadsmyslné; mohou tedy mohutnosti jednak bylinné a živočišné, jednak nadsmyslné, jsouce založeny v téže duši, vespolek na sebe účinkovati.

4. Poněvadž tělo ne od sebe, ale od duše, své údoby podstatné, má jak bytnost, tak činnost, jest sice účinkování těla na duši fysické, ale zprostředkováno duší, takže vlastně duše sama na sebe účinkuje, když tělo na ni účinkuje.

g) Důsledky, vedené z podstatné jednoty člověka.

1. Podstatná jednota člověka jest posledním důvodem, na kterém spočívá theorie o vlastním předmětu lidské inteligence čili nadsmyslného poznání, pomyslu. Člověk, v němž tělo a duše spojeny jsou jednotou podstatnou, má předmětem poznání své přirozenosti přiměřeným to, co jest duchového ve hmotě, pomyslného ve smyslném, to, co jest

pomyslným důvodem bytostí tělesných. Tato věda odpovídá obecné zásadě: Způsob činnosti se řídí způsobem bytnosti.

2. Z podstatné jednoty vysvítá, proč a kterak spojení rozumné duše s tělem jest přirozené a odkud pochází instinktivná hrůza, kterou nám působí oddělení duše od těla, smrt.

3. Člověk jest osoba, t. j. jedna podstata úplná, o sobě ostávající, jedinečná, rozumné přirozenosti. Osobnost, kterou označuje člověk zájménem já, úsobím, jest na podstatné jednotě založena. Rozdíl mezi osobou a přirozeností záleží v tom, že ona znamená první podmět, který působí, tato spíše to, skrze co osoba působí; jinak jest osoba přirozenost sama. Osobnost má vstupuje na mé vědomí, ne bezprostředně, ale prostředkem mých činů, o kterých nabývám vědomí zpětnou činností a rozumovou úvahou. Než oba tito činitelé jsou měnitelni; proto jest měnitelným pocit osobnosti, kdežto osobnost sama trvá táž u téhož člověka v různých dobách a okolnostech, jelikož přirozenost sama trvá táž v podstatné jednotě při změně případků. Změnou osobnosti bývají provázeny některé choroby duševní.

5. Co jest člověk?

Znajíce jsoucnost a bytnost těla i duše, ze kterých člověk sestává, jakož i způsob, jakým tělo s duší spojeno jest, můžeme člověka věcně vyměřiti a jej nazvati: živočichem rozumným. Tak jej nazývá filosofie křesťanská již od sv. Augustina. Živočichem býti jest člověku společno se zvířetem, jest nejbližším rodem, znakem určitelným, látkou výměru; rozumným býti jest rozdílem druhovým, znakem určujícím, údobou výměru.

Tento výměr metafysický jest pravdiv, poněvadž naznačuje části, ze kterých člověk sestává, způsob, jakým tyto části spojeny jsou, druhový a soustavný znak člověka, rozdíl mezi zvířaty a pouhými duchy, dva znaky, ze kterých vyplývají všecky ostatní vlastnosti lidské.

ČÁST TŘETÍ.

O činnosti duše lidské.

Z bytnosti lidské vychází činnost lidská. Poměr mezi oběma jest vzájemný; neboť bytnost jest základem činnosti a nazývá se v té příčině přirozeností, kdežto činnost k tomu přispívá, aby bytnost dosáhla posledního cíle, sobě vytknutého, t. j. aby nabyla dokonalosti cílové. Na počátku své jsoucnosti má člověk bytnost úplnou; bytnost dokonalou má sobě zjednati svou činností, která jest mezi počátkem a ukončením jsoucnosti pozemské.

Jako bytnost lidská, tak i činnost lidská jest předmětem psychologie, ale ne veškerá, nýbrž jenom základní, na které veškerá činnost odvozená spočívá; činnost odvozenou vykládají jiné vědy, ku př. paedagogika, aesthetika. Základní činnosti lidské, anebo základní činnosti duše lidské, poněvadž duše lidská jest poslední prvotí všeliké činnosti lidské, jsou, jak víme z obecné zkušenosti: rostlinná, živočišná a právě lidská, t. j. taková, která člověku jako člověku přísluší, anebo jmenujeme-li jednotlivé, rostlinná trojí, smyslně a nadsmyslně poznávací, smyslně a nadsmyslně snažívá, pohybná. Uloženo tedy jest psychologovi po prvé odvoditi tyto činnosti z bytnosti a vylíčiti jejich postup. Jestliže jsme dříve z činnosti soudili na bytnost a hodláme-li nyní z bytnosti souditi na činnost, nedopouštíme se kruhu chybného, v logice zapovězeného; neboť dříve jsme vyšli od zkušenosti, která nám podává o činnosti svědectví zevně zřejmé, jistotné a důkazu nepotřebné, a dospěli jsme k bytnosti, tedy a posteriori ad prius, kdežto nyní ze základu porozuměti chceme činnosti vycházejíce od bytnosti již dokázané a spějíce k účinku, činnosti, tedy a priori ad posterius, tak aby co ze zkušenosti jest zevně zřejmým, stalo se vniterně zřejmým, abychom tedy činnost odvozujíce z bytnosti dokázali její zřejmost vniternou a spolu z methody apriorické se přesvědčili o pravdivosti methody dřívější, aposteriorické.

Po druhé, poněvadž vycházejí všecky činnosti od jedné a téže prvotě základní, duše, působí jedna činnost na druhou; pročež jest potřebí v psychologii prozkoumati tuto vzájemnost. Nemožno sice jednati o jedné činnosti tak, aby se nepřihlíželo k činnosti druhé nebo třetí; avšak

až prozkoumáme jednotlivé, znajíce jejich střed a kořen společný, budeme moci důkladně pozorovati jejich vzájemnost a tak vysvětliti mnohé zjevy života lidského.

Po třetí doznávají činnosti modifikací pravidelných a nepravidelných; tedy po všeobecných zjevech činností následují v psychologii jejich modifikace.

Po čtvrté vznikají činnostmi v duši stavy, habitus, jež pojmenovati lze držebnostmi; tyto ukončí psychologické pojednání o činnosti.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

O jednotlivých činnostech lidských.

Činnosti lidské vycházejí od duše skrze mohutnosti, jimž přísluší úloha zprostředkovací. Pročež nutno jest promluviti o mohutnostech duše lidské, a sice nejprve vůbec a potom o jednotlivých, jež budeme zkoumati, abychom poznali, kterak se uskutečňují a činnostem vzniku dávají. Tak činnosti lidské poznáme ze základu nejbližšího a vzdáleného.

O mohutnostech duše lidské vůbec.

A. Co jest mohutnost duše lidské?

Mohutnost duše lidské jest mohoucnost věcná, ne logická; jest bytnosti případné, nikoli podstatné; jest povahy jakostné, nikoli ličné; jest nejbližší čili bezprostřední prvoť činnosti lidské, kdežto vzdálenou a prostřední prvotí jest podstata duše lidské, ke které mohutnost lne jako případek, od které vychází a od které se liší věcně; odnáší se nejen k činnosti, jejíž prvotí jest, ale i k předmětu, kterým se obírá, takže předmět jest jejím cílem zevnějším, činnost vniterným.

B. Zdali mohutnosti duše lidské jsou skutečny?

Jsou skutečny. Neboť umělec těší se z umění svého, i když ho neužívá; nepozbývá ho, když přestává ho užívati; aniž ho nabývá opět, když počíná ho užívati. Podobně souditi lze o zraku, sluchu, rozumu, vůli a pohyblivosti; kdo nevidí, neslyší, nemyslí, nechce, údem nepohybuje, ten může viděti, slyšeti, mysliti, chtíti, údem pohybovati; kdo vidí, slyší, myslí, chce, údem pohybuje, ten může neviděti, neslyšeti, nemysliti, nechtíti, nepohybovati údem. Což patrně svědčí o mohutnosti, která jest mezi viděním a neviděním atd., která trvá, byť i člověk neviděl atd.

2. Duši lidské přísluší mohutnost jako případek, od podstaty duše věcně rozdílný, a to více mohutností. Neboť duše prokazuje činnosti druhově rozdílné: myslí, chce, oživuje tělo, zrakem barvy znamená, sluchem zvuky atd.; to vše nečiní rázem, nečiní v téže době, nečiní vždy, nečiní ustavičně. Činnost tedy její mnohonásobná není její podstatou, ale odpodstaty se liší věcně. Kde však jest taková činnost, tam předpokládati dlužno schopnost, t. j. mohutnost, od činnosti a podmětu činnosti věcně se lišící; taktéž z činností druhově rozdílných souditi musíme na schopnosti druhově rozdílné. Kdo duši lidské upírá takových mohutností, musí je totožniti s podstatou duše lidské, musí ze člověka, bytosti podmíněné, učiniti bytost naprostou, nepodmíněnou, Boha, musí také zavrhnouti věcný rozdíl mezi člověkem a Bohem. V Bohu jediném není případků, od podstaty věcně rozdílného.

3. Mohutnosti mezi sebou, jakož i od duše se různí věcně. Neboť mohutnosti, kterými duše prokazuje činnost rozmanitou, mají se k duši podobně, jako nástroje k umělci, jako ústroje k tělu. Nástroje však a ústroje, které slouží k činnostem věcně mezi sebou rozdílným, věcně mezi sebou se různí, a proto i od podmětu, který jich užívá anebo jimi opatřen jest. Dále jedna mohutnost může se vyvinovati a uskutečňovati bez druhé, ku př. rostlinná bez rozumové; jedna se přílišně pěstuje, druhá slábne, ku př. nezřízená snaživost smyslná a svobodná vůle; jedna podporuje druhou, ku př. smysl patřičně vyvinutý a rozum; jedna mohutnost, rostlinná, jest nám společna s rostlinami, druhá, živočišná, se zvířaty, třetí, pomyslná, spojuje nás s pouhými duchy, takže jsme mezi podstatami tělesnými a duchovými ve středu. Jsou-li však mohutnosti mezi sedou věcně rozdílny, musí se také věcně různiti od duše, která jim slouží za podklad, která je v sobě spojuje v jeden celek souladný, která jimi vládne.

4. Námitky, proti mohutnostem duše lidské činěné, postrádají váhy, jak se brzy přesvědčíme.

C. Jakého mínění jsou odpůrcové o mohutnostech duševních?

O mohutnostech duše lidské dočítáme se v dějinách filosofie dvou náhledů protivných, jež jsou výstředny a proto nepravdivy, kdežto pravda drží místo střední. Nominalista Vilém z Okkamu tvrdí: Síly duševní jsou pouhými jmeny, jimiž se označují různé činnosti duše; neliší se ani od duševní podstaty ani mezi sebou, ani věcně ani formálně; duše nepůsobí silami, od její podstaty rozdílnými, nýbrž bezprostředně sama sebou. Duns Scotus, přílišný

realista či formalista, považuje rozdíl mezi duší a jejími silami, jakož i mezi jednotlivými silami za formálný; k duši, která v sobě více mohutností spojuje, mají se tyto podobně, jako bytost k jednotě, pravdě, dobru, takže vpravdě mohutnosti duševní jsou duší samou, která jest pouze jejich jednotou. Kartesiovci lnou v této příčině k nominalismu. Jako Vilém z Okkamu a Duns Scotus, stojí proti sobě Herbart a Beneke. Herbart se domnívá, že nemá duše žádných mohutností, kterými by něco přijímala nebo působila; mohutnosti jsou prý pouze logickými názvy druhovými a slouží k roztřídění úkazů psychických. Beneke opět tvrdí, že jsou mohutnosti součástkami duše, z nichž že duše se skládá, duše pak že jest souborem mohutností vespolek spojených, jež tvoří její podstatu. Beneke vyšel od Herbarta a dospěl výsledku opáčného, takže výstřednost Herbartova se stýká s výstředností Beneke-ovou; u Herbarta jest právě tolik sil, co představ, kdežto Beneke mluví o nepřehledném množství pramohutností, neustále se vynořujících. Střední cestou se ubírá filosofie aristotelicko-thomistická, která mohutnosti duševní vyměřuje, jejich jsoucnost dokazuje a rozdíl věcný mezi nimi a duší stanoví, jak spisovatel této psychologie v této stati pokusil se učiniti. Toto mínění střední zastávají: Aristoteles, Dionysius Areopagitou zvaný, sv. Augustin, sv. Řehoř Nazianský, sv. Jan Damascenský, sv. Anselm, sv. Bonaventura, bl. Albert Velký, obzvláště sv. Tomáš Akv.; jich následují Toletus, Suaresius, Vasquesius, Cosmus Alamannus, Silvester Maurus a jiní; za našich dob všichni obhájcové filosofie křesťanské shledávají toto mínění střední pravdivým: ku př. Kleutgen, Zigliara, Sanseverino, Egger, Liberatore, Michaele de Maria, Stöckl, Gutberlet, Gonsalez, Harper, Lahousse.

Proti tomuto mínění střednímu namítá Herbartovec Volkmann toto:

1. Kdo mluví o mohutnosti, míní něco více než pouhou možnost, poněvadž něco bytného klade do věci, která jest jejím podmětem; neboť mohutnost považuje za základ činnosti, který v té věci jest. Pouhou možností mohutnost není, neboť pouhá možnost nic nepůsobí. 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? Nevíme. Co však neznáme, kterak můžeme klásti?

Filosofie křesťanská odpovídá: Duše jest bytost podmíněná a jako podmíněná jest podle své přirozenosti úplná sice, avšak mohutností potřebující, aby cíle sobě

vytčeného dosáhla sebe vyvinujíc, svou bytnost vlastní prokazujíc, sebe vzdělávajíc a zdokonalujíc. K úplnosti, počáteční dokonalosti, přistoupiti má dokonalost cílová; k tomu slouží mohutnosti. Duši přísluší bytnost podstatná, mohutnostem však, klidným jakostem duše, případná; duše jest dříve než mohutnosti podle přirozenosti, ne podle času. Není tedy pojem mohutnosti duševní prázdný a lichý. Ovšem soustavě Herbartově pojem mohutnosti duševní neodpovídá, než soustava Herbartova jest nepravdiva. Proto nebudeme žádati od Herberta, aby nám náš pojem mohutnosti duševní potvrdil a schválil.

2. Množství mohutností jest nepřehledné.

Filosofie křesťanská tuto námitku prohlašuje nepravdivou, dokazujíc, že počet mohutností duševních neroste do nekonečna. Neboť brzy poznáme ze zkušenosti logicky uzavírajíce, že má duše tyto mohutnosti: rostlinnou trojí; pak smyslně poznávací, a sice patero smyslů zevnějších a čtvero vniterných; pak nadsmyslně poznávací, a sice um činný a um možný, kdežto rozum, vkus a svědomí jsou zvláštními stránkami téže mohutnosti nadsmyslné, umu; pak smyslně snaživou a nadsmyslně snaživou; posléze pohybnou; tedy 17. Volkmann chtěje ukázati, že nauka o mohutnostech odporuje rozumu, praví, že klademe-li mohutnosti, klásti musíme ku př. nekonečný počet pamětí: pro slova, čísla, osoby, názvy, módy, chuti vína atd. Zdaž se nemusíme diviti této námitce? Jest jenom jedna paměť, jako jest jeden zrak pro všecky barvy, jeden sluch pro všecky zvuky. Volkmann mluví o dělidle, kterého neužívá filosofie křesťanská, rozdělujíc mohutnosti.

3. Nelze pochopiti, kterak mohutnost ze svého klidu přechází k činnosti. Tento přechod podmíněn jest mohutností druhou, a tak vznikne druhá řada mohutností, která opět předpokládá třetí a tak dále do nekonečna, takže činnost nastati nemůže.

Filosofie křesťanská odpovídá: Aby mohutnost k činnosti přešla, působí duše sama a předmět příslušný; mohutnost pak jest k tomu přirozeně náchylna, aby působením duše, základní prvotě všelikého života, a předmětu přešla k činnosti. Tu není věru potřebí žádné mohutnosti nové: druhé, třetí atd. do nekonečna.

4. Nelze mysliti, jak mohutnosti vespolek na sebe působí. Neboť působí-li jedna mohutnost na druhou, není více mohutnost pouze vniternou prvotí, kterou jest podmíněna činnost vniterná, nýbrž také zevnější příčinou, kterou jest podmíněn účin na mohutnost jinou. A pak působí-li teprv činnost mohutnosti jedné na činnost mohutnosti jiné,

působí činnosti duševní na sebe vespolek, a mohutnosti přídavkem jsou zbytečným.

Filosofie křesťanská odpovídá krátce: Mohutnosti vespolek na sebe působí proto, že spojeny jsou v jedné podstatě, duši, ke které lnou. Tím dostatečně jest vysvětlena a odůvodněna vzájemnost mohutností.

5. Nauka o mohutnostech odporuje jednoduchosti duše.

Filosofie křesťanská odpovídá: Duše není metafysicky jednoduchá, jako bytost nejvyšší, Bůh, nýbrž fysicky, kdežto tělesa jsou fysicky složena; fysická pak jednoduchost nevylučuje případků, mohutností. Neprávem nazývají Herbartovci duši bytostí naprosto čili metafysicky jednoduchou, přivlastňujíce jí, co náleží Bohu, jakož vůbec každému bytci (das Reale), i těm, ze kterých sestává hmota.

D. Čím a kterak se rozdělují mohutnosti druhově?

Mohutnosti se rozdělují druhově činnostmi nejblíže a předměty posléze. Neboť mohutnosti se odnášejí nezbytně, jako mohutnosti, k činnostem svým, a činnosti taktéž se odnášejí nezbytně, jako činnosti, k předmětům svým. Avšak na takovém vztahu spočívá rozdělení druhové. Tedy se rozdělují druhově mohutnosti činnostmi nejblíže a předměty posléze.

Předmětům však, pokud jimi se rozdělují mohutnosti druhově, rozuměti dlužno formálně čili údobně, nikoli materiálně čili látkově. Stříbru, růži, kočce a člověku přísluší vztah k téže mohutnosti, pokud jsou předměty zbarvené; v té příčině uvažujeme je údobně a nalezáme u nich tentýž vztah, kdežto uvažujeme-li je látkově, nazýváme je rozdílnými. Nebudou tedy předměty rozhodovati o druhových rozdílech mohutnosti svou přirozeností, pokud jistými věcmi jsou, nýbrž svými vztahy k podmětu mohutností, v přirozenosti sice samé založenými, ale nicméně rozdílnými. Předměty látkou rozdílné mohou ve příčině údobné, ve vztahu k podmětu poznávajícímu se srovnávati, ku př. tvor a stvořitel, umělecké dílo a umělec, tabule černá a bílá stěna; předmět, látkou tentýž, může se těšiti ze vztahů rozdílných ke stránce člověka smyslné a nadsmyslné, ku př, pokrm, anebo k rozumu a vůli; předmět z více vztahů druhových, vztahu rodovému nadřaděných, se těšící rozdělí mohutnosti na více druhů, rodu podřaděných, ku př. stříbrný peníz bílý, zvuk vydávající, tvrdý jest přístupný zraku, sluchu, hmatu, mohutnostem druhovým, a smyslu zevnějšímu, mohutnosti rodové; rozdíl vztahů případný, ku př. spekulativná a praktická stránka pravdy, obě látkou tytéž, nerozdělí mohutnosti druhově,

ku př. v této příčině rozum, jenž se toliko případně, ne podstatně dělí na spekulativný a praktický.

Rozdílné vztahy, ku př. pokrmu ke člověku rozděluj jeho mohutnosti druhově. Jiný jest zajisté 1. jeho vztah, t. j. pokrm údobně uvažovaný, je-li v mém těle, a jiný, je-li kromě těla. Je-li pokrm kromě těla, jiný jest 2. vztah, směřuje-li ke mně, a jiný 3., směřuji-li já k němu. Konečně jiný jest 4. vztah, osvojuji-li si pokrm kromě těla se nalézající, aby byl skutečně pokrmem, do těla mého přijatým a je živícím. Na 1. vztahu se zakládá činnost rostlinná, tedy i mohutnost rostlinná; na 2. činnost a mohutnost poznávací; na 3. činnost a mohutnost snaživá; na 4. činnost a mohutnost pohybná. Druhý a třetí vztah pokrmu ke člověku jest opět dvojí; smyslný a nadsmyslný; neboť poznati jej mohu, buď pokud jeví se tu a nyní, buď pokud jest sám v sobě, ve svém nitru něčím; bažiti po něm mohu, buď pokud jest pokrmem těla, buď pokud slouží k dosažení vyššího dobra. Pročež máme tyto mohutnosti: 1. rostlinnou, 2. smyslně poznávací, 3. nadsmyslně poznávací, 4. smyslně snaživou, 5. nadsmyslně snaživou, 6. pohybnou. Již z této úvahy vysvítá, že není zvláštní mohutnosti citové; o tom zvíme později více, jakož i v čem se zakládá cit.

Abych určil mohutnosti, volil jsem pokrm, poněvadž jest předmětem všech. Jsou však mnohé předměty některých toliko mohutností; ku př. Bůh odnáší se k nadsmyslné mohutnosti poznávací a k nadsmyslné mohutnosti snaživé.

Dále se rozeznávají mohutnosti činné a trpné. Ačkoli všecky mohutnosti k tomu jsou zřízeny, aby přišly k činnosti, přece v jiné příčině jsou jedny činné, druhé trpné. Ona mohutnost se nazývá činnou, která působí, aby její předmět z mohoucnosti přešel ve skutečnost; takovou jest na př. mohutnost rostlinná, um činný. Ona mohutnost se nazývá trpnou, která k činnosti jest přivedena svým předmětem, již ve skutečnosti bytujícím; takovou jest na př. mohutnost smyslně poznávací, um trpný. Konečně k mohutnostem, jež vyžaduje přirozenost lidská, přistupuje mohutnost, která nutně nevyplývá z přirozenosti lidské, mohutnost poslušenská. Bůh zajisté povznésti může své tvory k činnostem, jež jejich přirozenost převyšují, poněvadž i svou bytností i svou působností závisejí na Bohu, jenž s nimi podle své moudrosti, všemohoucnosti a svobodné vůle naložiti může. Avšak jelikož Bůh nic učiniti nemůže, co by přirozenosti tvorů se protivilo, mohou tvorové podjati se činnosti, která jejich přirozenost převyšuje, jenom tehdy, když od Boha

obdrželi příslušnou schopnost, přirozenou mohutnost trpnou, která se nazývá poslušenská, která působením od Boha bezprostředně vycházejícím přivedena jsouc k činnosti spojuje přirozenost s řádem nadpřirozeným, přirozenost zdokonalujícím. O mohutnosti poslušenské nepřísluší psychologii více mluviti, která pouze připustiti musí, že takovou mohutnost člověk má.

E. Zdali a kterak mohutnosti s bytností duše lidské souvisejí?

Duše lidská jest prvotí veškeré činnosti lidské, a poněvadž potřebí má několika rozličných mohutností, jež od ní věcně se liší, aby skrze ně, jako skrze jakési nástroje, činnosti své rozličné prokazovala, jak toho vyžaduje její přirozenost: musí býti jimi opatřena, musí býti jejich podmětem, musí býti úzce s nimi spojena. Poněvadž činnost vychází z přirozenosti, základu svého, poněvadž přirozenost jest věcně totožna s bytností a poněvadž k činnosti jest potřebí mohutností: musí mohutnosti úzce souviseti s bytností duše lidské. Tomuto spojení jednoduchost nepřekáží. Neboť duše lidská jest ve své podstatě fysicky jednoducha; kterážto fysická jednoduchost podstaty není metafysickou, jedinému Bohu nekonečnému a naprosto dokonalému příslušnou, a proto nevylučuje případků, jakými jsou mohutnosti. Avšak nelnou všecky mohutnosti stejným způsobem k bytnosti duše lidské; jedny, pomyslné, jež člověku příslušejí jako člověku, lnou k bytnosti duše přímo, druhé, rostlinné a živočišné, lnou k tělu, duší oživenému a údobněnému, tedy také k duši, pokud tělo oživuje a údobňuje. Tedy z bytnosti duše plynou mohutnosti přirozenou výsledností.

Avšak příčinou mohutností jest duše lidská nejen jaksi účinlivou, jelikož mají v duši vniterný základ, ze kterého a skrze který jsou, jelikož vyplývají takořka přirozeně z duše, která takovou má v sobě bytnost, že jí příslušejí jako nutné přívlastky, nýbrž také účelnou a údobnou. Neboť všecky mohutnosti jsou pro duši, aby jimi mohla působiti, aby jimi se zdokonalovala, aby od počátku majíc bytnost úplnou dospěla k cílové dokonalosti; duše svou bytností podstatnou působí, aby se mohutnosti uskutečňovaly, a udílí jim patřičné údoby, tak že poměr mezi podstatou duše a jejími mohutnostmi podobá se poměru údoby a látky.

F. Kterak mohutnosti přecházejí k činnosti?

Mohutnost lne k svému podmětu, duši, prvoti veškeré činnosti; proto jest přirozeně náchylna k činnosti sobě přiměřené; tato náchylnost určována jest předmětem jistým

a určitým, jedinečným, který na ni působí; tím se stává, že její čin jest určitý a jedinečný.

Hlava prvá.

O mohutnosti rostlinné.

Člověk žije život trojí: vegetativný čili rostlinný, s rostlinami společný, sensitivný čili smyslný, se zvířaty společný, a nadsmyslný, sobě specificky příslušný.

Uvažujme život vegetativný.

Aby člověk vésti mohl život vegetativný, musí míti podle zásady příčinnosti mohutnost vegetativnou čili rostlinnou.

Předmětem mohutnosti rostlinné je tělo duší oživené, k němuž se odnáší trojím směrem; neboť působí plozením, aby tělo jsoucnosti nabylo, vzrůstem, aby náležité velikosti dosáhlo, živením, aby po jistou míru a dobu zachováno bylo ve své jsoucnosti a velikosti. Touto mohutností tělo duší oživené přijímá do sebe hmotu dílem pevnou, dílem tekutou, dílem plynnou, jako látku, ze které by se tvořilo, a přizpůsobuje ji ke své vlastní bytnosti.

Podmětem mohutnosti rostlinné jest duše spojená s tělem, t. j. s ústrojím, z něhož se tělo skládá, cevami, šťavami, blanami, kostmi, svazy, svaly, vnitřnostmi, nervstvem.

Kterak se děje lidský život vegetativný mohutností vegetativnou?

Základním tvarem těla lidského jako každého živoka (živokem označujeme společně rostlinu, zvíře, člověka) jest buňka, skládající se ze dvou částí, jež svými vzájemnými vztahy život podmiňují, to jest z protoplasmy, blanou ohraničené, a jádra s jadérkem, v protoplasmě umístěného a taktéž blanou ohraničeného, někdy také z třetí části, centrosomy, t. j. dvou tělísek kulovatých, blíže zevnější stěny blány jádrové umístěných, při dělení buňky důležitých. Životní výkony buňky jsou: 1. živení, v assimilaci a desassimilaci záležející, 2. vzrůst a vývoj, 3. množení čili reprodukce, v dělení buňky záležející, 4. dráždivost, záležející v reakci proti zevním popudům mechanickým, fysickým a chemickým. Buňka jako základní tvar se vyskytuje u živoků jednobuněčných; jí se podobají v ústrojí lidském nejvíce krevní kuličky bílé a jisté buňky epithelové.*) Dříve

*) Epithelium jest vrstva, jež pokrývá zevnější povrch tělesa.

však než buňky utvořily tělo lidské, podnikly, vzdalujíce se od základního tvaru, mnohé proměny, jimiž se rozlišovaly tvoříce více ústrojů, kterým připadly výkony jednotlivé, jež původně příslušejí jednotlivé buňce. Vládne tedy v těle lidském zákon o dělení práce. Proměnami buněk vznikly tkáně, ústroje a soustavy ústrojů.

Uvažujeme-li po stránce chemické, jsou v těle lidském tyto prvky: uhlík, vodík, kyslík, dusík, k nimž se druží síra, kostík, vápno, draslík, sodík, hořčík a železo; s uhlíkem se spojuje nejvíce prvků, jako vodík, kyslík, dusík atd. Sloučeniny prvků jsou jedny částmi těla konstitutivnými, jiné jsou enklavami, buď budoucí potravou aneb odpadkem, po vyživení zbylým a na vypuzení z těla čekajícím. Z těchto enklav jsou jedny látkami ústrojnými, jiné neústrojnými, na př. soli minerálné.

Uvažujeme-li po stránce anatomické, jsou v těle lidském tkáně čili tkaniva tato: nervové, svalové, poblánicové, pojivové, chrustavkové, kostní, tukové. Připojíme-li k nim krevní kuličky červené a bílé čili mizní, lymfatické a reprodukční prvky: spermatozoidy a vejce, vyčerpali jsme všecky organisované prvky těla lidského. Ze tkaniv jsou utvořeny naše ústroje, na př. srdce, žaludek atd. Přispívá-li více ústrojů k témuž výkonu, činí soustavu ústrojnou, na př. soustavu zažívací, která se skládá z úst, požeráku, žaludku, střev a jistých žláz: žláz slinných, jater a mikteru. Mezi ústroji a prvky anatomickými jest souřadnost; avšak jejich výkony jsou podřízeny jednomu účelu, kterým jest zachování a blahobyt živého jedince a druhu, k němuž jedinec náleží.

Uvažujme fysiologicky.

Základní život buňky je tím spletitější, čím více se různí tkaniva. Každé tkanivo musí sobě z látky živné vybrati pokrm, který jemu přísluší, a jej proměniti ve svou podstatu. Je to pravá assimilace, připodobnění. Avšak mnohé látky živné jsou tuhé; proto musí býti rozpuštěny, aby se staly prolínavými, diosmotickými, aby pronikaly blanami a sebou vespolek jako šťávy a se vespolek míchaly. Je rozpouštěti jest úkolem trávení, při kterém různé žlázy vylučují různá kvasidla: ptyalin, pepsin, kvasidla jaterní atd. Takto připraveny pronikají látky živné poblánicí střevní slizníce do cev vlásečných mizních a krevních, jež obkličují střeva, což se zove absorpce, pohlcování. Pokrm připravený musí býti rozveden po veškerém ústrojí oběhem mízy a oběhem krve. Oběh mízy jest pravou drenáží, kterou se odvádí přebytek vypocené plasmy neužité do krevního oběhu, aby buď sloužil k živení tkaniv anebo byl vyloučen. Oběhu

krevního ústředním orgánem jest srdce. Z levého srdce vedou krev zdrojnou tepny, arterie k povrchu těla; žíly, veny vedou krev vratnou opět k srdci pravému. Tepny a žíly končí se sítí cev vlásečných, jež do sebe ústí.

Krev, má-li býti tkanivům výživnou, musí býti nasycena kyslíkem, jehož se jí dostává ze vzduchu atmosférického. Nejprve vdycháním vniká kyslík do plic a oddychováním vychází z nich kyselina uhličitá. V druhé době respirace spojuje se v plicních vlásečnicích hemoglobin krvenek s kyslíkem vdechnutým, načež krvenky rozcházejí se po tkanivech. V třetí době spalují se ve tkanivech pomocí kyslíku uhlík, vodík a jiné látky, krví v potravě opatřené, čili okysličují se. Toto spalování působí kyselinu uhličitou, vodu, teplo a energii, které ústrojí potřebuje k rozmanitým způsobům činnosti. Krev vratná, přicházejíc ze srdce pravého ku plicím, jest nasycena kyselinou uhličitou, které se v plicích zbavuje, aby se opět zásobila kyslíkem. Kyseliny pak uhličité spotřebují rostliny, aby z ní pohltily uhlík a vydaly od sebe do vzduchu kyslík.

Tyto výkony života vegetativného odnášejí se k živení; trávení a pohlcování, oběh a respirace připravují toliko assimilaci, která jest živením samým, živením tkaniv a anatomických prvků organismu. Než, živení drží v sobě též desassimilaci, která se děje dvojím vylučováním, vylučováním kvasidel, ke trávení sloužících, a vylučováním odpadků, organismu neužitečných anebo škodlivých.

Hlavní známky fysiologie těla lidského jsou dvě: 1. Základním výkonem jest živení, ke kterému se druží vzrůst anebo vývoj a reprodukce, mající příčinou spojení dvou buněk, náležejících rodičům, a výsledkem jednu buňku, která roste, se dělí, množí a rozlišuje, aby z ní vyšel celý organismus. 2. Zachování organismu děje se dvojím střídavým pohybem assimilace a desassimilace, opakující se chemickými ději slučovacími a rozlučovacími, t. j. životní výkony jednotlivého člověka pohybují se v kruhu. Než člověk jednotlivý se reprodukuje plozením. Proto také život celého druhu se pohybuje v kruhu. Tento dvojí kruh se vyskytuje toliko u živoků, nikoli u nerostů, ani u těch živoků, kteří přestali žíti. Také o člověku platí dva závěrky fysiologů: 1. Živok sebe živí; jediný živok sebe živí. 2. Živok sebe reprodukuje, jediný živok sebe reprodukuje.

Než činnost životní, ač se pohybuje v kruhu, přece není spontánní, z vlastního popudu a určení vycházející; ale jest podrobena determinismu, ne však takovému, jakému jest podrobena přírodní činnost hmot neorganických.

Jaký tedy determinismus vládne činností životní?

Živoku jako živoku je sice přirozeno pohybovati sebe v jistém, určitém kruhu, ale jenom za jistých podmínek zvláštních, které fysiologie a chemie fysiologická se snaží stanoviti, za podmínek zevnějších, dílem bezprostředných, dílem prostředných a vniterných, dílem bezprostředných, dílem prostředných, za podmínek, jež závisejí na silách mechanických, fysických a chemických. Z nich jedny jsou k životu naprosto nutny, jiné jsou potřebny k životu pravidelnému, jiné opět umirňují jeho intensitu, činíce jej latentním, utajeným. Těmito podmínkami stává se životní energie virtuálná v živoku skutečnou.

Tento determinismus, který se vyskytuje u živoka, liší se od determinismu, který se vyskytuje u nerostu. Neboť princip čili podstatná forma, činnost a výsledek činnosti jsou specificky různy u živoka a nerostu.

Ze závislosti životní činnosti na podmínkách jde na jevo, že o živoku platí dvě zásady: o zachování hmoty a energie. Člověk upotřebuje při své životní činnosti vegetativné hmoty: nemá té moci, ani aby ji utvořil, ani aby ji v nejmenší části zničil. Upotřebuje energie v jedné formě, aby ji prokázal ve formě jiné; každá forma energie jakákoli prokazuje se na útraty jiné v jistém poměru, takže člověk energii ani netvoří, ani neničí. Tyto dvě zásady jsou společny tělesům organickým a neorganickým; děje mechanické, fysické a chemické jsou tytéž u těles organických a neorganických.

Ale velký jest rozdíl mezi tělesy organickými a neorganickými; pohyb oněch jest ustavičný a vtomný, pohyb těchto směřuje ke klidu a jest přechodný.

Pohyb životní jest ustavičný. Každý posledník řady pohybů připravuje počátečník řady následující; kažká změna jest krokem ke změně následující, jak patrno v životě jedince a druhu. A tato nestálost jest ustavičná, majíc poslední příčinou směřování, živoku přirozeně a podstatně příslušné, ku pohybu ustavičnému. Kdyby se podařilo učebníku učiniti protoplasmu uměle cestou chemickou, byl by mezi ní a protoplasmou bytosti živé takový rozdíl, jaký jest mezi smrtí a životem.

K této známce života rodové přistupuje známka specifická, vtomnost.

Pohyb životní jest vtomný. Činy mechanické, zjevy světla, tepla, zjevy elektrické, magnetické, reakce chemické, jež všecky se vyskytují v tělesech neorganických, jsou přechodné, zevně sdělené. Avšak při činnosti životní jest přijímající zároveň udělujícím, podmět činný jest zároveň trpným, ovšem ne v téže příčině. Ve přírodě neorganické,

spojuje-li se kyslík s uhlíkem, shledáváme pohyby přechodné, sdílené, jelikož kyslík působí na uhlík a uhlík na kyslík, aby vzniklo jiné těleso, než jest kyslík a uhlík, kyselina uhličitá. Než, živí-li se buňka, hmota živná netvoří s buňkou těleso třetí, rozdílné od buňky a hmoty živné; výsledkem jest buňka sama, která užila hmoty živné, aby sebe živila, sebe vyvíjela, sebe množila. Tu jest buňka sama posledníkem své činnosti živné; proto jest živení činnost vtomná. Než, sluší rozeznávati v činnosti živné dvě doby: jedna předchází assimilaci a jeví se pohyby přechodnými, druhá jest assimilací samou, intussuscepcí hmoty živné v buňku, která se děje pohybem vtomným. Poněvadž reakce chemické, pohyby přechodné, jež assimilaci připravují a v ní přirozeně se končí, činí s assimilací jeden pohyb souvislý, jeden celek, příčilo by se přirozenosti je odloučiti od jejich posledníku, a proto nutno říci obecně, že pohyb živení, jakož i pohyb vzrůstu a vývoje bytosti živé jest vtomný. Ještě sluší podotknouti o vzrůstu zvláště, že nerost roste juxtaposicí částek, živok intussuscepcí.

Odtud vyplývá definice života organického čili vegetativního, jaký vede každý živok, také člověk.

Kdežto biolog nazývá živoka podstatou, která uskutečňuje podmínky organisace, nazývá jej filosof, vycházeje od biologie, podstatou, které podle vlastní přirozenosti přísluší, aby sebe pohybovala. Tu se míní pohyb ve významu širším, metafysickém, t. j. každý kon, který se děje změnou, kon bytosti formálně mohoucné. Mezi čirou mohoucností, t. j, schopností ku pohybu a mezi konem, kterým jest schopnosti z části vyhověno, kterým mohoucnost jest z části uskutečněna, jest pohyb, kterým mohoucnost bytosti se uskutečňuje, takže bytost trvá schopnou dalšího uskutečnění, dalšího konu. Pohyb takto pochopený platí o všeliké činnosti živoka: o ustavičném postupu živení, o zjevech vzrůstu, o zjevech dráždivosti, o dějech reprodukce. Tím jest značena stránka rodová, která přísluší také nerostu; rozdílem specifickým jest vtomnost pohybu, která nepřísluší nerostu, přechodného toliko pohybu schopnému.

Než, na filosofa připadá netoliko definovati život vegetativní, ale také zkoumati jeho princip. A tu se setkáváme se třemi názory: 1. vitalismem upřílišeným čili ultraspiritualistickým čili vitalismem školy Montpellierské, 2. mechanicismem čili organicismem mechanickým, 3. vitalismem umírněným čili scholastickým čili organicismem naturalistickým čili naturalismem vitalistickým.

1. Vitalismus upřílišený tvrdí, že jsou v buňce a ústrojích, z buňky vycházejících, síly nehmotné, od sil fysických naprosto rozdílné, síly životní, silám fysickým odporující, že tyto síly životní zachovávají tělo živým, rušíce síly fysické, jež se snaží tělo živé ničiti, že smrt těla živého jest vítězstvím sil fysických nad životními, kdežto život jest souhrn výkonů, jež odporují smrti, čili souhrn vlastností životních, odporujících vlastnostem fysickým.

Tento názor odporuje fysiologii, která shledává v organismu tytéž děje mechanické, fysické a chemické, jako v nerostech.

2. Mechanicismus tvrdí, že síly mechanické, fysické a chemické jsou v nerostu a živoku tytéž a jsou jediným důvodem vzniku, vývoje a reprodukce živoka, že v živoku jest hmota, zvláštním způsobem, který pokládati sluší za podmínky organisace a kterým se liší jediné živok od nerostu, seřazena a sestavena.

Tento názor odporuje fysiologii, která shledává podstatný a specifický rozdíl mezi činností nerostu a činností živoka. Aniž lze přisvědčiti materialistům, tento názor hlásajícím, ani tvrdí, že každé těleso je toliko souborem atomů a sil hmotných, a že jsou toliko příčiny účinlivé, ne také účelné.

3. Vitalismus umírněný tvrdí, že nelze klásti síly životní, odporné obecným silám přírody hmotné, k vysvětlení života, že však jediné podmínky organisace nejsou již celým organismem živým, že podmínky organisace poskytují výklad dějů životních nejbližší, nejsouce důvodem posledním, že musíme klásti jiný princip života jako poslední, podstatnou formu živoka, jež náchylna jest k určitému cíli, živoku vytknutému, a mocna, aby síly mechanické, fysické a chemické ovládala, vedouc a řídíc je podle toho cíle k životním výkonům: živení, růstu a plodění; kterážto náchylnost a mocnost se zove podle jednoty života mohoucností, silou vegetativnou a podle oněch tří hlavních výkonů životních mohoucnostmi, silami vegetativnými, životními.

Pravda třetího názoru důkazem vysvitne.

Proti vitalismu upřílišenému tvrdí vitalismus umírněný, že není sil životních, silám mechanickým, fysickým a chemickým odporných, že však jest v živoku, život toliko vegetativný vedoucím, první princip života, kterým sice není hmota sama, ale který do hmoty jest úplně ponořen, jenom s hmotou existuje a jako hmota jest složený a rozložený, tedy jaksi hmotný, t. j. podstatná forma živoka, jež působnost sil mechanických, fysických a chemických

silou nebo silami vegetativnými řídí a k cíli vede. Ač tento princip není smyslům přístupný, přece se musí usouditi a uznati jako skutečný. Ve zvířeti je princip života sensitivného principem života vegetativného, ve člověku princip života nadsmyslného jest zároveň principem života sensitivného a vegetativného.

Kdyby byla v živoku síla životní odporná síle neorganické v nerostu, musil by mezi zjevy životními býti aspoň jeden zjev, který se nedá vyvoditi ze sil neorganických. Avšak není ani jediného takového zjevu. Čím dále se vyvíjejí vědy biologické, tím více na jevo vychází moc sil neorganických nad životními zjevy, které se pokládaly za nejtajemnější. Také vládnou dva zákony: o zachování hmoty a energie nad nerosty a živoky. Liší se tedy živok od nerostu zvláštním způsobem, jakým síly neorganické se prokazují, aby uskutečnily vniterný účel, živoku vytčený, blahobyt jedince a zachování druhu: k tomuto cíli jsou síly vedeny a řízeny principem životním, podstatnou formou živoka skrze síly vegetativné.

Proti mechanicismu tvrdí vitalismus umírněný, že první princip života jest podstata, náchylností k cíli a silou vegetativnou přirozeně opatřená. Neboť ústrojnost živoka jak rozvinutá, tak i původní a prvotní, ústrojnost jedné buňky, projevuje souladné a podivuhodné skupení a seřadění prvků a sil neorganických, které ustavičně a trvale k tomu přispívají, aby se tvořil a zachovával organismus, a to ne jakýkoli, nýbrž jistý, určitý, přináležející k nesčetným druhům, jež mají známky společné a specifické a jako takové se stále obnovují a zachovávají v pokoleních nesčetných. Příčinou tohoto zjevu dostatečnou a první nejsou zevnější podmínky organisace, ani Bůh sám, kterého nazvati sluší příčinou všeho posledni. Musí tedy býti v živoku samém základní princip, jenž nutně směřuje k jednomu a témuž cíli, záležejícímu v utvoření a zachování jistého, určitého organismu, princip, který silou vegetativnou řídí síly z přirozenosti živoka vyplývající, síly mechanické, fysické a chemické, aby tento účel uskutečňovaly, princip, který odporuje vlivům nepřátelským.

Nejsou tedy živokové pouhé skupiny atomů a sil, nýbrž podstaty náchylností přirozenou opatřené. Každý živok jest podstata jedna, přirozenost jedna, záležející ze hmoty a podstatného principu specifického, duší ve významu širším čili principem životním nazývaného.

Princip životní čili duše bytosti ústrojné není podstata úplná, ale podstatná forma, první kon tělesa; neboť ústrojenec se skládá z těla a duše; a jako všecky podstaty

tohoto světa, má ústrojenec přirozenou náchylnost k cíli. Duše nespojuje se se hmotou všelikou, nýbrž se hmotou působením sil přírodních již připravenou k životní informaci, k oduševnění. Podstatná přeměna těles neorganických v podstatu živou vyžaduje postup proměn, z nichž poslední přivádí hmotu k dokonalosti, jež jest nejbližší dokonalosti, živoku příslušné. Hmota takto připravená vyžaduje přirozeně posledník nejvyšší přeměny, vznik duše. Hmota životu schopná, způsobilá, aby přijala informaci duše, jest těleso, chovající v sobě podmínky organisace.

Vlastnosti živoka jsou: jednota čili nerozdělenost, rozdělitelnost a dědičnost.

1. Živok není souborem buněk anebo prvků, z buněk odvozených, prvků vedle sebe položených, na sobě vespolek při prokazování svých výkonů životních nezávislých, jelikož jemu přísluší jednota morfologická a jednota fysiologická, souřadnost jeho ústrojů a anatomických prvků a podřízenost výkonů jejich. Veškeré ústrojí tvoří jeden celek splynulý; ústroje jsou spolu spojeny podle pravidelné úpravy, závisejí jeden na druhém a přispívají svým uspořádáním k souladnému sestavení celku, jehož jsou částmi, takže z jednoho ústroje lze souditi na ostatní, jakož i na jakost života, živokem vedeného. Již od počátku života zárodkového projevují živokové podivuhodnou souřadnost, která připravuje budoucí ústrojí. Heterogeneita ústrojů spojena jest s homogeneitou jejich prvků. Neméně podivuhodnou jest jednota podřízenosti výkonů, jež jsou řízeny potřebami netoliko jednotlivých ústrojů, ale také celého ústrojí. Posléze jednota morfologická a fysiologická jest jednou jednotou, jednotou přirozenosti živokovy, jelikož jest ústroj pro výkon, podstata pro působení.

2. S jednotou čili nerozděleností, od jednoduchosti čili nerozdělitelnosti rozdílnou, souvisí rozdělitelnost, jež se vyskytuje způsobem trojím.

Jeden způsob rozdělitelnosti záleží v tom, že část živoka, na př. protoplasma geranía anebo červa zachovává a dále vede život specifického typu. Podle biologie děje se tak proto, že u živoků nižšího stupně života nejsou výkony a proto také i ústroje specialisovány, takže každá část značnější má všecko, čeho potřebí k dalšímu vedení života, celému živoku příslušného. K tomu dodává filosofie: Při rozdělení takových živoků nevznikají nové formy specifické, nýbrž forma celého živoka rozdělením se mnohonásobí, poněvadž prostor, zaujatý živokem, tou formou opatřeným, jest podroben skutečnému dělení.

Druhý způsob rozdělitelnosti záleží na př. u obratlovců v tom, že část oddělená nevede život živoka celého, ale přece projevuje po nějakou dobu některé zjevy toho života. V takových částech vznikají formy mizící, kterých vyžaduje stupeň degenerace hmoty; příroda tvoří formy, odpovídající formám, jež po sobě následují v rozvoji embrya.

Třetí způsob záleží ve vroubování rostlinném. Tu se podobá vrub cizopasníku, jenž zachovává svůj vlastní specifický ráz, přijímaje svou potravu od živoka, do něhož jest vrouben. Při vroubování živočišném máme jenom jednu podstatu, podmět vrubu, která celá odpovídá podráždění, jež se dotklo vrubu; vrub jest v nervovém spojení se svým podmětem, jehož nervy vnikly do vrubu.

3. Třetí vlastnost, dědičnost, nabývá světla výkladem o původu života vegetativného.

Na nejnižším stupni života vznikají dělením buňky živokové jednobuneční. Na vyšším stupni vznikají houby a polypy pupenem. Obojí tato reprodukce jest bezpohlavní. Na třetím stupni počíná již u řas spojení dvou jedinců, dvou buněk ve všem sobě podobných, rozdílu pohlavního postrádajících, proto shledáváme i tu ještě reprodukci bezpohlavní. Na čtvrtém stupni vládne zákon o dělení práce: reprodukce děje se přispěním obojího pohlaví, jest pohlavní. Míneme-li mlčením četné a různé hypothesy, jimiž biologové vykládají záhadu oplozování bez uspokojivého výsledku a bez jistotného dokladu, ze zkušenosti čerpaného, možno s hlediště filosofického říci obecně toto: Každý živok jest přirozeně schopen a přirozeně puzen sebe reprodukovati, učiniti jiného živoka, sobě podobného.

Jak daleko sahá podobnost mezi reprodukujícím živokem a reprodukovaným?

První buňka embryonu se tvoří na útraty dvou různých prvků, z nichž jeden vyšel z vejce, druhý ze semene. Odtud patrno, že embryon účastenství má na přirozenosti a známkách dvou buněk rodících, jež přispěly k jeho vzniku, způsobem rozmanitým. Celou přirozenost specifickou dědí potomek po svých rodičích, známky pak jedincové nestejně. Než, potomek nesouvisí toliko se svými rodiči, ale také skrze ně se svými prarodiči, po kterých také může děditi jedincové známky.

Jakým zákonem přecházejí známky jedincové od předků na potomka?

Četnými hypothesami vysvětlují biologové, kterak se to děje, ale proč se tak děje, nemohou říci.

Filosoficky lze říci toto: Živok má v sobě formu podstatnou, princip životní, jemuž jest přirozeně účel vytčen

vniterný, jímž přirozeně směřuje ku tvoření, zachování, reprodukování určitého typu. Přenesení dědičných známek s rodičů na potomky potvrzuje obecný zákon, podle kterého jest živokům přirozeno sebe reprodukovati. Proto dva roditelské typy téhož druhu směřují přirozeně k tomu cíli, zákonem stanovenému, aby reprodukovaly tvar toho druhu, k němuž náležejí. Než každý z obou typů má za účel sobě vlastní reprodukovati své známky jedincové. Spojení obou cílů a rozmanitý vliv zevnějších poměrů má za následek, že zplozenec projevuje jisté variace, přirozeností druhovou omezené.

Živok tedy pochází od živoka, který opět pochází od živoka atd. Řada těchto živoků genealogická nemůže býti skutečně nekonečná; také víme, geologií a geogonií jsouce poučeni, že na naší zemi život se počal. Odkud vznikl první živok? Jest dokázáno, že prvoplození, plození ze hmot neživých jest neskutečno a nemožno, omne vivum ex vivo, omnis cellula e cellula. Tedy ze hmoty neživé nevznikl první živok. Proto musíme Boha stvořitele pokládati za původce prvního živoka.

Takový jest lidský život vegetativný.

Duše lidská, princip lidského života vegetativného, sensitivného a nadsmyslného, jsouc jedna a jednoduchá, musí býti opatřena, aby vedla život vegetativný, mohutností vegetativnou, čili přirozenou náchylností k cíli, která řídí síly neorganické, jako pro život sensitivní musí býti opatřena mohutností sensitivnou, pro život nadsmyslný mohutností nadsmyslnou.

Tento názor o životu vegetativném shoduje se s výzkumy biologickými, shora vylíčenými.

Hlava druhá.

O mohutnostech živočišných.

O mohutnosti poznávací.

K mohutnosti vegetativné druží se v živočichu, jakým jest absolutně zvíře, relativně člověk, mohutnosti živočišné čili animálné čili smyslné: poznávací, snaživá, pohybná, ve člověku, pokud má duši povahy duchové, mohutnosti nadsmyslné: poznávací a snaživá.

Výkony těchto mohutností nejsou fysické, jelikož jejich dostatečným důvodem nejsou děje hmotné: mechanické, fysické, chemické, nýbrž nadfysické, psychické.

Výsledkem poznání a snažení jsou dojmy.

V hlavě druhé jednati budeme o poznání smyslném a nadsmyslném, ve třetí o snažení smyslném a nadsmyslném, ve čtvrté o dojmech, v páté o pohybu.

Mohutnost poznávací jest ona mohutnost, skrze kterou vjímá do sebe podmět poznávající, duše, předmět své činnosti, ne tak, jak jest předmět ve své fysické bytnosti, ale tak, jak jest ve své bytnosti metafysické, tvoře o předmětu a skrze předmět obraz, ve kterém podmětu se stává předmět přítomným. Všeliké poznání podmětu stvořeného původ svůj má od předmětu poznaného a podmětu poznávajícího, takže onen jest jakýmsi otcem, tento jakousi matkou, a záleží ve vyobrazení předmětu, skrze které se připodobňuje podmět ku předmětu podle své vlastní bytnosti a sobě činí předmět přítomným.

Jak zkušenost učí, poznáváme zevnější zjev, ve kterém se projevuje bytnost věci, a věc samu v její bytnosti. Jako činíme podstatný rozdíl mezi zjevem věci a věcí samou a mezi těmito dvěma poznávacími činnostmi, tak musíme podstatně rozeznávati poznávací mohutnost smyslnou, jejíž předmětem jest zjev věci, od mohutnosti poznávací nadsmyslné, jejíž předmětem jest věc sama ve své bytnosti.

Článek prvý.

O poznávací mohutnosti smyslné.

Smysl, jenž slouží ku chápání zjevu tělesa, jest mohutnost duše ústrojná, organická, poněvadž v ústrojí a skrze ústrojí, duší oživované, se prokazuje, takže kořenem a základem smyslu jest sice duše, ale podmětem nejbližším duše, s tělem spojená.

Ústrojím smyslného poznání, jakož i smyslného snažení, jest nervstvo, kdežto místní pohyb předpokládá kromě nervstva svaly a kosti. Dříve než vyložíme psychickou činnost smyslnou, vyšetřiti musíme nervstvo anatomicky a fysiologicky.

Anatomická a fysiologická úvaha o nervstvu.

Nervstvo, soustava nervů, t. j. vláken, spojujících dva různé ústroje ve funkcionální jednotku tak, aby činnost jednoho sdělila se druhému, jest dvojí: 1. mozkomíchové, jemuž vyhrazeny jsou výkony života animálného, a 2. sympathické čili útrobné čili vegetativné, jež opatřuje,

innervuje zvláště útroby, cévy krevné a žlázy. Každá z těchto dvou soustav má svá střediska a nervy vodivé, než soustava sympathická závisí přece na mozkomíchové. Neboť uzliny sympathické jsou s nervy míchovými spojeny svazy vláken nervových, takže veškeré ústrojí jest podrobeno soustavě mozkomíchové buď přímou innervací anebo prostřednictvím uzlin (ganglií) sympathických.

Soustava mozkomíchová sestává z části ústřední: osy mozkomíchové a z části obvodové: ústrojů smyslových a nervů mozkomíchových. Osa mozkomíchová dělí se na dvě části: mozek, hmotu polovejčitou, která vyplňuje dutinu lebeční, a míchu páteřní, která má tvar provazce válcového a probíhá průchodem páteřním a od dolního obvodu lebečního až ke druhému obratli bedernímu, kde se končí míšním kuželem, přecházejícím ve vlákno konečné, tenké prodloužení míchy.

Mozek uložen jest v dutině lebeční souvise s míchou ve velké díře týlní na spodině lebeční. Dělí se na velký mozek čili mozek ve smyslu užším, stonky mozkové, most, mozeček a míchu prodlouženou, která na svém zadním konci přechází v míchu páteřní. Na spodině mozkové jsou výstupy 12 párů nervů mozkových*) a v trojhranu mezi stonky mozkovými jest podvěsek mozkový s tělísky bradavkovitými. Velký mozek jest rozdělen podélným zářezem na dvě polokoule, jež se vyznačují velmi četnými brázdami a rýhami, mezi nimiž vyvyšují se na povrch závity mozkové. Nejvýznačnější jest brázda Sylviova, která odděluje lalok skráňový od čelního a temenního a je tak rozsáhlá, že v jejím hloubí jest ukryt značný počet závitů. Z ostatních sluší uvésti brázdu ústřední Rolandovu, oddělující na zevní ploše každé polokoule čelní lalok od temenního, pak brázdu temenotýlnou, jež tvoří na vnitřní ploše každé polokoule rozhraní mezi temenním a týlním lalokem. Tyto laloky shodují se jenom přibližně se souznačnými obvody na hlavě a se stejnojmennými kostmi na lebce. Každý lalok rozbrázděn jest větším počtem ryh a brázd přídružných, čímž vzniká na něm řada závitů, jež mají podle polohy, podoby a počtu rozmanitá jména. Obě polokoule spojuje tužší těleso, svalek mozkový, pod nímž jsou tři komory mozkové: jedna prostřední, dvě postranní. Na povrchu komor mozkových jsou tyto útvary: těleso žíhané, lože zraková, ptačí ostruha, obruba a roh

*) 1. Nerv čichový, 2. zrakový, 3. okohybný, 4. kladkový, 5. trojklaný, 6. odvrátivý, 7. obličejový, 8. sluchový, 9. hltanojazykový, 10. potulný, 11. přístupný, 12. podjazyčný.

Amonův. Mezi loži zrakovými jest žláza šišimka, do které kladl Descartes sídlo duše; pod ní jest čtverohrbolí, jež nasedá na stonky mozkové a pod nímž jest průchod Sylviův, spojující střední komoru se čtvrtou, kterou kryje mozeček. Mozeček má podobu přibližně čočkovitou a jest v prostřed při předním a zadním kraji značněji zúžen, takže na něm lze rozeznávati dvě polokoule, jež jsou v prostřed spojeny t. zv. červem. Jak červ, tak i polokoule mozečkové skládají se z velkého počtu úzkých lístkovitých závitů, oddělených od sebe hlubokými rýhami, které se sbíhají do brázd, oddělujících od sebe jednotlivé laloky mozečkové. Na prodloužené míše jest přední a zadní podélný zářez, jež se shodují s podélnými zářezy míšními. Přední zářez jest částečně přerušen skříženinou pyramid. Ostatními přídružnými brázdami jest prodloužená mícha rozdělena na několik provazců, z nichž jest nejvýznačnější vpředu provazec jehlanový a vedle něho oliva. Zadní část zabrána jest tělesem provazovitým. Nad míchou prodlouženou a mostem jest průchod ve čtvrtou komoru mozkovou.

Mozek sestává z pojivového podkladu, neuroglie, pak z bílé a šedé hmoty; bílá obsahuje vlákna nervová, šedé gangliové buňky nervové. Ve velkém mozku a mozečku tvoří šedá hmota na povrchu koru, bílá dřeňové jádro. I v tomto bílém jádru nakupeny jsou shluky šedé hmoty v podobě rozmanitých jader. V bílé hmotě mozkové tvoří vlákna nervová souvislé pásky, provazce a vláknění. Obaly mozkové jsou: měkká plena, pavučnice a tvrdá plena. Mozek chová velmi mnoho krevních cev.

Mícha jest vpředu a vzadu rozdělena podélným zářezem na dvě symetrické poloviny, z nichž jest každá rozdělena dvěma pobočnými brázdami, kudy vystupují přední a zadní kořeny nervů míšních, ve tři podélné provazce čili sloupce: přední, poboční a zadní. Nervy míšní (31 pár) odstupují po každé straně míchy dvěma řadami nitek, sbírajících se ve přední a zadní kořeny, jež se teprv spojují v jednotný nerv, který opouští průchod páteřní děrou meziobratlovou. Přední kořeny jsou povahy motorické, zadní sensitivné; tyto nabíhají před spojením s kořeny předními v uzlinu. Horní nervy odstupují z míchy vodorovně, dolní šikmo. Mícha má tři obaly: tvrdou plenu, pavučnici, měkkou plenu. Na příčním řezu míchou jest viděti: ústřední průchod, šedou a bílou hmotu. Ústřední průchod jest nepatrná skulinka, probíhající středem míchy a souvisící nahoře se čtvrtou komorou mozkovou. Za ním jest šedá spojka míšní a před ním spojka bílá. Šedá hmota míšní tvoří kolem ústředního průchodu jádro v podobě

písmene H; bílá obaluje šedou. Šedá sestává z nervových buněk gangliových, pletiva jemných jejich výběžků a ostrovů hmoty gelatinosní, bílá z nervových vláken, jež jsou seskupena ve vodivé dráhy dílem k mozku vystupující dílem od mozku sestupující. Mimo složky nervové obsahuje mícha neuroglii, pak mnoho tkáně pojivové, výběžků měkké pleny míšní a bohaté sítě cev krevních.

Nervstva sympathického částí ústřední jest uzlinový provazec pravý a levý, který se táhne po přední straně páteře. Uzliny, ganglie, jsou: 1. mezi sebou spojeny nervovými strunami a souvisí 2. spojkami s nervstvem mozkomíchovým; také vysílají 3. svazy nervových vláken do hladkých svalů cev a útrob a do žláz soustavy zažívací a urogenitální. V případě třetím tvoří sympathické nervy pleteně. Kromě ústředního provazce sympathického vyskytují se čtyřy hmoty uzlinové, souvislé s mozkovým nervem trojklaným, a četné uzliny mikroskopické na postupu větví periferických. Než tyto kupy hmoty nervové souvisí s nervstvem mozkomíchovým.

Podstatné prvky hmoty nervové jsou: buňka nervová a vlákno nervové. Oba prvky nejsou na sobě nezávislými, jelikož vodivá část každého vlákna nervového závisí svým původem a dalším trváním na buňce nervové, která jest jeho středem původovým, výživným a aspoň u vyšších obratlovců funkcionálním. Buňky nervové se vyznačují přede vším výběžky obecně četnými a nejčastěji velice rozvětvenými. Tyto výběžky, které se stávají osovou a podstatnou částí vláken nervových, docházejí někdy značné délky, délky jednoho metru, ano i délky větší. Buňka nervová se všemi svými výběžky činí pravou jednotu organickou a zove se n e u r o n e m. Buněčné těleso nervových prvků záleží z protoplasmy vláknité anebo síťové, jejíž jádro má vlastní blánu a jadérko, obyčejně jedno a dobře vyvinuté. Rozeznáváme buňky pohybné a pocitné čili periferické a ústřední. Tento rozdíl buněk uzlinných nejeví se morfologicky, ale jest uzavírán z jejich poměrů anatomických k ostatním prvkům a ústrojům, jež jimi jsou innervovány. Výběžky buněk nervových jsou protoplasmatické a válcově osové. Obojí se těší z nervové vodivosti; než podle theorie dynamické polarisace nervových prvků sbírají ony kolem sebe dojmy, aby je přivedly k buněčnému tělesu, tyto přijímají svůj dojem od nervové buňky, aby jej od ní přiváděly k cizím prvkům, s nimiž souvisí. Neurony jsou jednotkami nezávislými; jejich výběžky nejsou ani spojeny anastomosou ani srostly s jinými vespolek, jelikož jejich působení děje se dotykem. Vlákna nervů

sympathických bývají obalena blanou, pochvou Schwannovou, vlákna bílé hmoty osy mozkomíchové pochvou bílé hmoty, myelinem, dření; při periferických nervech soustavy mozkomíchové jest nervová osa chráněna i myelinem i blanou Schwannovou.

V nervstvu mozkomíchovém se vyskytují dvě hmoty: šedá a bílá; v oné jsou hlavním prvkem buňky uzlinné, tato tvoří podstatu vláken nervových. V míše jest hmota šedá ve středu majíc podobu písmene H; její čtyry ramena jsou na svých koncích poněkud nabubřelá a zovou se rohy hmoty šedé. Přední rohy chovají v sobě hybné buňky periferické, kdežto pocitná periferická vlákna míchy mají své buňky, z nichž vycházejí, v uzlinách míšních. Hmota bílá obkličuje zcela hmotu šedou; rohy šedé ji dělí v každé polovině míchy na tři provazce: přední, poboční a zadní. Nervová vlákna bílé hmoty míšní tvoří svazy, z nichž jsou nejdůležitější: svazy pyramidální, provazci pobočnímu a přednímu náležející, chovající v sobě vlákna pohybná, jež převádějí innervace od mozkové kory k pohybným středům míšním, pak svaz Gowersův, svaz mozečkový, oba náležející ku provazci pobočnímu, a veliké množství vláken zadního provazce, jež přivádějí k vyšším psychickým středům mozkovým dojmy, periferickými nervy sebrané. Všecky dráhy nervové, jež spojují středy míchové s korou mozkovou, anebo naopak, vycházejí od levé strany ku pravé a od pravé k levé. Buňky kory mozkové jsou podobně opatřeny výběžky nervovými, jež mohou konati službu vláken nervových. Jsou to vlákna associační, spojující buňky téže polokoule, kommissurální, spojující buňky jedné polokoule s buňkami homologickými polokoule druhé, promítací, spojující koru mozkovou s buňkovými středy nižšími.

Z mozku a míchy vycházejí nervy dílem pohybné, končící ve svalech, dílem pocitné, končící v čidlech, dílem smíšené, sestávající z vláken obojího druhu.

Nervy jsou svazy vláken, jež spojují nervové buňky nervových středů s ústroji periferickými. Na svých drahách jsou tyto svazy sevřeny, ale ve svém zakončení se rozkládají a končí nitkami, jež, je-li vlákno pocitné, přijímají popud od draždidel zevnějších, pakli pohybné, sdílejí ústrojům popud nervových středů. Periferické nitky vláken pocitných tvoří s buňkami, s kterými se setkávají, čidla smyslů.

Čidla umístěna na povrchu kůže anebo tkvíce ve svalech, jež slouží ku vykonání našich pohybů, přijímají od zevnějších činitelů dojmy mechanické, fysické, chemické, přivádějí svou protičinnost ku středovým buňkám mozku

a míchy páteřné a poučují nás o tom, co se děje kolem nás. Pomocí vláken ku středu vedoucích a vláken od středu vycházejících může dojem od kteréhokoli místa periferického vyšlý dospěti buď přímo aneb oklikami ke kterémukoli cíli v nitru a způsobiti nebo vnuknouti, suggerovati jakýkoli pohyb odrazový, reflexní anebo samoděčný. Smyslové se podobají osobám dráty telefonickými s ústřední kanceláří spojeným, kterou jsou ve spojeni se všemi abonnenty téže sítě, zprávy dostávajíce odevšad a zprávy vysílajíce všemi směry.

Konečné nitky pocitných nervů nejsou totožny v čidlech; každý smysl má své zvláštní ústrojí pocitné: hmat má tělíska hmatová, chuť bradavky, čich buňky čichové, sluch ústroje Kortiovy, zrak sloupky a čípky sítnice.

Mineme-li mlčením ochranu, kterou poskytují kosti a chruplavky čidlům, mají čidla chranítka: tělíska anebo vlásky kmitavé.

Každé čidlo má své vlastní pravidelné draždidlo, kterým jest zevnější činitel, jemuž čidlo pravidelné odpovídá. Zraku slouží světlo, fysický děj, kmitání etheru; sluchu zvuk, fysický děj, kmitání vzduchu; čichu vůně, děj chemický, spojení plynu obecně vonného se zakončením nervu čichového; chuti roztok hmoty chemicky na bradavky chuťové působící; hmatu mechanický nebo tlak tělesa a fysické působení tepelných kmitů.

Kromě nervů pocitných, jež v čidlech smyslů končí, jsou také nervová vlákna pocitná, spojená s různými svaly. Má-li se ústroj pohnouti, smrští se jeho sval; smrštění však svalu dráždí nervové vlákno pocitné, se svalem spojené; toto podráždění má za následek pocit svalový.

Od anatomie a histologie nervstva obraťme se k jeho fysiologii.

N e u r o n y jsou jednotky nezávislé, jež působí toliko dotykem. Než každý dotyk mezi prvky nervovými není účinlivým. Má-li býti dotyk nervový prospěšný, musí se díti mezi konečnými větvemi výběžků válcově osových jednoho neuronu a konečnými větvemi výběžků protoplasmatických anebo buňkovým tělesem jiného neuronu, jelikož tyto výběžky vedou k buňce, ony od buňky. Na tomto dotyku spočívá zjev odrazový čili čin odrazový. Obecně nazýváme zjevem odrazovým periferické podráždění, jež nevyhnutelně určuje pohyb, jako odpověď, bez přičinění snaživosti. Čin odrazový děje se obloukem odrazovým. Oblouk odrazový nejjednodušší týká se dvou neuronů, jednoho pocitného, druhého pohybného, a děje se v nervových středech míchy páteřné. Dojem, který dojímá kte-

roukoli část nervových pocitných konečků našeho těla, přivádí se dostředivým vláknem pocitným k pocitné buňce uzlin páteřných; tato buňka může jej prostřednictvím svých odstředivých výběžků šedé hmoty míšní odraziti na konečné větve protoplasmatických výběžků pohybné buňky ústřední a na tuto buňku samu, která jest umístěna v předních rozích šedých; od této druhé ústřední buňky může vyjíti popud ku pohybu, který prošed vlákno odstředivé čili pohybné působí, že sval se smrští. Při oblouku složitějším jsou kromě dvou periferických neuronů: pocitného a pohybného činnými také jeden nebo více neuronů ústředních. Čin odrazový může nebýti pocítěným, může býti nepovědomým; než je-li podráždění od zadních rohů vedeno provazci zadními až k nervovým středům mozkovým, psycho-sensitivným, dojem se pociťuje; tenkráte se zove odraz povědomým čili psychickým. Pohyb odrazový buď povědomý, buď nepovědomý se liší od pohybu samoděčného, jenž závisí na činu snaživosti buď smyslné nebo nadsmyslné. Pohyb samoděčný vyžaduje popud, vycházející od kory mozkové šedé k periferii těla. Rozeznávati tedy sluší nervové středy odrazové a psycho-motorické. Oněmi jsou uzliny velkého sympathiku, středy míchy páteřné a prodloužené, těmito středy kory mozkové. Jakými středy jsou uzliny mozkové spodiny a mozečku, není známo.

Fysiologické podmínky činnosti nervů jsou; 1. oběh a jakost krve a respirace, 2. jistá teplota těla, 3. odpočinek ve spánku.

Fysiologie se dopátrala o středech nervových, že jisté hmoty, jež zmenšují činnost tělesa buněčného, neruší vodivosti vlákna nervového, že jisté jedy ruší nebo jinačí činnost jistých buněk, jiným však buňkám že neškodí; odtud vysvítá, že všecky buňky nervové nejsou téže přirozenosti. Dále má každý ústroj smyslový své vlastní draždidlo; jsou tedy nervové prvky přirozenosti vniterně různé. Chemická úprava nervové hmoty živé není známá. Dějí se v buňkách nervových chemické změny velmi intensivné; než povaha jejich není známa. Ví se toliko, že při nich není spalování.

Vlákna nervů jsou ústroje vodivé; jejich charakteristické známky jsou: dráždivost a vodivost. Vlákna nervů nejsou anastomosou, vústěním spojena, jelikož každé má dráhu isolovanou. Vodivost nervu vyžaduje, aby jeho válcová osa nebyla přeťata; kruhové zářezy Ranvierovy jí nepřekážejí. Přeťaté vlákno může vésti proud elektrický, ale podráždění smyslové nevede. Vedení jest dostředivé

anebo odstředivé podle vlákna dostředivého nebo odstředivého; při onom vychází popud fysiologický od periferie, při tomto od nervového středu. Každé vlákno vede přirozeně popud jenom jedním směrem; než umělé podráždění kteréhokoli místa vlákna může postupovati oběma směry. Odtud následuje, že přirozenost vláken pocitných a pohybných není táže.

Jaké povahy jest proud, který v nervu pohybném ubíhá za sekundu asi 30 metrů, v pocitném asi 60, neví se; nelze jej přirovnati ani elektrickému, ani světelnému, ani zvukovému. Ví se toliko, že jsou při něm zjevy chemické, tepelné a elektrické.

Fysiologie nás o smyslech takto poučuje:

Draždidlem zraku přiměřeným jest jistý počet (450—790 billionů za sekundu) příčných kmitů étherových přímočárně do oka vnikajících, rohovkou, vodním mokem, zřítelnicí, čočkou a hmotou rosolovitou procházejících a se lámajících, ve sloupkách a čípkách nervu zrakového nach zrakový lučebně měnících a v každém oku jeden fotochemický obrázek obrácený působících. Draždidla méně přiměřená jsou: tlak, škubnutí, přeříznutí, zápal nervu zrakového, proud elektrický. Čidlem zraku jest oko podoby elipsoidické, jež se skládá z více blan dutinu v sobě uzavírajících a k sobě přiléhajících: 1. z běliny, skrze kterou vzadu vniká nerv zrakový do oka a v jejímž otvoru předním jest zasazena rohovka průhledná; 2. z cevnatky, duté koule, nesčíslnými cevami pronikané a uvnitř černým barvivem pokryté, která jest vpředu zakončena duhovkou, kolmo na oční ose ležící, ve středu provrtanou, kterému otvoru říkáme zřítelnice, vlákny svalovými opatřenou, jež otvor roztahují nebo stahují, a jemnom blanou potaženou, od níž pochází rozličné její zabarvení; 3. ze sítnice prostírající se uvnitř cevnatky od otvoru, jímž nerv zrakový do oka vniká, až k okraji, pouzdru čočky, takže se podobá kalichu. Místo, kde zrakový nerv do oka vstupuje, jest nečivné a nazývá se slepá skvrna; as uprostřed sítnice však jest místo nejčivnější, žlutá skvrna čili ústřední důl. Sítnice jest konečné rozvětvení nervu zrakového a skládá se z několika vrstev, z nichž jedna nejdůležitější obsahuje sloupky a čípky. Zadní dutina oční jest vyplněna tělesem sklovitým a rosolovitým, na kterém vpředu jest uložena čočka, nejhlavnější ústroj k lámání paprsků světelných, která se může podle vzdálenosti bodu svítícího buď zploštiti anebo vybouliti. Přední dutina jest vyplněna mokem vodnatým a duhovkou rozdělena na dvě komory. Oku slouží za lůžko polštář hojného tuku; k ochraně jsou ur-

čena víčka s brvami, obočí a ústroj slzní. K vykonávání volných pohybů oka slouží 6 svalů: 4 přímé a 2 šikmé; oněmi se pohybuje oko vzhůru a dolů, vpravo a vlevo, těmito lze očima kroutiti na obě strany.

Draždidlem sluchu přiměřeným jsou vlny vzduchu (za sekundu 40 nejméně, asi 16 tisíc nejvíce) anebo jiného ústředí, jež prostřednictvím blány bubínkové, kůstek a moku mechanicky dorážejí na zakončení nervu, zvláště na blánu plž vyplňující. Draždidlem méně přiměřeným jest tlak, nával krve, proud elektrický. Čidlem sluchu jest ucho. Částky jeho jsou: 1. zevnější ucho, boltec, zvukovod, blána bubínková; za blanou se prostírá 2. ucho střední: dutina bubínková, v níž jsou kůstky sluchové: kladivko, kovadlina, třmen; z dutiny vede trubice Eustachova do svrchní části úst; 3. ucho vnitřní čili labyrinth, a sice předsíň, ze které vedou 3 obloukovité trubky a do které ústí plž čili závitky. Sluchový nerv jest rozvětven v uchu vnitřním, zvláště v plži rozloženy jsou konečky jeho v podobě blány. Tyto konečky, vlákna Korti-ova, jsou napjaty na bláně jako struny na citeře; soudí se, že každý z nich odpovídá jistému vlnění vzduchu. Ucho se může zvukům přizpůsobiti; neboť hlava může býti nakloněna tam, odkud zvuky přicházejí; boltec může býti pohybován; blána bubínková může býti více nebo méně napínána.

Draždidlem čichu přiměřeným jest hmota ve vzduchu rozptýlená, lučebně na nerv působící. Draždidlem méně přiměřeným jest proud elektrický. Čidlem čichu jsou vlákna nervová, rozvětvená na sliznici ve svrchní části dutiny nosové. Chruplavky nosní pohyblivé slouží k sesilnění vzduchového proudu, ku vzmocnění pocitu.

Draždidlem chuti přiměřeným jest roztok hmoty, lučebně na bradavky chuťové působící. Draždidlem méně přiměřeným jest proud elektrický. Čidlem chuti jsou bradavky chutnací na jazyku, ve kterých nerv chuťový končí a které vězí v malých prohlubinách v kůži jazyka.

Jako mezi zrakem a sluchem, tak i mezi čichem a chutí se vyskýtá analogie. Čich a chuť se vzájemně podporují a doplňují tak, že někdy nelze je rozeznati.

Draždidlem hmatu jest dotyk anebo tlak tělesa a teplo. Popud dotýká se pokožky a tlače na pružný bradavkový obal nerv dráždí. Draždidlem méně přiměřeným jest děj lučebný, proud elektrický. Čidlem hmatu jsou kuželovitá tělíska v kůži pod pokožkou, do nichž ústí nerv. Každé tělísko vězí v pouzdře a pouzdra vynikají na povrch jako bradavky. Tělíska hmatací jsou nestejně roztroušena na povrchu těla; kde jest jich více, tam jest hmat jemnější.

Nejvíce jich jest na jazyku a na koncích prstů, nejméně na zádech, stehnech a nad loktem. K pocitům přesně hmatovým a tepelným druží se pocity svalové. Pocity bolesti vznikají přílišným podrážděním kterýchkol nervů pocitných.

O poznávací činnosti smyslů.

Na hmotné fysiologické děje ústrojů, posud vylíčené, jež záležejí hlavně v tom, že zevnější popud se přijímá čidlem, dále se vede nervem a posléze středu nervového dochází, odpovídá smysl, ústrojná mohutnost duševní, čitím čili spíše počitkem, pocitem, činem psychickým.

Jak se domnívá Cartesius, pociťovati přísluší jedinému tělu, bez duše. Spinoza tvrdí, že duše jsouc ideou těla smyslně poznává svou vlastní přirozeností tělo vlastní a skrze poznání toto tělo cizí. Mínění ono jest materialistické, toto falešně idealistické. Do těchto dvou výstředností zabíhají novověcí filosofové, kteří odpadli od filosofie aristotelicko-thomistické, a užívají mnohdy tajemných a nesrozumitelných výrazů. Tak praví Oken, Schellingovec: „Die Sinne sind der Leib des Hirnes, die Welt ist der Leib der Sinne, und demnach beide Eines; Sensieren ist nichts anderes als Ausströmen aus dem Hirne durch das Organ und das ganze Universum an Einem Faden, das Licht ist das Auge, in das Unendliche verlängert durch den Lichtstrahl, welches der Sehnerv der Welt ist." Lange: „Die Empfindung ist eine subjectiv innerliche Erscheinungsweise des objectiven Vorganges der Molekularbewegung in der Nervenfaser." Kessler: Identität von Leiden und Wirken im Leiden. Mehring: Activcontractiver Pol dessen, was im Reiz seinem passiv-expansiven Pol hatte. Schaller: Identificierung des äußenren Processes und Setzung desselben als Individuum. J. H. Fichte: Innewerden des unwillkührlichen Gebundenseins durch einen unmittelbar sich aufdrängenden Inhalt. Idealisticky vykládá též Herbart vznik pocitu činností, která jediná přísluší duši, jako všem ostatním bytcům, t. j. zachováním sebe, an dí: „Werden die Sinne afficiert, und setzt die Bewegung mittelst der Nerven zum Gehirnn sich fort, so wird die Seele von den einfachen realen Wesen, die in ihrer nächsten Umgebund sind, durchdrungen; sie übt dann eine Selbsterhaltung wider die Störung, die sie durch jede der ihrigen total oder partial entgegengesetzte Qualität eines jeden von jenen anderen einfachen Wesen erleiden würde; und jede solohe Selbsterhaltung der Seele ist eine Vorstellung."

Zabavování a vybavování představ, jakož i prah vědomí vykládá Herbart způsobem fysickým a určuje poměry představ a změnu těch poměrů formulemi mathematickými.

Těmto náhledům o vzniku pocitu, jež jsou dílem hmotařské, dílem idealistické, filosofie aristotelicko-thomistická odporuje a vykládá vznik pocitu takto:

Pocit jest jistý způsob stavu podmětu pociťujícího, určený k tomu, aby týž podmět o něčem poučil. Podmět pociťující jest v pocitu nejprve trpným a pak činným; činnost jeho má přirozeným výsledkem představiti jej před něco, co jest něčím jiným, než on sám, před objekt, předmět, před věc objektivnou.

Stránka pocitu trpná a subjektivná poutá nejprve naši pozornost. Tu jest pocit pocitem ve smyslu užším, dojmem, ve kterém pociťujeme chlad nebo teplo, tlak, blahost nebo bolest, změnu stavu svých ústrojů, únavu, hlad, žízeň atd.

Stránka pocitu činná a objektivná záleží v poznání, ve kterém čin smyslu nás staví před věc, v poznání něčeho, co se dotýká čidla. Tu jest pocit poznatkem, t. j. činem a stavem, ve kterém zjev věci nám se stává známým, představou, ve které máme předmět před sebe postavený, vjemem, ve kterém do sebe vjímáme předmět. Pocit se zove názorem, je-li předmět chápán zrakem. V pocitu chápeme předmět, zmocňujíce se jeho.

Abychom tedy důkladně pocitu porozuměli, jest potřebí vyšetřiti, co jest poznání. Poznání nelze definovati, poněvadž jest činem prvotním, jehož charakteristická známka nevysvítá leč přímým nazíráním do nitra, do našeho vědomí. Každý dobře ví, co znamená poznati. Proto vysvětlíme toliko poznání jiným slovem, obrazem, určíme jeho příčiny a vyšetříme jeho znaky, jimiž se liší od činnosti řádu jiného.

Poznání záleží v jisté podobnosti předmětu poznaného, v podmětu poznávajícím uskutečněné. Sv. Tomáš píše: Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Neboť co poznáváme, držíme, máme jistým způsobem v sobě. Než nemůže poznávající podmět sobě přivlastniti předmět poznaný, jakým sám o sobě ve skutečnosti jest. Může tedy si jej přivlastniti, pokud jej napodobuje; vytváří jej v sobě způsobem, který odpovídá jeho vlastní přirozenosti. Proto píše sv. Tomáš dále: Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis. Než není při poznání podobnost bytnostní aniž kvantitativná, ale toliko kvalitativná; není tu podobnost nahodilá, nýbrž úmyslná, utvořená za tím účelem, aby jiná věc byla napodobena, je to obraz. Než není při poznání obraz hmotný,

fysický, nýbrž obraz téže přirozenosti, jaké jest podmět, který jej tvoří; je to obraz (species) intentionálný, psychický, ideálný, pomyslný.

Smyslné poznání děje se buď smysly zevnějšími buď vniternými.

Že smyslné poznání děje se smysly zevnějšími, víme ze zkušenosti. Samo dítě, netoliko když se narodí, ale také pokud jest v lůně mateřském, jest podmětem dojmů, které vznikají drážděním světa zevnějšího, smrštěním svalů, změnou stavu jeho ústrojů, ač nedocházejí k jeho vědomí. Dítě právě narozené jenom po stupních, nenáhle dospívá tak daleko, že vidí, že vidí předměty, že je rozeznává. Nejprve vidí neurčitě, v prázdnu; po nějakém čase dospívá tak daleko, že oči jeho jsou trpně odvráceny od jednoho předmětu a obráceny k jinému předmětu světlejšímu; později přechází od neurčitého, trpného vidění ku pozorování určitému a činnému.

Když v dítěti smyslné dojmy vzbudily souřadnou odvetu vyšších nervových středů, když pocit, který byl trpný, jest znamenán, vzniká v něm představa předmětu, osvojení předmětu. Za takových podmínek dítě ví, že vidí, a bude zírati; ví, že slyší, a bude naslouchati; ví, že čichá, a bude čichati; ví, že má chuť, a bude ochutnávati; ví, že hmatá, a bude ohmatávati.

Tak vznikají představy smyslné a smysl vtomný se probouzí čili schopnost smyslného vědomí pocitů, empirické appercepce, smyslného osvojení.

Jelikož celý povrch kůže, sliznice, svaly, čidla jsou přístupna periferickým čili obvodovým dojmům a mohou působiti pocity současné anebo pravidelně postupné: sdružují se pocity v koře mozkové a několik představ smyslných se spojuje v jednu představu celou, představu předmětu. Neboť představovati, vjímati předmět znamená: spojovati více pocitů, pocházejících od různých smyslů, v jedné představě. Musí tedy míti člověk a vyšší zvíře kromě smyslů zevnějších smysl povšechný, soustředný, kterým by spojoval pocity smyslů zevnějších a je rozeznával. Onen smysl vtomný koná jednu z úloh, jež jsou smyslu povšechnému vytčeny.

Anatomie a fysiologie slouží k vysvětlení smyslu povšechného. Nervová buňka vysílá všemi směry své výběžky; výběžky pak různých buněk se vespolek dotýkají a tak spojují různé tlumy uzlin, jež jsou středy odpovídající našim pocitům. Tak se šíří jakousi irradiací popudy, jež přicházejí k buňkám pocitného středu, po jejich výběžcích až k buňkám středu sousednímu, čímž vzniká ve hmotě

nervové souhlas fysiologický, přirozený podklad associace psychologické, kterou vykonává smysl povšechný. Tu hledati jest původ všech zjevů associace pocitů, obrazů, idejí, jenž vysvětluje množství psychologických stavů pravidelných nebo nepravidelných, vznikajících ostatními smysly vniternými.

Druhým smyslem vniterným jest obrazivost, imaginace.

Zmizí-li představa skutečná, smyslem zevnějším vzniklá, nezmizí pocit; modifikace, jež popudy periferické vtiskují hmotě nervové, zůstavují po sobě stopy, jež musíme pokládati za fysiologický podklad imaginace.

Jak zkušenost učí, máme schopnost sobě představiti smyslné vlastnosti, jež nevjímáme skutečně, je sobě vyobraziti, předměty vzdálené pociťovati. Pocit, jenž kdysi vznikl předmětem skutečným a po sobě zůstavil stopy v mozku, plodí obraz; oba jsou dvěma po sobě jdoucími stavy téhož zjevu, pocit mohutným, obraz slabým; oba mají podkladem týž děj nervového středu lišíce se toliko stupněm intensity; každý druh pocitu může ploditi příslušný druh obrazu. A také skutečně jsme v držení obrazů zrakových, sluchových, hmatacích, svalových, pohybných, ano i čichových a chutnacích. Schopnost tyto obrazy zachovati, obnoviti čili vybaviti buď trpně buď činně, sestaviti zove se obrazivost, imaginace. Je tedy výkon obrazivosti trojí. Obrazivost pokud obrazy podržuje a vybavuje, zove se též pamětí smyslnou, pokud obrazy činně sestavuje a činí nové obrazy, zove se obrazotvorností. Jako pocity objevují se ne isolovány, nýbrž sdruženy v jednotný a celistvý kon jedné představy, tak i často obrazy; proto platí o nich zákony o sdružování.

Mluvili jsme zde o obrazivosti jediné smyslné; v literatuře a aesthetice platí obrazivost, která jest řízena rozumem.

Třetím smyslem vniterným jest mohutnost oceňovací čili instinkt.

Jak zkušenost učí, znamenají zvířata, aspoň dokonalejší a vyšší, ve věcech tělesných jisté vlastnosti užitečné anebo škodlivé, jež nemohou býti předměty smyslů, posud nastíněných. Musí tedy v nich býti mohutnost čili smysl, který by tyto vlastnosti oceňonal. Nazývá se též instinktem, než nesprávně, jelikož instinkt řídí podle přirozenosti živočicha právě tak mohutnosti snaživé, jako poznávací.

Čtvrtým smyslem vniterným jest paměť.

Jako smyslná představa jest provázena obrazem, tak i ocenění vlastností užitečných nebo škodlivých zůstavuje

po sobě u zvířete stopy, které mu je později příležitě uvádějí na paměť. Tedy k mohutnosti oceňovací druží se paměť smyslná, která není totožna s pamětí, při obrazivosti uvedenou, jelikož v sobě chová kromě toho, co znamená paměť, při obrazivosti uvedená, jisté ocenění minulého trvání, ne sice abstraktní vědění o čase, o poměrech mezi přítomností a minulostí nebo budoucností, ale konkretní představu o části minulé postupnosti.

Vniterní smyslové člověka neliší se podstatně od smyslů zvířete, jsou však podřízeni vyšším mohutnostem, rozumu a vůli.

Kdežto věcný rozdíl mezi pěti smysly zevnějšími jest na jisto postaven, není o čtyrech smyslech vniterných rozhodnuto, je-li rozdíl mezi nimi věcný či toliko virtuálný.

O smyslech zevnějších.

O jakosti pocitů.

Jakost pocitu se řídí podle vlastního předmětu smyslu. Předmět smyslu jest, co se smyslu naskytuje, podává, praesentuje. Není to však věc taková, jakou jest sama v sobě, ale taková, jakou se naskytuje mohutnosti smyslné změnou, kterou věc působí v čidle; je to zjev věci.

Jak Aristoteles vykládá, poučen jsa samozřejmou zkušeností, jsou předměty, jež samy působí na smysly přímo, a jsou předměty, které působí na smysly nepřímo skrze předměty, působící přímo. Ony se zovou přirozené, na př. barva, velikost, tyto případné, na př. něco právě nyní, právě tuto a právě takto barevného a velikého. Předměty přirozené jsou opět dvojí: jedny jsou každému smyslu vlastní, na př. barva, která jenom jedním smyslem, zrakem jest pociťována; druhé jsou více smyslům společny, na př. velikost.

Vlastním předmětem zraku jest světlo, jež dráždí sítnici, ve které končí nerv zrakový. Světlo záleží ve skutečnosti podle undulační theorie ve vlnivém pohybu hypothetického ústředí, světelného aetheru, jenž vyplňuje prostory mezi planetami a hvězdami, prostupuje tělesa, jest hmota velice jemná, plynná, nevážitelná, nedělitelná, pružná. Přijměme tuto theorii undulační, ač není bez obtíží. Periferické konečky zrakového nervu, záležející hlavně v sloupkách a čípkách sítnice, jsou tak upraveny, že jsou velmi snadno drážděny kmitavými vlnami aetheru. Světelným paprskem se zove myšlená čára, podle které postupují

kmity aetheru, které jsou příčné, kolmo na směru paprskovém stojící. Trváním kmitů čili počtem kmitů, délkou vlny určuje se zvláštní pocit, barva. Bílé světlo sluneční jest smíšené, jelikož sestává z různobarevných druhů paprsků, (vidmo, spectrum), jež se objeví, prochází-li bílé světlo sluneční hranolem, a jež jsou vyznačeny různým lomem a různým počtem kmitů. Ve vidmu slunečním jest veliký počet barev, jelikož jedna do druhé nenáhle přechází; z nich jest 7 hlavních vyvoleno: červená, oranžová, žlutá, zelená, světle modrá, temně modrá, fialová. U barvy rozeznáváme: ton, sytost, jasnost. Ton barvy čili odstím barvy, různý stupeň světlosti jedné a téže barvy závisí na délce vln. Sytou nazýváme barvu, která svou povahu co nejlépe vyjadřuje; sytost jest stupeň čistoty čili určitosti, jakou barva vystupuje, a záleží na množství přimíchaného světla bílého. Nejsytější barvy objektivné jsou vidmové. Jasnost čili intensita jest mocnost dojmu, který barva v oku působí, a závisí na živé síle chvějícího se aetheru na sítnici působícího; z barev vidmových jest žlutá nejjasnější, podle jiných fysiologů červená. Rozeznáváme barvy subjektivné, jež zrakem pociťujeme, od barev objektivných, jež tělesům náležejí. Barvy těles, kromě těles svítících, jež sama vysílají světlo různobarevné, mají původ svůj ve světle, které na ně dopadá; povstávají buď dispersí anebo absorpcí anebo interferencí anebo polarisovaným světlem. Fysické působení světelného aetheru má za následek také chemickou změnu v čípkách a sloupkách sítnice; toto podráždění sítnice stává se draždidlem nervu zrakového a nervových buněk mozkových, ve kterých vlákna nervová končí.

Vlastním předmětem sluchu jest zvuk. Prudkým pohybem tělesa vzniká v okolním vzduchu zhuštění, jež se šíří všemi směry jako vlna, jejíž středem jest těleso na počátku pohnuté. Všechna tělesa, jež vydávají zvuk, jsou ve stavu kmitavém a sdílejí toto kmitání vzduchu okolnímu, takže vzduch počíná prouditi vlnami, vodním podobnými, jež ve vodě působí kámen hozený. Vlny vzduchové, jež vnikají do zvukovodu, dotknou se blány bubínkové a přivedou ji do pohybu kmitavého, který přechází na konečky nervu sluchového, ústrojí Korti-ho, aby se dostal ku příslušné části kory mozkové; načež následuje pocit zvuku. Při zvuku znamenáme intensitu čili mohutnost, výšku, barvu a souzvuk. Jsou-li kmity vzduchové pravidelné a periodické, takže pohyb molekul se děje pravidelně v dobách přesně stejných, zove se zvuk hudebním, tónem. Pak-li jsou kmity nepravidelné a neperiodické anebo nepravidelně se mísí: zove se zvuk šelestem. Interval dvou tónů jest

poměr počtu kmitů jejich. Kmity periodické jsou buď jednoduché anebo složené. Jednoduché se zovou také kyvadlové, jelikož jsou podrobeny zákonům o pohybu kyvadla, a liší se mezi sebou rozkmitem čili amplitudou a trváním. Rozkmit určuje intensitu, trvání, výšku tónu. Složené se skládají z jednoduchých. V přírodě jsou kmity ponejvíce složené. Zřídka se stává, aby všecky kmity jednoduché, ze kterých sestává kmit složený, měly tutéž intensitu; obyčejně převládá jeden z nich a působí tón základní; ostatní, jež působí tóny částkové čili svrchní, harmonické, mají intensitu mnohem slabší. Základní má se k částečkovým, jako 1 : 2 : 3 : 4 atd. Proto činí-li tón základní v jedné době kmit jeden, činí v téže době první tón částkový kmity dva, druhý tři, třetí čtyry atd. Na tónech svrchních spočívá zabarvení tonu, jež jest rozličné. Barva tónu závisí na povaze, počtu a intensitě tónů svrchních, jež se druží k tónu základnímu. Tóny, jichžto počty kmitů jsou v poměru jednoduchém, jsou souzvučné a příjemné; tóny, jichžto počty kmitů jsou v poměru spletitém, jsou nesouzvučné a nepříjemné. Při souzvuku jest dráždění čidla souvislé, při zlozvuku přetrhané.

Vlastním předmětem čichu jsou jisté hmoty, jemně rozptýlené a ve vzduchu rozšířené. Dráždění čidla jest povahy chemické. Pocity čichové nemohou býti roztříděny. Nemáme slov, jimiž bychom je vyjádřili; musíme užívati slov, jimiž vyjadřujeme hmoty, čich dráždící.

Vlastním předmětem chuti jest chuť, která přísluší jistým hmotám rozpuštěným. Fysiologické podráždění nervu, jež působí pocit chuti, jest povahy chemické. Máme čtyry jakosti chuti: sladkou, hořkou, slanou a kyselou. Pocity chuti jsou ponejvíce složené, jelikož k nim se druží pocity čichu, hmatu a zraku.

Vlastní předměty hmatu jsou různé. Neboť hmatu se připisují: 1. pocity dotyku a tlaku, 2. pocity svalové, 3. pocity tepla, 4. pocity bolestné, 5. pocity neurčité, zahrnuté slovem čití všeobecného čili vniterného. O čtyrech prvních bylo již jednáno. Zbývá čití všeobecné, t. j. pocity neurčité, jež v nás se vyskytují tak, že nevíme, ani kde ani jak; zovou se také vniternými, jelikož nám nic neoznamují ze světa zevnějšího; mnohé z nich nevznikají nervy dostředivými, nýbrž vlivem, který přímo působí na středy nervové, na př. nepravidelnou jakostí krve.

Tak jsme poznali vlastní předměty smyslů.

Kromě nich jsou předměty více nebo všem smyslům společné: pohyb, klid, počet, figura, velikost, jak již Aristoteles poznamenal.

Než nechápou smyslové předměty ani vlastní ani společné odtažité, na př. barvu, pohyb, ale srostité, konkretní, na př. něco právě nyní, právě zde, právě tak a tak barevného, pohybovaného. Takový předmět vlastní a společný nazýváme případným.

Znajíce předměty smyslů, jež určují jakosti pocitů, vyšetřme, na jakém důvodu spočívá jakostní povaha pocitů.

Pocit se neuskutečňuje, nedostává-li se smyslu od předmětu zevnějšího dojmu, který probouzí jeho činnost a jej k jistému účinku vede. Tento dojem lze nazvati obrazem, poněvadž jest výrazem, obrazem povahy předmětu; nazvati jej lze obrazem intentionálným, poněvadž sám není přímo pociťován, poznáván, ale slouží, směřuje (intendit) k tomu, aby přímo pociťován, poznán byl předmět sám; že obraz tento jest a v čem záleží, dovídá se psycholog nepřímo podle zákonů logických z dějů fysiologických. Obraz tento lze nazvati též obrazem vtištěným, který jest provázen obrazem vytištěným, pocitem. Podle úkolu sobě vytčeného zove se určovatelem poznávacím, jelikož určuje mohutnost poznávací ke konu poznávacímu. Podle mohutnosti buď smyslné nebo nadsmyslné, která jest ke konu poznávacímu určována, jest obraz intentionálný, určovatel poznávací, buď smyslný nebo nadsmyslný. Nyní jednáme o smyslném.

Dojem smyslný, intentionálný obraz smyslný, poznávací určovatel smyslný musí býti připuštěn.

Neboť smyslové samy nestačí, aby pociťovali, vjímali, poznávali jakosti, jež skutečně pociťují, vjímají, poznávají, poněvadž sami o sobě jsou toliko mohutnostmi, jsou nečinnými. Jest v nich schopnost k určitému představování předmětu, který vjímají, která zůstává tak dlouho ve stavu mohutnosti, pokud není k činnosti pobídnuta draždidlem, jež jest něčím jiným, než ona sama; a opakem jakmile toto draždidlo na smysl působí, ihned smysl přechází k činnosti, ne však jakékoli, nýbrž takové, která draždidlu odpovídá.

Dále poznání, jakým jest pociťování, musíme si představiti jako vniterné spojení mezi podmětem poznávajícím a předmětem poznaným. Musí tedy předmět vejíti do podmětu, ne však svou skutečností, jak se samo sebou rozumí, ale svým obrazem, podmětu přiměřeným.

Tento však obraz není tím, co pociťujeme, co poznáváme přímo, ale tím, skrze co a v čem předmět sám pociťujeme, poznáváme nevědouce o něm přímo. Je to tedy intentionálný obraz smyslný, poznávací určovatel smyslný. O něm máme vědomost nepřímou.

Zdá se, že tento názor o obraze intentionálném se nesrovnává s fysiologií. Neboť podle nynějších výzkumů fysiologických jaká může býti podobnost — a podobnost musí býti mezi obrazem a věcí vyobrazenou — mezi pocity a draždidly, jakož i mezi draždidly a předměty, od nichž draždidla vycházejí? Co mají společného na př. kmity světelné s barvami, jež předmětům přivlastňujeme? Jak může draždidlo, jež zdá se býti totožné, na př. kmity světelné, působiti pocity jakosti různé, na př. pocit světla nebo barvy, pocit tepla, pocit děje lučebného? Totéž draždidlo, proud elektrický, působí pocity nejrůznější: vidění jiskry, slyšení hřmotu, chuť kyselou, zvláštní vůni, otřesení těla. Jak se to srovnává s názorem o obraze?

A přece lze tuto obtíž odkliditi. Specifická povaha pocitů vyplývá *A.* z nervstva, *B.* z draždidla.

A. 1. Mnozí fysiologové se domnívají, že specifická povaha pocitů nemůže záviseti na specifické povaze nervů vodivých, jež prý jsou mezi sebou totožny i svou strukturou i svou funkcí. Než jejich důkaz nestačí. Neboť jestliže posud neshledali mezi nervovými vlákny vodivými rozdílu morfologického anebo chemického, odtud ještě nevysvítá, že by rozdílu nebylo žádného. Ani totožnost funkcionálnou nelze s jistotou tvrditi. Neboť proti zkušenostem, jež svědčí o této totožnosti, lze postaviti zkušenosti, jež svědčí o funkcionálné různosti specifické, jak dokazuje spis: Gad, Heymans et Masoin, Traité de physiologie humaine, Louvain, 1893, ch. III. p. 81. Proto zastávají mnozí fysiologové specifickou různost, která již anatomicky musí míti platnost, jelikož různá vlákna vodivá spojena jsou s různými čidly periferickými.

2. Posud jest nesnadno určiti povahu nervových středů, ku kterým nervová vlákna vedou popudy smyslné. Ostatně i kdyby byla úplně známa, musilo by se teprv odpovídati na otázku, zdali jest vztah mezi povahou těchto středů a jakostí pocitů a v čem tento vztah záleží. Tyto otázky nejsou posud ještě v histologii položeny. Přece však jisto jest, že mozková kora šedá sestává z více vrstev rozličných buněk a že nervové středy nejsou stejně dojímány všemi jedy. Nelze tedy pochybovati, že jest jakási specifická různost mezi nervovými buňkami mozkových středů.

3. Jest patrno, že jest specifická různost mezi periferickými čidly smyslovými. Proto musí také jejich odveta, reakce, kterou odpovídají na podráždění, býti specificky různá.

B. Přirozené přiměřené draždidlo pocitů hmatových náleží, jak se zdá, výhradně k řádu mechanickému, draž-

didlo pocitů sluchových k řádu fysickému, kapalné dráždidlo chuti a plynné draždidlo čichu k řádu chemickému, dráždidlo zraku k řádu fysickému a chemickému, draždidlo tepelné taktéž k řádu fysickému a chemickému. Tyto objektivné příčiny povahy různé působí přirozeně v čidlech účinky různé. Také jest různost ve kmitech, ve hmotách kmitajících, v dobách kmitání.

Musí tedy býti dojmy v nervech působené, t. j. intentionálné obrazy smyslné, obrazy vtištěné čili poznávací určovatele smyslné jakosti různé.

Posléze liší se zevnější smyslové mezi sebou věcně, jsouce mohutnostmi specificky různými.

Na těchto důvodech spočívají různé jakosti pocitů, obrazů vytištěných. Proto nejsou pocity pouhými stavy subjektivnými; jsou také rázu objektivného podstatně, jelikož podstatně jsou působeny nejen smysly, mohutnostmi duševními, ale také předměty skutečnými, jelikož jsou ku předmětům v podstatném vztahu, jelikož podstatně podávají zprávu o předmětech.

Přivtělování a promítání pocitů.

Jak zkušenost učí, pocity klademe na nějaké místo svého těla, t. j. přivtělujeme, anebo klademe mimo sebe, mimo své tělo, t. j. promítáme. Přivtělování se děje podle jejich rázu subjektivného, promítání podle objektivného.

Abychom poznali způsob a důvod obojího děje, vyšetřme svalové pocity a základní pocit, který nám svalové pocity poskytují o našem těle vlastním.

K pocitům zevnějších smyslů se druží pocity svalové; na př. zrak a sluch jsou opatřeny mohutností akkomodace, se smyslem hmatu jest spojen smysl námahy. Ano ku smrštění svalů přistupuje jistý pocit tohoto smrštění, pocit svalový. Toť skutek první, od něhož vyjdeme. Skutkem druhým jest, že vlákna, ze kterých sestává nerv vodivý, jsou osamocena, isolována, takže jedno neústí na své dráze do druhého, neanastomosuje.

Položím-li ruku na stůl, mám pocit dotyku. Než zaobalím-li ruku vatou, abych překazil pocit dotyku, položím-li na ni závaží a zvednu-li ji, mám pocit námahy, které potřebuji, abych zavaží udržel, t. j. mám pocit svalový. Zvětším-li anebo zmenším-li závaží, zvětším anebo zmenším také námahu, takže mám svalové pocity různé. Cvikem pak dovedu přesně oceňovati námahu, smysl svalový se zdokonalí. Takový pocit celého svazku vlákem, ze kterých sestává nerv pocitný, jest s počátku neurčitý, povšechný;

než cvikem se rozrůzní, takže vznikají částkové pocity různé, jež odpovídají popudům, různými pohyby svalovými určeným. Různým pohybům ústrojů, jako očí, ruky, mluvidel atd. odpovídati budou různé pocity; obecné a stálé námaze, které jest potřebí, abychom udrželi tělo v rovnováze, odpovídati bude obecný pocit námahy, který jest obsažen v základním pocitu, který máme ustavičně o svém těle. Památka těchto pocitů svalových se zachová v paměti; z obrazů jejich a vztahů jejich vespolných vznikne imaginací jakýsi atlas svalový, mám-li užíti slova Taine-ova, jenž nám poslouží ku roztřídění, umístění našich pocitů předvídaných a k orientaci našich pohybů.

Odtud vysvítá, že pocit svalový řadí pocit zevnější, t. j. pocit smyslem zevnějším vzniklý, který jest přidružen ku pocitu svalovému, mezi pocity vniterné, v čemž záleží prosté lokalisování, umístění, přivtělení, kdežto pocitu zevnějšímu vykazuje jeho vlastní povaha místo mezi pocity zevnějšími, v čemž záleží objektivace, promítání.

Uvažovali jsme posud pocit svalový, uměle od pocitu hmatového oddělený. Nyní uvažme oba pocity, any vznikají pospolu anebo rychle po sobě. Jeden pocit máme, který vzniká smrštěním svalu, druhý máme, který vzniká podrážděním nervu právě hmatového anebo jiného nervu smyslného, na př. když držím v ruce kovovou kouli těžší, anebo když slepec učí se čísti ohmatávaje velká písmena dřevěná nebo kovová. Jest rozdíl, mám-li toliko pocit svalový anebo pocit svalový a pocit smyslový, na př. zrakový: pozvednu-li hlavu maje oči zavřeny anebo pozvednu-li hlavu, abych viděl předmět světlý; v prvém případě mám pocit, který vychází z nitra organismu, ve druhém kromě tohoto pocit, který jest působen cizím draždidlem zevnějším. Tento rozdíl probouzí pozornost samého dítěte, jež zkušeností co den bohatší jsouc vedeno, učí se klásti správně a patřičně pocity svalové, z nitra organismu vznikající, proti pocitům jiné kategorie, jež zoveme objektivnými čili zevnějšími. Památka pocitů svalových slouží, aby se utvořil atlas svalový; památka pocitů kategorie protivné, obrazy zrakové, sluchové, hmatové, slouží, aby se utvořil jiný atlas, který se liší od prvého. Atlas svalový nám slouží, abychom prostě lokalisovali, přivtělovali pocity vniterné: svalové, organické, bolestné; druhý atlas, který lze nazvati objektivným, slouží nám, abychom objektivovali, mimo tělo promítali pocity zevnější.

Proti tomuto výkladu namítá se toto:

Pocity zrakové, sluchové, hmatové jsou právě tak vniternými, jako pocity, proti kterým je stavíme, jako

pocity svalové, organické, bolestné, jelikož fysiologie nás učí, že všecky pocity se uskutečňují ve středech mozkových.

Této námitce se vyhýbaje nazývá Taine pociťování čili znamenání předmětu zevnějšího hallucinací pravdivou, od hallucinace nepravdivé, chorobné různou. Avšak tím není obtíž odstraněna; neboť tázati se musíme, kterak vzniká tato hallucinace pravdivá, kdy a proč jest pravdivá. Kromě toho jest hallucinace pravdivá sama v sobě odporná, jelikož hallucinace sama sebou jest nepravdiva. Aniž lze vykládati promítání zvykem, associací, úsudkem. Neboť tázati se musíme, kterak vznikl zvyk, co spojujeme associací, kterak nepromítání se stává promítáním skrze associaci, kterak možno mluviti při poznání smyslném o úsudku, zdali úsudek, jenž prý při promítání se děje, odpovídá logickým zákonům.

Námitka jest nepravdiva proto, že pocity smyslové, jež zoveme zevnějšími, neuskutečňují se teprv a výhradně ve středech mozkových, jelikož již v periferickém zakončení nervu sensitivného začínají, aby ve středech mozkových své dokonalosti dosáhly. Proto v nich samých jest položen základ ku promítání na venek, ve kterém člověk dokonalosti nabývá vlastním přičiněním a pomocí cizí, zkušeností, cvikem, úvahou, porovnáváním, rozlišováním, oddělováním, slučováním, výchovou smyslů.

Má tedy přivtělování a promítání pocitů, jež obojí se děje nevyhnutelně, svými důvody předmět pociťovaný a podmět pociťující, přirozenost předmětu a podmětu a výchovu, pocity svalové a smyslové. Trojí tyto důvody podvojné sebe vespolek doplňují a podporují; jeden druhým nemůže býti nahrazen.

Proto zastávají psychologové, kteří vykládají přivtělování a promítání buď čirým nativismem anebo čirým empirismem, dva výstředné názory nepravdivé.

O kvantitě pocitů.

Kvantita pocitů znamená intensitu čili mohutnost a trvání zjevů smyslných.

Každý pocit, pocit kterékoli jakosti, má jistou intensitu, jest opatřen silou, více nebo méně vynaloženou. Měření intensity děje se buď psychofysikou, která uvažuje poměr mezi intensitou pocitu a jeho příčinou zevnější, jeho popudem, anebo dynamogenií, která uvažuje poměr mezi pocitem a jeho dynamickými účinky.

Co máme říci o psychofysice?

Nelze pochybovati, že jest jistý poměr závislosti intensity pocitu na kvantitě draždidla: na př. dvě svíčky dávají větší světlo, než jedna. Víme však také z obecné zkušenosti, že každému rozdílu intensity dvou draždidel, zevnějších příčin našich pocitů, neodpovídá znatelný rozdíl intensity pocitů způsobených těmi draždidly: na př. v síni skvostně ozářené nezvýší se pocit světla, hoří-li svíčky o jednu nebo dvě rozmnožené, aniž se zmenší pocit světla, odejmeme-li jednu nebo dvě svíčky. Je tedy přirozeno tázati se, jaký jest poměr mezi zvýšením nebo umenšením draždidel a znatelným rozdílem intensity pocitů, těmi draždidly způsobených. Psychologie zkušebná čili psychofysika tuto záhadu řešíc, určuje práh a vrchol řady pocitů, t. j. nejmenší draždidlo, jehož potřebí jest, aby pocit znatelný byl způsoben, a draždidlo nejsilnější, nad něž není více znatelného rozdílu v dojmech.

Ze zkušenosti víme, že každé zvyšení draždidla nezvyšuje intensitu pocitu. Tuto zkušenost obecnou chtěje Ernst Heinrich Weber, fysiolog a anatom, vědecky prozkoumati a z ní důsledky činiti, pozoroval, jakými rozdíly nejmenšími se liší draždidla téhož druhu mezi sebou, znamená-li podmět podrážděný rozdíl mezi pocity, těmi draždidly způsobenými. Výsledek svého badání vyjádřil tímto zákonem: Přírostek draždidla, který má působiti novou znatelnou modifikaci pocitu, jest v trvalém poměru ke kvantitě draždidla, ke které přírostek přistupuje. Weberův zákon vyložil Fechner touto formulí mathematickou: Mají-li pocity růsti řadou arithmetickou, musí draždidla růsti řadou geometrickou. Než jeho výklad jest chybný. Neboť vychází od zásady nepravdivé, že stupňové pokračování intensity pocitů se rovná splynulé kvantitě, na měřitelné a rovné části dělitelné. Mají-li členy řady pokračovati arithmeticky, musí všecky růsti o stejnou kvantitu, kterou jest rozdíl dvou sousedních členů. Kdo sestavuje v arithmetickou řadu znatelné nejmenší rozdíly našich pocitů, ten předpokládá, že jsme poznali stejnost rozdílů. Než kvantitativně porovnávati dva pocity není možno, jelikož neznáme jedničku pocitu, t. j. pocit určité kvantity, který by sloužiti mohl za jedničku. Taková jednička není ani pro pocity různé kvality ani pro pocity téže kvality. Můžeme říci, že jeden pocit jest silnější nebo slabší, než druhý; ale nemůžeme říci oč, t. j. o kolik jedniček jest silnější nebo slabší. Nemá-li tedy zákon Weberův významu jemu Fechnerem přisouzeného, nepostrádá přece platnosti pro jisté pocity a jisté meze.

Co máme říci o dynamogenii?

Dynamometrem, kterým se měří síla jistých svalů, na př. smršťovací mohutnost ruky, vychází na jevo, že pocity smyslové působí na pohyby svalů svými intensitami a jakostmi rozmanitým způsobem a určitými poměry. Také plethysmografem, který měří změny objemů údů, pocity smyslovými působené, a galvanometrem, který podobně měří změny proudů elektrických, pocity smyslovými působené, možno porovnati pocity, jeden s druhým.

Trvání zjevů psychických uzavírají fysiologové měříce dobu, které potřebuje pohyb, probíhající obloukem odrazovým, dobu fysiologickou, čili dobu reakce, odvety. Doba odvety trvala podle zkušeností Dondersových při pocitech hmatových $^1/_7$ sekundy, při pocitech sluchových $^1/_6$, při pocitech zrakových $^1/_5$; při pocitech chuťových a čichových nedocíleno průměru. Měřeny jsou také jednotlivé části dráhy oblouku odrazového: doba smrštění svalu, doba nervového proudu ve vláknech pohybných, pocitových, doba práce nervových středů jak jednoduché, tak složité. Abych uvedl příklad, obnáší rychlost proudu ve vláknech pohybných za sekundu kolem 39 metrů. Ovšem jsou výsledky měření průměrné, přibližné; neshodují se vždycky, jelikož okolnosti pokusů nejsou a nemohou býti vždycky tytéž.

O pocitech nepovědomých.

Pocit nepovědomý není sám sobě odporný; neboť není pocit stav psychologický, kterým podmět pociťující má o tom vědomí, že vjímá předměty. Ve příčině intensity tvoří pocity stupnici, jejížto členy nejzazšími jsou práh a vrchol podráždění. Dolní hranice, pod kterou jest podráždění příliš slabé, než aby působilo pocit znatelný, se zove prahem draždidla; hranice horní, nad kterou přírostek dráždění přestává býti znatelný, se zove vrchol dráždění. Prahu odpovídá pocit, který jest právě znatelný, pocit nejméně intensivný, nejmenší; vrcholu odpovídá pocit nejvíce intensivný, nejsilnější. Pod prahem a nad vrcholem jsou také popudy, jež působí pocity, ale nepovědomé.

Uvažme dále dobu podráždění. Má-li nastati na př. zrakový pocit znatelný, musí podráždění světelné trvati asi osminu sekundy. Trvá-li podráždění jenom desetinu sekundy, vzniká také pocit, ale nepovědomý.

Posléze dojmy, jež čidla za okolností dříve pojednaných přijímají, jsou zjevy přirozeně určené k tomu, aby v podmětu pociťujícím probudily vědomí o přítomnosti nějaké věci objektivné. Než nedostává-li se některých z těchto

podmínek, vědomí se neprobudí; organické modifikace se dějí, takže pocit působí, ale nedocházejí cíle konečného, vědomí, takže působí pocit nepovědomý.

Tyto tři důvody, vzaté ze zkušenosti, nedokazují toliko, že pocit nepovědomý není sám sobě odporný. ale také že jest skutečný.

Dalším důvodem skutečnosti jest způsob, jakým se vyvíjí u dítěte po narození poznání smyslové.

Také nám obyčejný život lidský mnoho příkladů poskytuje o skutečnosti pocitů nepovědomých. Na př. neznamenám hluku na ulici, ač se dotýká mého sluchu. Mluvím-li, nejsen vědom námahy, kterou podnikám, an pohybuji mluvidla, ač tyto pohyby jsou provázeny pocity svalovými. V roztržitosti mnoho pocitů uniká našemu vědomí.

Máme tedy pocity trojí: dokonale povědomé, nedokonale povědomé a nepovědomé. Druhé a třetí nejsou totožny.

Pocit nepovědomý, obraz vtištěný, se stává pocitem povědomým, obrazem vytištěným, skrze pozornost, kterou se obrací podmět pociťující ku předmětu pociťovanému.

Utvoření pocitu nepovědomého a uvědomění pocitu vyžaduje, jak bylo již vyloženo, jisté doby, která jest rozličná u rozličných smyslů, u rozličných podmětů pociťujících a u téhož podmětu v rozličných stavech, jakož i při témže draždidle rozličně silném. Délku této doby nelze s jistotou určiti.

I když podráždění přestalo, trvá ještě pocit, pokud jest nerv v pohybu. Tu mluvíme o pacitu, kterým pocit vyznívá, a jenž se vždy nerovná jakosti pocitu.

Sídlo pocitů v mozku.

Kdežto dříve pokládal se mozek za ústroj homogenní, stejnorodý, jehož veškeré části mohou se zastupovati vespolek, aby se uskutečňovaly různé funkce, mozku příslušné: lze nyní tvrditi, že různá místa šedé hmoty mozkové mají různé funkce, že funce mozkové jsou lokalisovány. Lokalisace mozkové nebyly sv. Tomáši Akv. neznámy, neodporovaly jeho psychologii.

Funkce jednotlivých středů nervových určují se drážděním jejich, vivisekcí, pozorováním pathologickým, Flechsigovou methodou embryologicky vývojovou. Výsledky jsou yto:

1. Jelikož uzliny nervstva sympathického nesouvisejí s mozkem přímo, nýbrž skrze míchu páteřní, nemáme ve stavu pravidelném vědomí o funkcích vnitřností, jimi inner-

vovaných. Avšak při zánětu vnitřností jest veden dojem až do mozku a probouzí zde pocit bolesti.

2. Přední rohy míchy páteřní jsou pohybné, zadní smyslné; nejdůležitější středy života vegetativného jsou v míše prodloužené.

3. Mozeček jest středem koordinace pohybů, středem rovnováhy svalové; jest v mnohonásobném poměru k zadním kořenům míchy páteřní.

4. Dolejší středy pod mozkovými polokoulemi, ač podle obecného mínění nejsou principem činů samoděčných ani povědomých, přece zastávati mohou polokoule při jistých funkcích, činech velice spletitých.

5. Z chorobných lidí, afasií motorickou čili afemií, agrafií, slepotou slovní čili alexií, hluchotou slovní stižených, se soudí, že třetí levý závitek čelní jest sídlem pohybů vyjádření slovního, druhý závitek čelní, resp. zadní jeho část jest středem pro koordinování pohybů ku psaní potřebných, lalok týlní a zvláště jeho první závitky sídlem zraku, porušení prvního závitku spánkového laloku strany levé příčinou hluchoty slovní.

6. Středem čichu jest Hippokampův závitek laloku skráňového; středem chuti dolejší místa téhož laloku skráňového.

7. Středem hmatu jsou závitky střední, laloček mimostřední, sousední část závitu svalku mozkového a zadní část tří závitů čelních. V celém rozsahu tohoto pásma kory mozkové končí vlákna hmatových nervů přivádějíce ke koře všecky dojmy obecného čití, působené periferickými konečky sensitivných nervů, z opačné polovice těla.

Flechsig odpíraje těm, kteří se domnívají, že všecky části mozkové kory přímo souvisejí se středy dolejšími, že buňky všech středů dolejších vysílají vlákna ke koře mozkové a že vlákna odtud přivádějí popudy pohybné k periferii, rozděluje koru mozkovou na středy promítací čili projekční a sdružebné čili associační. Jediné středy promítací souvisejí přímo se středy dolejšími a s našimi ústroji periferickými vlákny promítacími; středy sdružebné jsou opatřeny vlákny, jež spojují různé středy promítací mezi sebou, ale se středy dolejšími přímo nesouvisejí. Středů promítacích jest pět: hmatový, zrakový, sluchový, čichový a chuťový; tyto souvisejí s orgány periferickými dvojími vlákny; sensitivnými a pohybnými. Středy sdružebné se nalézají mezi středy promítacími a oddělují je jedny od druhých úplně. Mají toliko vlákna sdružebná, jimiž dojmy od středů promítacích přecházejí ke středům sdružebným, jež působí opět na středy promítací, aby od-

pověděly na podráždění zevně přišlé. Středy sdružebné jsou čtyry: čelní, temenní, skráňový a ostrovní.

Flechsigův rozdíl mezi středy promítacími a sdružebnými nám připomíná rozdíl, který filosofové křesťanští činí mezi smysly zevnějšími a vniternými. Jeho závěry potvrzují jejich názory o lokalisaci paměti a fantasie.

Obecná úvaha o povaze pocitu a smyslu.

Pocit jest životní zjev, jemuž přirozeně a vlastně přísluší působiti poznání, t. j. představiti podmětu pociťujícímu nějakou věc, kterou nazýváme předmětem poznaným. Objektivnou příčinou činu poznávacího jest působení věci poznatelné na podmět, jenž ji má poznati; toto působení má účinkem v podmětu obraz smyslný, formu intentionálnou, určovací, skrze kterou podmět přechází z mohoucnosti ke konu, ze schopnosti poznávací ke konu poznávacímu. Odtud vysvítá, že podmět pociťující má při veškerém konu smyslného vjímání, poznání dvojí úkol: trpný a činný. Pocit stává se vjevem, poznáním skrze nutnou reakci, odvetu mozkových středů, t. j. smysl ústřední, smyslem povšechným nazvaný, jest přirozeným doplňkem smyslů zevnějších a dokonává s nimi kon vjemu. Posléze shledali jsme, že v přirozenosti věcí samých jest základ pro objektivný ráz našeho poznání, kterým jsou opatřeny naše pocity.

Proto činíme tento závěr:

Smysl jest mohutnost, schopná vjímati věci tělesné působením formy určovací, obrazu smyslného, v podmětu utvořeného za součinnosti předmětu.

Smyslné poznání liší se od nadsmyslného, rozumového tím, že předmětem onoho jest tělesná věc konkretní, zjev, předmětem tohoto tělesná věc abstraktní, bytnost.

K tomu přistupuje druhý rozdíl. Představa smyslná, vzniklá smyslem, a představa nadsmyslná, vzniklá rozumem, chovají v sobě zárodek soudu, zavinutý soud: Věc, kterou vidím, jest bílá; věc, kterou si myslím, má bytnost tělesa bílého. Než soud smyslného poznání jest jenom analogií soudu nadsmyslného poznání, soudu logického, soudu v pravém smyslu pochopeného. Smyslné souzení má pro veškerý život smyslný neocenitelnou důležitost. Životní výkony smyslné jsou jakýmisi závěry smyslného souzení, které jsou ovšem jenom analogií závěru, který rozum činí nadsmyslným úsudkem.

Jaká jest činnost podmětu pociťujícího při pocitu?

Vznik pocitu jest podmíněn draždidlem, na čidla působícím, jež prokazuje ve světě zevnějším činnost brzy mechanickou, brzy fysickou, brzy chemickou, v nervech pak činnost fysiologickou. Avšak účinkem působení draždidla přímým není pocit, jehož povaha není výhradně ani mechanická ani fysická ani chemická ani fysiologická, ale spíše psychologická, psychická, hyperfysická, poznávací, intentionálná. Účinkem přímým jest nálada, disposice smyslné mohutnosti poznávací, která sama sebou jsouc trpná musí býti pohnuta k činnosti a sice k činnosti určité působením draždidla. Tuto náladu smysl přijímá a přechází k činnosti určité, jejíž účinkem jest pocit určitý. Psychická nálada čili obraz intentionálný, obraz smyslný, určovatel poznávací určuje sice představu podmětovu o předmětu smyslném, ale není předmětem poznaným; není tím, co se vjímá, ale tím, čím se děje vjem; pocitem přímo se vjímá, poznává předmět; o náladě se dovídáme reflexivně, ne přímo.

Jelikož smysl, kterým se děje pocit, vjem, představa, nepřísluší ani duši ani tělu, ale přísluší duši s tělem spojené, jest představa smyslná činnost podstatně hyperfysická a také zároveň podstatně na hmotě závislá.

Tyto dvě vlastnosti buďtež blíže vysvětleny.

Představa smyslná jest činnost podstatně hyperfysická, činnost, která svou povahou vyniká nad činnosti, kterých jsou schopna tělesa neživá a živoci vegetativní. Neboť jest podmíněna psychickou čili intentionální disposicí podmětu pociťujícího, která není dějem obecně fysickým, ale spíše hyperfysickým, která představuje věc tělesnou, zbavenou vlastností fysických, které má věc tělesná ve skutečnosti mimo podmět poznávající. Proto není podnět vjemu schopný výhradně tělesem fysickým, jakým jest nerost anebo hmota ústrojná, jsa povahy hyperfysické.

Nelze tedy přisvědčiti monismu hmotařskému, který pokládá poznatek za reakci, odvetu chemickou, za výměšek, podobný žluči z jater vyměšené anebo moči, z ledvin vyměšenému, za pohyb molekulí anebo atomů, za formu energie, podobnou teplu anebo elektřině. Kdo nazývá děj psychický, jakým jest pocit, vjem, představa, vniternou stránkou fysického děje středů nervových anebo epifenomenem, který přistupuje k fysickému ději nervovému, ten uznává rozdíl mezi dějem fysickým a psychickým, a užívá výkladu, při kterém si nelze nic jasného mysliti, nechtěje uznati hyperfysickou povahu děje psychického.

Představa smyslná jest činnost podstatně na hmotě závislá.

Neboť 1. vznik pocitu závisí přímo a vniterně na hmotné činnosti hmotných ústrojů.

2. Není důvodu klásti princip nehmotný. Princip se musí říditi podle toho, co z principu vychází. Avšak pocit závisí na podmínkách konkretných, na jedinečných determinacích, jež vycházejí od hmoty a svědčí o její přítomnosti a působnosti. Proto jest dostatečným důvodem princip na hmotě závislý. Klásti princip, který by byl vyšší nad dostatečný, princip nehmotný jest libovolné, nelogické. Cartesiovci, ku kterým se přidružil Balmes, domnívají se tedy neprávem, že principem a podmětem pocitu jest duše, mající povahu duchovou; zaměňují dva pojmy podstatně různé: jednotu čili nerozdělenost skutečnou a jednoduchost čili nerozdělitelnost. Pocit jest skutečně jeden a nerozdělený, ale není jednoduchý, jest spíše po hmotě rozlehlý. Kdo by tedy z pocitu dokazoval duši lidskou duchovou, ten by dokazoval příliš mnoho a nedokazoval by nic, jelikož qui nimium probat, nihil probat; ten by musil zvířeti, jež má také pocity, upříti duši, musil by zvíře pokládati za čirou hmotu.

3. Smysl vtomný nám praví, že naše ústroje jsou podměty pociťujícími, že na př. oko vidí, ucho slyší. Proto jsou ústroje smyslné, to jest ústroje, smyslem, mohutností duševní opatřené, bezprostředními principy našich pocitů. Pociťovati nepřísluší ani duši ani tělu, ale duši s tělem spojené.

Odtud plyne, že sídlem pocitu jest ústroj duší oživený a zevnějším předmětem podrážděný, ústroj celý: periferické zakončení nervu, vlákna vodivá a nervový střed mozkový.

O ceně poznatků smyslových.

Poznáváme skrze smysly konkretně 1. prostor a čas, 2. povrcch a hutnost tělesa, 3. velikost, vzdálenost, polohu, pohyb, směr, klid, počet, 4. světlo, barvy, zvuky, teplo, váhu, 5. přiměřenost potravy a nápoje k zažívání a vzduchu k dýchání; co jest v prostoru, čase atd.

Všecky smysly slouží ku poznání, nejvíce zrak, sluch a hmat; čich a chuť slouží především životu vegetativnému. Přesvědčitost největší má hmat, zřetelností a jasností vyniká zrak; zrak, hmatem kontrolován, jest smysl nejbezpečnější, nejvíce přispívá ku poznání světa a proniká prostor daleký. Sluch se vyznamenává živostí, poskytuje nejhojnější počet pocitů přesně od sebe rozdílných a jest nejlepším prostředkem k pospolitému životu lidskému. Neschopnost smyslu k činnosti nedá se nahraditi; neboť o-

statní smyslové nemohou poskytnouti známosti vlastnosti toliko onomu smyslu přístupných; náhrada záleží toliko v tom, že ostatní smyslové cvikem docházejí vyššího stupně dokonalosti. Ztráta zraku působí člověku větší neštěstí, než ztráta sluchu. Člověk dovede svým rozumem odpomoci škodám, s menší schopností nebo neschopností smyslu spojeným, což pozorujeme zvláště u slepých a hluchých.

Že a proč nám dávají smyslové zevnější bezpečnou zprávu o zevnějšku, dokazuje logika kritická ve stati o bludu a spolehlivosti smyslů zevnějších.

O smyslech vniterných.

1. Smysl povšechný a smysl vtomný.

Obecná zkušenost nás učí, že jsme schopni míti zároveň více pocitů: mám na stole zvonek, dotknu se ho, stisknu péro, vidím ho, slyším jeho zvuk; pocit hmatový, svalový, zrakový a sluchový se sdružují, dějí se zároveň. Totéž se děje u zvířete. Jak to vyložíme? Ruka, jež se dotýká zvonku, nevidí; oko, jež vidí, nedotýká se atd. Proto musí míti člověk a zvíře schopnost, od smyslů zevnějších různou, aby zároveň viděl, se dotýkal, slyšel, smysl, který sbírá a spojuje zvláštní pocity smyslů zevnějších, smysl povšechný (sensus communis).

Kromě toho rozeznáváme pocit zrakový od sluchového atd., což se neděje ani zrakem ani sluchem atd. Jest potřebí jiné schopnosti, která by pocit zrakový a sluchový atd. porovnávala a od sebe různila atd., smyslu povšechného.

Dále mám-li pocit, znamenám, poznávám, že jej mám. Tu nelze říci, že oko, jež vidí, vidí svůj čin zrakový atd. Proto musí míti člověk a zvíře schopnost, od smyslů zevnějších různou, kterou by znamenal, poznával, že má pocit, musí míti smysl vtomný (sensus intimus).

Smysl povšechný jelikož znamená schopnost sdružovati pocity, nemá zvláštního ústroje, v němž by byl lokalisován mimo ústroje smyslů zevnějších; žádný mozkový střed zvláštní neslouží mu jako ústroj. Funkce smyslu povšechného závisí na spojené činnosti mozkových středů, při pocitech dojatých, a vodivých vláken, jež spojují tyto různé středy mezi sebou. Jednota sdružených pocitů má svým principem jednotu netoliko předmětu, od něhož pocházejí různá podráždění, ale také podmětu, jenž různými smysly draždidlům odpovídá. Tak lze vysvětliti sloučení více pocitů ve představě jednoho předmětu celého.

Ani smysl vtomný, jenž záleží ve schopnosti pociťovati, znamenati, poznávati kon smyslů zevnějších a skrze tento kon předmět sám, který má kon svým posledníkem, nemá v mozku ústroje zvláštního. Funkce smyslu vtomného závisí na sdružení smyslných pocitů specifických s pocity jednotvárnými, pocity svalovými, jež provázejí pocity smyslů zevnějších specifické; ústrojím tedy smyslu vtomného jsou ústroje pocitů smyslných a svalových, jež mají společnou existenci v podmětu pociťujícím podstatně jednom. Na tom spočívá pocit, který vzniká smyslem vtomným, pocit, kterým podmět vjímá, poznává kon svých smyslů zevnějších.

2. O obrazivosti.

a) Obrazivost zachovávací.

Jest obecně známo a jisto, že si představujeme vlastnosti a předměty smyslné, jež právě nevjímáme, že tyto představy jsou odvozeny, pocházejíce od pocitů a představ dřívějších. Jsou to následky, zbytky vjemů, obrazy. Jsou tedy v nás dvojí stavy smyslné: jedny jsou provázeny vědomím, že podmět se stýká s věcností, na našem poznání nezávislou, pravé představy, pravé vjemy, druhé nejsou jím provázeny, představy představ, vjemů, obrazy.

Každý druh pocitů má svůj příslušný obraz. Jsou obrazy světla, barev, zvuků, hmatů, svalových pocitů, chutí a čichů. Schopnost zachovati tyto obrazy se zove obrazivost zachovávací čili paměť, podle obrazů paměť zraková atd.

Ve stavu pravidelném rozeznáváme představy od obrazů. Než v případech mimořádných objevuje se nám obraz se známkami, předmětu vjímanému příslušnými, jako hallucinace (přelud), rozdílná od illuse (klamu), která neprávě vykládá předmět vjímaný. Že hallucinace jest představa bezpředmětná, dovídáme se užívajíce smyslů zevnějších. Kdo o hallucinaci se nepřesvědčuje tímto užíváním a ji pokládá za představu předmětnou, jest choré mysli.

Fysiologický základ obrazivosti zachovávací záleží v tom, že nerv vjemem věci nabývá funkcionální nálady, disposice, jako sval nabývá cvikem nálady k jistému smrštění se, které ovšem samo jako takové netrvá ve svalu nějakým způsobem.

Jako vjemům přísluší obrazu kvalita a intensita, jakož i moc hybná, o které zvláště se zmíníme.

Jako pocity smyslné jsou provázeny přirozeně pohyby svalovými a pocity svalovými, tak i jejich obrazy provázeny jsou obrazy pohybů a někdy jistým pocitem těchto pohybů. Podobnou moc hybnou mají obrazy pohybů.

b) Obrazivost vybavovací.

Obrazy nejsou v našem životě psychickém osamoceny, ale spojují se jedny s druhými. Nálady nervové, jejichž vědomým výrazem jsou obrazy anebo upomínky, mají svazek sjednocenosti v organisaci mozku. Působí-li dražidlo přímo na střed nervový, dotkne se často jednoho nebo více středů sousedních, jež jsou již naladěny k činnosti společné; objeví-li se obraz ve vědomí opět, působí často na mnohé jiné, aby také se opět objevily. Tento poměr obrazů nebo upomínek se zove associací, sdružením. Dráždění, jež přímo probouzejíc obraz nepřímo probouzí jeden nebo více obrazů sdružených, se zove suggesce. Mluví-li se v psychologii o associaci idejí, znamenají ideje čili spíše obrazy celý obsah vědomí, skutečným vjemem aneb obrazem oživený. Zákony pak sdružení idejí znamenají podmínky, za kterých toto oživení se děje.

Zákony o sdružování idejí čili spíše obrazů jsou dva:

1. Zákon sousednosti místní nebo časové, 2. zákon podobnosti a nepodobnosti. Sousednost časová znamená buď současnost anebo těsnou postupnost.

Je tedy zákonů pět.

Sdružení jest jednoduché, vybavuje-li se obraz jeden, složené, vybavuje-li se obrazů více buď podle jednoho zákona anebo podle více zákonů.

Fysiologie nám poskytuje podklad zákonů o associaci, učíc, že je-li protoplasma buňky mozkové pohnuta, pohnutí toto se šíří, jako vlna vodní, po všech výběžcích buňky. Mysleme si *a*, *b*, dvě buňky, svými výběžky, dotykem anebo splynulostí na sebe působícími, mezi sebou spojené. Kdykoli buňka *a* jest podrážděna, podráždění se šíří po všech výběžcích, které vycházejí z *a*. Taktéž kdykoli jest podrážděna buňka *b*, podráždění se šíří po všech výběžcích, které vycházejí z *b*. Proto bude irradiace mocnější po dráze mezibunečné *a-b* a *b-a*, než v ostatních směrech. Bude tedy dráha *a-b* schůdnější než dráhy, jež spojují ostatní páry pleteně nervové. Mezi *a* a *b*, jakož i mezi *b* a *a* bude kolovati proud nervový volněji, což znamená ve psychologii, že mezi *a* a *b* vznikne přirozeněji associace, *a* a *b* budou míti zvláštní náladu, aby oživly ve vědomí. Odtud plyne zákon associační: Jestliže dva nebo více proudů

nervových prvkových se stalo společně, draždidlo, jež probudí přímo jeden z nich, směřuje k tomu, aby probudil nepřímo ostatní.

Tu však se namítá: Opětné objevení našich stavů psychických by se stalo pravidelně a stále zákonem přirozeným, kdyby každý z nich náležel jenom jednomu tlumu; avšak každý z nich náleží více různým tlumům. Proč tedy oživne spíše s tímto průvodem psychickým, než s jiným kterýmkoli?

Odpověď zní takto:

Pevnost svazku associačního má stupně a závisí na různých příčinách, k nimž náleží: 1. mohutnost, opakování, trvání draždidla; 2. nálady podmětovy, a sice fysiologické, jako zdraví, čilost nebo únava, stáří, psychologické čili morální, jako karakter, vášně, zvyky; 3. počet associací dříve vzniklých. Odtud vysvítá, jak velice rozmanity a měnitelny jsou nálady, disposice přirozené anebo nabyté, každému z nás vlastní, kterak táže draždidla zevnější probouzejí v různých podmětech různé dojmy, kterak obraz prvně probuzený roznítí anebo nerozníti pozornost podmětovu podle zájmu dostatečného anebo nedostatečného, který podmět má.

Vykládáme-li takto associaci, nelze ji nazývati výhradně mechanickou. Neboť nejsou všecky associace řízeny přirozenými zákony associačními. Mnohé se tvoří svobodně, volbou, působením intelligence. O takových však nyní nechceme mluviti, jednajíce o životě smyslném. Dále v oboru života smyslného varovati jest se výstředností těch psychologů, kteří následujíce Taine-a, Ribot-a a jiných pokládají associace našeho vědomí za mechanickou hru, která se děje v podmětu, všeliké iniciativy zbaveném, domnívajíce se, že pocity anebo dojmy trpné vždy trpně se spojují, se rozpojují bez všelikého činného zasáhnutí podmětu, ve kterém tyto změny se odehrávají. Jejich názoru, psychický život vykládajícímu bez duše, odporuje zkušenost. Neboť přemnohé jsou stavy psychické, ve kterých podmět vědomý nutně prokazuje svou pozornost, která jest funkcí na výsost činnou. Dále nedostavuje se nám pravidelně pocit se svou kvalitou a kvantitou tak, aby podmět jej neporovnával s pocitem jiné kvality anebo s pocitem právě nyní uplynulým menší nebo větší intensity. Avšak porovnání jest funkce na výsost činná. Posléze associacionisté, bez duše associaci vykládající, zaměňují skutek soubytování dvou pocitů podobných nebo nepodobných se vjemem čili poznáním jejich podobnosti nebo nepodobnosti. Než byť i soubytování dvou stavů psychických bylo čistě

trpné, vždycky jest poznání jejich podobnosti nebo nepodobnosti podstatně konem vjemu, funkcí na výsost činnou.

Je tedy naprosto nemožno mysliti si život psychický bez činného zasáhnutí podmětu, jenž znamená, že žije, jenž jsa dojat znamená, že jest dojat, jenž porovnává své dojmy a činy, je sdružuje nebo rozdružuje. Není tedy psychologie možná bez podmětu percipujícího čili vjímajícího a appercipujícího čili osvojujícího.

Protivou associace (sdružení) jest dissociace (rozdružení, rozpojení).

Dissociace konů psychických znamená postupnou ztrátu paměti a jest všeobecná nebo částečná, zvláštními jmeny označená, jako afasie, agrafie, asemie.

Nepřihlížíme-li k amnesii, neschopnosti ku pamatování, vrozené a nabyté buď dočasné nebo občasné, jest nabytá amnesie postupná úbyt paměti znenáhla rostoucí, buď pathologický následek choroby mozku nebo přirozený následek chabosti mozku věkem sešlého.

Amnesie postupná jest řízena zákonem. Nejprve mizí z paměti děje nejnovější, t. j. nejméně usedlé a ustálené; pak mizí vědomosti zprvu posléze nabyté, později dříve nabyté; upomínky z mládí mizí poslední; pak mizí city a děje dojemné; konečně mechanické zručnosti, které v ustrojenstvu mají největší oporu. Druhým zákonem sestupuje amnesie postupně od neustáleného k ustálenému.

Když amnesie se hojí a ustupuje schopnosti ku pamatování, jest postup opačný. Co z paměti vymizelo poslední, vrací se do paměti první atd.

c) Obrazivost sestavující.

Obrazivost, vniterná mohutnost duševní smyslná, druhá ze čtyr, obrazy netoliko podržuje a obnovuje, ale také sestavuje tvoříc z částí obrazů rozložených obrazy nové anebo sdružujíc obrazy staré způsobem novým. Z té příčiny se zove obrazotvornost. Jako čirá mohutnost smyslná prokazuje svou činnost zvláště za bdění blouznivého a ve spánku snivém. Než člověk ji podřizuje svobodně rozumu, zvláště ve své činnosti umělecké.

Podklad fysiologický je týž, jaký při obrazivosti druhé.

3. Smysl oceňovací.

Zvíře rozeznávajíc příjemné od nepříjemného, užitečné od škodlivého, vlastnosti, jež neznamená ani smysly zevnějšími ani dvěma smysly vniternými, posud vyšetřenými,

vyhledávajíc své blaho a vyhýbajíc se bolesti a nebezpečí, projevuje třetí smysl vniterný, oceňovací, smysl blahobytu. Z pohybu smyslem blahobytu řízených jsou jedny jednotvarné, příslušící všem jedincům téhož druhu, a předstihují zkušenost jedincovu, druhé svědčí o dovednosti a obratnosti jedincově, jsouce sjednány zkušeností a cvikem jedinců. Ony se přivlastňují obecně instinktu, tyto od některých učenců intelligenci, umu zvířete, ovšem jakési intelligenci, jelikož intelligenci pravou a plnou přivlastňují tito učenci člověku, rozumem obdařenému, mravnosti a náboženství schopnému.

Než nelze zvířeti vlastniti jakousi intelligenci ve smyslu vlastním. Neboť intelligence ve smysle povšechném náleží člověku, jako člověku, t. j. pokud myslí; zvíře však nemyslí, proto jemu nenáleží intelligence. V užším smyslu znamená intelligence schopnost chápati, co jest abstraktné a obecné; avšak zvíře této mohutnosti nemá, proto jemu nenáleží intelligence. Dále mluvíme o rozumu buď ve smyslu povšechné intelligence, anebo ve smysle užším, ve smysle souzení a usuzování. Posléze mravnost a náboženství předpokládají intelligenci, nejsouce jejími soustavky. Tedy neprávě rozumějí intelligenci oni učenci, kteří mluví o intelligenci zvířat, neprávě ji přivlastňují zvířatům.

Upírajíce tedy zvířatům intelligenci vyložíme pravdivě zkušenost a instinkt zvířat.

Každému jsou známy výkony života zvířecího, ve kterých se projevuje individuální zkušenost zvířat. Pes, kočka, kůň činí mnohé věci, jež by nečinili, kdyby se jim od nás nebyli naučili; v jejich činech každodenních jeví se jistá rozmanitost, působená rozmanitostí pohnutek, jež probouzejí nebo potlačují jejich touhu po blahu. Zřídlem zkušenosti zvířat jest poznání poměrů konkretních, jež nemůžeme jim upříti, jelikož není člověka, jenž by nemohl uvésti příklady, ve kterých se jeví souvislost poměrů dosti značná a spletitá.

Než tato zkušenost, která vlivem naším ve zvířeti se vyvinuje a cvikem mohutní, skrze kterou zvíře rozeznává, co jeho blahu individuálnímu jest prospěšno a co škodlivo, která důsledně rozmanité činy jeho života individuálního řídí, tato zkušenost jest povahy smyslné, konkretní, jelikož odnáší konkretní činy k účelu konkretnímu, takže také vztah činů k účelu jest konkretní. Není činu zvířecího, jenž by předpokládal abstraktní a obecnou známost, intelligenci. Abstrahovati a generalisovati, tvořiti logické pojmy, soudy a úsudky, přísluší člověku, ne zvířeti.

Instinkt jest vniterný, mocný, neodolatelný pud vrozený, všeliké zkušenosti individuální předchozí, kterým jest zvíře pobádáno, aby prokazovalo jisté činy zevnější, jednotvárné, podstatně totožné, podle okolností vedlejších případně měnitelné, souvislé, uspořádané, podivuhodně důmyslné, k jistému cíli směřující, zvířeti, pokud náleží jistému druhu, ku blahu sloužící.

Jaké povahy a jakého původu jsou instinkty zvířat?

Z vlastní zkušenosti víme, že činy lidské, jež s počátku od nás vyžadovaly velkou námahu a pozornost, se staly cvikem mechanickými, reflexům nepovědomým podobnými. K těmto činům mechanickým přirovnávají se instinktivné činy zvířat a zavírá se takto: Instinkty mají svůj původ od činů intelligence, jež se staly dědičnými a zvolna proměnily se v činy mechanické. Tuto theorii přijímají v principu Lamarck, H. Spencer, Darwin, Romanes vykládajíce buď všecky instinkty anebo ty, jež zovou přídružnými. Než Weissmann popírá, že by známky, jedincem nabyté, mohly přecházeti na potomky. Proto opravili mnozí přírodozpytci názor darwinský tvrdíce, že instinkty jsou výsledkem nervových úprav automatických, vzniklých výhradně okolnostmi nahodilými bez intelligentního vědomí zvířecího. Buď že jest původ intelligentní, buď že není, pokládají darwinisté instinkt za kombinaci pohybů, založenou v organismu zvířecím a jeho upotřebení přirovnávají ke hře reflexných činů.

Než tento mechanický výklad instinktů nutno zamítnouti.

Neboť 1. mechanismus instinktů čirý není dokázán. Jestliže zvíře dílo již vykonané, od člověka porušené, neopravuje, opravuje dílo, jež právě hotoví, když jest od člověka rušeno. Dále nelze porovnati dílo instinktivné s lidským dílem mechanickým. Neboť při tomto porovnání není tertium comparationis; dále dílo lidské mechanické není v pravém smyslu mechanické, není čiře reflexivné, jelikož jemu předchází úmysl povědomý. Věru kdo bez předsudků pozoruje instinktivné činy, nevidí v nich čirý mechanismus.

2. Mechanický výklad jest zkušeností netoliko nedokázán, ale také vyvrácen. Jest jenom potřebí důkladně studovati díla instinktivná. Sám Darwin vyznal, že nelze podivuhodné instinkty mravenců a včel dělnic vyložiti dědičným převodem zkušeností nabytých.

Odtud zavíráme: Není-li činnost instinktu mechanická, jest řízena jistým poznáním a určována účelem.

Čím důkladněji se zkoumají díla instinktivná, tím více se vyvrací darwinismus. Než mnozí přírodozpytci zamítajíce vniternou účelnost nahrazují darwinskou hypothesu o nahodilém nahromadění šťastných modifikací, podporovaném selekcí přírodní, hypothesou o skocích náhlých, prudkých a okamžitých. Než utíkati se k takové hypothesi znamená úpadek vědy, nevědeckost.

Fysiolog Flourens se domnívá, že činy zvířat změnám podrobené, na zkušenosti zvířat spočívající, se dějí intelligencí, činy však instinktivné bez intelligence, mechanicky.

Tento názor jest nepravdivý. Neboť 1. slyšeli jsme, že ve zvířeti není intelligence ani čirý mechanismus. 2. Jelikož činy instinktivné těsně souvisejí s činy, na zkušenosti spočívajícími, musí Flourens říči, že zvíře skoro v téže době anebo v postupnosti těsně souvislé jedná bez intelligence a intelligentně, slepě a osvíceně, automaticky a intentionálně. Což nelze přijati.

Cuvier porovnává zvířata, instinktem řízená, s náměsíčníky a vědomí, jež jejich činy instinktivné řídí, s vědomím vrozeného snu.

Tento názor jest nepravdiv. Neboť 1. u zvířete, jako u nás se střídá bdění se spánkem; mnohá zvířata mají ve spánku sny. Než stav spánku a snu liší se podstatně od stavu, ve kterém zvíře prokazuje řadu činů instinktivných.

2. Čin instinktivný závisí aspoň částečně na představách o věcech zevnějších. Musí tedy podle Cuviera zvíře zároveň bdíti a sníti; imaginace snivá, změny neznající, musí se spojiti se zkušeností zvířete bdícího změnám podrobenou. Jak to možno?

3. Kterak lze porovnávati pravidelný stav zvířete instinktivný s chorobným stavem člověka somnambulisty?

4. Pokud zvíře koná práci instinktivnou pravidelně, nechala by se snad imaginace spojiti se zkušeností; představa zkušenosti by poskytla první popud, načež by imaginace, obrazivost, tím popudem do pohybu přivedená jako nějaký stroj, vyluzovala obrazy, jeden po druhém, obrazy, jež jsou v ní uloženy a z nichž každý přivádí některý orgán do pohybu, jehož jest potřebí k celistvé hře mechanické. Pravím: snad. Než kterak může práce instinktivná, automatickou hrou přirozeného snu řízená, býti přerušena a po jistou míru modifikována? A přece toto přerušení a modifikování práce instinktivné se děje.

Chceme-li správně a pravdivě instinkt vyložiti, musíme vyjíti od dvou skutků: jednak nejsou činy instinktivné slepé a automatické, ale osvícené a účelné, jinak nemá

zvíře o dobru abstraktním známosti aniž po něm jako abstraktním baží. V těchto dvou mezích se pohybujíce tážeme se: Jaká jest vědomost, která řídí činy instinktivné? Jaký účel pobádá ku dílu instinktivnému? Také jest potřebí správně spojiti zkušenost a imaginaci.

Jakou má úlohu při díle instinktivném imaginace? Jaké dobro představuje smyslné snaživosti zvířete, aby je pohnula k činnosti?

Není pravděpodobno, že si zvířata představují cíl vzdálený, ke kterému pracujíce směřují; neboť by musila míti patřičnou představu budoucnosti, té však postrádají; naše pak zkušenost o životu zvířat dokazuje, že si cíl vzdálený nepředstavují. Ale pravdě se podobá, že si představují díla, která právě nyní a zde mají vykonati konkretně a že takto v každé chvíli své dílo konkretní nyní a zde řídí. Hotové již dílo, je-li porušeno, nedovede zvíře opraviti, ale umí napraviti nepořádek v díle, jež právě hotoví, učiněný; proto má vědomí o činech, jež právě nyní koná.

Obrazy, jež nyní a zde řídí konkretní práci, mají více příčin činných, jednu pak subjektivnou čili trpnou: Zevnější vjem přítomný anebo vniterný pocit přítomný probouzí obrazivost: probuzení a čin obrazivosti sám jsou příčiny činné; jistá nálada, disposice přirozená, každému druhu zvířat zvláštní, jest příčinou trpnou čili subjektivnou. Probuzení čili roznícení obrazivosti působí, že se objeví jisté obrazy, každému druhu zvířat zvláštní, a jenom tyto obrazy. Tyto obrazy probudí touhu, touha pak pobádá zvíře k činnosti příslušné.

Je tedy instinkt závislý na přirozené působnosti associace jistých obrazů, maje za předmět v každé chvíli činy, jež musí zvíře vykonati, aby vyhotovilo své dílo instinktivné. Tato působnost obrazivosti se mění podle druhů zvířat a jest omezena příslušnými potřebami; svůj důvod má ve vniterném účelu jedince anebo druhu a směřuje k tomu, aby zvíře sebe zachovalo, sebe chránilo, sebe reprodukovalo.

Podle tohoto výkladu jest fysiologickým podkladem instinktu veškeré nervstvo.

Že také lidé smysl oceňovací mají, nelze pochybovati. Neboť je-li člověk účasten dokonalostí, zvířeti příslušných, na př. smyslů zevnějších, smyslu povšechného, obrazivosti, nemůže se mu nedostávati mohutnosti oceňovací, dokonalosti zvířecí tak znamenité; mohutnost tato přísluší člověku, pokud jest živočichem. Také to dokazuje zkušenost. Neboť dříve než u člověka se vyvine rozum, který ovšem

jsa vyvinut oceňuje a posuzuje a jednání lidské řídí, musí dítě vésti život živočichu příslušný, jaký vede zvíře; k čemuž je dítěti potřebí mohutnosti oceňovací, jako zvířeti. Ovšem nejeví se u dítěte tato mohutnost tou měrou, jakou u zvířete, poněvadž dítě obcuje mezi lidmi, rozumu již užívajícími, kteří je vychovávají. Než i tehdy, když rozum jest vyvinut, pozorujeme zjevy u člověka, jež vysvětliti nemožno bez mohutnosti oceňovací; neboť jsou v životě lidském doby, kdy je potřebí jednati rychle, dříve než rozum uvážil, kdy rozumu se brání uvažovati, kdy člověk jedná ne svobodnou vůlí, které odpovídá rozum, nýbrž pudem, kterému odpovídá mohutnost oceňovací. Posléze jako obrazivost poskytuje povšechné obrazy rozumu, pojmy tvořícímu, tak opět poskytuje mohutnost oceňovací smyslné soudy rozumu, jenž tvoří soudy logické, člověku jako člověku vlastní. Ovšem mohutnost oceňovací, ač jest v podstatě táž u člověka, jaká u zvířete, nabývá u člověka větší dokonalosti právě proto, že člověk jest živočich rozumný, kdežto zvíře jest živočich rozumu nemající; neboť rozum, který náleží duši lidské téže, jako mohutnost oceňovací, nemůže neprokazovati vlivu na mohutnost tuto. Stupňový rozdíl mezi mohutností oceňovací zvířecí a lidskou působí, že lidská mohutnost oceňovací jest ve středu mezi mohutnostmi smyslnými a rozumem, nepřestávajíc býti smyslnou, ústrojnou.

4. Paměť smyslná.

Paměť jsme shledali při obrazivosti zachovávací a obnovovací. Než nyní jednati budeme o paměti, čtvrté mohutnosti smyslné.

Paměť jest mohutnost, kterou živočich smyslné poznatky minulé obnovené poznává svými poznatky minulými. Poznává tedy pamětí živočich něco minulého; neboť něco přítomného poznává smyslem zevnějším a povšechným, něco budoucího očekává. Poznává minulé jako minulé; neboť paměti nestačí pouhá představa minulého; musí také býti poznáno, že je to minulé. Může také obrazivost něco minulého tak živě představiti, že se to zdá býti přítomným, jak se děje ve snu a chorobě; tu není paměť činnou. Poznává minulé jako minulé a jako dříve od sebe poznané; také tím se liší paměť od obrazivosti.

Zvíře, když se vrátilo do své zkrýše, má působením zraku představu skrýše; touto představou se obnoví představa, kterou mělo o skrýši, dříve než se vrátilo; minulou představu poznává býti minulou a rozeznává onu od této,

ale předmět oné totožným shledává s předmětem této. Podobně se děje ve psu, když opět svého pána vidí. Ze zkušenosti možno tedy říci, že zvířatům se dostává paměti. Že by lidé takové paměti neměli, jakou mají zvířata, nikdo nebude tvrditi, porovná-li život lidský se zvířecím; ovšem připojí, že když se u člověka rozum vyvine, paměť, zvířeti a člověku společná, u člověka vyššího stupně dokonalosti dochází.

Předmětem paměti jest, co minulo, smyslný zjev minulý. Pamětlivi však jsme věci minulé ne proto, že minula, nýbrž proto, že jsme ji v minulosti poznali a ji jako dříve poznanou opět poznáváme.

Paměť jest mohutnost smyslná.

Neboť 1. přísluší také zvířeti, jež poznává toliko smyslem, na hmotném ústrojí závislým. 2. Předmětem paměti jest minulý zjev srostitý, smyslu přístupný; je-li minulým, nepřestává býti srostitým, smyslu přístupným. 3. Paměť závisí na vývoji a dokonalosti ústroje, v němž paměť sídlí, mozku; čím více se vyvíjí mozek, tím lepší jest paměť; stárne-li ústrojí, chabne paměť; choroba mozku škodí paměti. 4. Minulé, pokud jest minulé, není pomyslné, nýbrž smyslné. Neboť minulé, pokud jest minulé, jest co do času určité, avšak pomyslné jest obecné a mimo všeliký čas. Paměť tedy má předmět, formálně rozdílný od předmětu, který náleží pomyslu. Avšak formálný rozdíl předmětů jest důvodem rozdílu mezi mohutnostmi. Je tedy paměť, majíc předmětem minulé jako minulé, věcně rozdílná od mohutnosti pomyslné, je tedy smyslná. Odnáší se sice také pomysl k minulosti; neboť zpětnou činností vrací se nejen k poznatku, o věci přímo utvořenému, ale také k činnostem, kterými poznává; činnosti pak jsou v čase, a sice zpětná činnost, kterou nyní prokazuji, jest v přítomnosti, činnost, kterou jsem dříve prokázal, jest v minulosti. Avšak pomysl se odnáší hlavně a především k bytnostem věcí, co do času neurčitým a obecným, po případě k tomu, co přistupuje k bytnostem, t. j. k minulosti, kdežto paměť hlavně a především ke zjevu minulému se odnáší, pokud jest minulým. Z té příčiny přísluší také pomyslu paměť; ale tato paměť pomyslná rozeznává se od paměti smyslné a není zvláštní mohutností pomyslnou, která by se věcně lišila od umu, jenž bytnosti věcí co do času neurčité a obecné poznává; neboť mohutnost zvláštní předpokládá něco, co jest hlavně a především předmětem činnosti, kdežto minulost jest předmětem umu toliko případným. Um jest zároveň pomyslnou pamětí svých myšlenek, které si sám obnovuje a minulými poznává, poněvadž se těší

z činnosti úplně zpětné, a proto se liší um od paměti pomyslné toliko virtuálně.

Namítá se, že kdo má paměť, jež se nazývá smyslnou, 1. zná čas, 2. porovnává představu téhož předmětu přítomnou s minulou, 3. zpětnou činností se vrací k činnostem duševním; avšak tyto tři podmínky nelze vyplniti, leč pomyslnou pamětí; proto prý není paměť mohutností smyslnou, nýbrž pomyslnou.

Avšak tato námitka jest lichou. Neboť 1. paměť, která se nazývá smyslnou, nevyžaduje, aby zvíře nebo člověk, jehož rozum není ještě vyvinut, měl pojem času přítomného a minulého, nýbrž toliko, aby měl představu téhož předmětu přítomnou a minulou, představy, ve kterých splývá předmět s časem. 2. Porovnání, jež se děje při paměti, není logické, jež vyžaduje pojmů obecných, ale smyslné, jelikož se porovnávají dva poznatky zjevů smyslných, jedinečných a srostitých. 3. Zpětná činnost, kterou v míře plné se vrací rozum k své činnosti, se nevyskytuje při paměti smyslné, která předmětem svým nemá činnost duševní, nýbrž předmět minulý jako minulý. Ovšem poznání smyslné neděje se bez jakési zpětnosti, jelikož duše, co poznala jedním smyslem, činí předmětem smyslu druhého; avšak tato zpětnost jest pouze částečná, neúplná, nedokonalá a rozeznává se od činnosti, kterou tentýž rozum se vrací ke své myšlence, přímo o věci utvořené, čině ji předmětem svého poznání zpětného; zpětnost rozumu jest dokonalá, úplná.

Paměť nesmí se zaměniti s obrazivostí. Jest sice předmět obrazivosti co do látky tentýž, jako jest předmět paměti; avšak formálně se liší jeden od druhého. Neboť na obrazivost připadá obraz, pokud jest sám o sobě, na paměť, pokud představuje věc dříve poznanou. Formálný však rozdíl předmětů jest dostatečným důvodem rozdílu mezi mohutnostmi.

Má-li paměť úlohu svou konati, t. j. má-li minulé poznati jako minulé a dříve poznané, musí předcházeti činnost smyslu zevnějšího a povšechného, jež obraz věci přijímá, činnost obrazivosti, jež obraz přijatý podržuje a obnovuje, činnost mohutnosti oceňovací, jež obraz obnovený shledává býti obrazem věci dříve poznané; načež následuje činnost paměti, jež poznává obnovený poznatek minulý jako minulý, jež předmět představy obnovené totožným shledává s předmětem představy původní. Tak vysvítá souvislost paměti s ostatními smysly; tím také jest odůvodněn pořádek, ve kterém jsme smysly probrali.

Podle různé dokonalosti rozeznáváme smyslnou paměť rychlou a váhavou, trvalou a krátkou, obsáhlou a chudou, věrnou a nevěrnou; podle obsahu slovnou, věcnou, jmennou, číselnou, místní, hudební atd.

Paměť jest smysl, od přirozenosti nám vštěpený, u jedněch lidí méně dokonalý, u druhých dokonalejší, u třetích výborný; cvikem se zdokonaluje, nedbalostí ochabuje.

Pro činnost pomyslnou jest paměť smyslná velmi důležitá; neboť poskytuje látky, které pomysl potřebuje, aby mohl tvořiti myšlenky.

Protivou paměti jest zapomenutí. Zapomenutí má svou příčinu buď v nedostatečné obrazivosti, která obraz neobnovuje; anebo v nedostatečné mohutnosti oceňovací, která obraz obnovený neshledává býti obrazem minulým; anebo v nedostatečné paměti, která předmět obrazu obnoveného totožným neshledává býti s předmětem obrazu původního.

Že zvířata zapomínají, dosvědčuje zkušenost ku př. o psu, jenž svého pána nepoznává. O lidech není pochybnosti. Zapomenutí zvířat, svobodné vůle postrádajících, jest mimovolné, zapomenutí lidí buď mimovolné buď dobrovolné; dobrovolné se tak nedaří, jako mimovolné, ano stává se, že chci-li na něco zapomenouti, tím více jsem pamětliv. Zapomenutí dobrovolné daří se tehdy, když vyhledávám jiných představ úmyslně, aby z vědomí vytlačily představy, na které chci zapomenouti, a jim plnou pozornost věnuji.

Zapomenutí jest úplné buď naprosto anebo vztažně, a částečné. Naprosto úplné nastává, když člověk trpí blbostí nevyhojitelnou, když ústrojí, ve kterém sídlí paměť, tak jest porušeno, že je vyhojiti nelze. Vztažně úplné nastává, když jest velmi nesnadno pamatovati se na představy minulé, což se stává opilcům, onanistům, těm, kteří z jistých nemocí povstali, čtenářům hltavým a zběžným, čtenářům románů, kteří životu skutečnému nevěnují dosti pozornosti, těm, kteří těkají od jednoho předmětu k druhému, takže není žádným dostatečně poutána jejich pozornost, starcům, těm, kteří dlouho jisté představy neobnovují, těm, kteří utvořili původní představu velmi nejasnou, málo uvědoměnou, anebo ji nedostatečně spojili s představami jinými, těm, kteří jiných lidí nenávidějí anebo jsou nevděčnými. Částečné zapomenutí nastává, když z jistého počtu představ, jež tvoří jeden celek, některé obnovuji a jako minulé představy své si představuji, jiné nikoli.

Úplnost a částečnost odnáší se též k oboru a rozsahu představ.

Zabývati se budeme oním zapomenutím částečným, dříve zmíněným, jež nás nutí, abychom ostatních představ pamětlivými se stali, abychom se rozpomenuli. Setkám se s jistým člověkem; poznávám, že jsem ho viděl, ale nevím, kdy a kde, nevím, co jsem s ním mluvil, jak se jmenuje; tu se rozpomínám. Rozpomínáním má býti zapuzeno zapomenutí částečné, aby nastalo plné pamatování.

Rozpomínání se, t. j. vyhledávání toho, co z paměti vypadlo, vychází od nedostatečného pamatování a směřuje k upamatování se a dokonalému pamatování jako k cíli. Liší se od paměti 1. tím, že v sobě drží jakýsi úsudek, který poněvadž se obírá představami jedinečnými a srostitými, nelze zaměniti za úsudek logický, pomyslný, a 2. tím, že potřebuje rozumu, jehož pomocí by se od známého přišlo k neznámému, a vůle, která by pobádala ku hledání; z té příčiny rozpomínati se může člověk, ne zvíře. Není však rozdílu podstatného mezi pamatováním a rozpomínáním se, rozdíl je toliko případný, poněvadž předmět je tentýž, totiž minulé a dříve poznané; rozpomínání se jest zvláštním darem, který u člověka, rozumem a svobodnou vůlí obdařeného, paměť zdokonaluje, a jest provázeno činností rozumu a svobodné vůle, nezáležejíc samo sebou v této dvojí činnosti. Čin paměti má se podobně k činu rozpomínání se, jako čin pomyslu, chápajícího soudy samozřejmé, k činu pomyslu, chápajícího závěry.

Vyhledávajíce, co částečně z paměti vypadlo, šetříme jistých pravidel, jež nám podává rozum. Rozpomínajíce se na předměty smyslné užíváme poměrů místních a časových, podoby a nepodoby.

Také paměť pomyslná spojena jest s rozpomínáním se, jež vyžaduje, aby představy spojeny byly svazky logickými.

Abychom se snadno rozpomínali, ukládajíce představy na paměť všímáme si svazků, jež je vespolek pojí, anebo jich vyhledáváme sami. Rok, ve kterém Karel Veliký zemřel, si zapamatujeme, představíme-li si 8 jako sypací hodiny, obraz smrti, 1 jako kopí a 4 jako pluh; tedy 814 znamená: zemřel ten, jenž se vyznamenal, veda války a zaváděje orbu. Takové pamatování jest uměním, jež se nazývá mnemonika.

Je tedy patero smyslů zevnějších a čtvero vnitřních; jimi jest podmíněno poznání smyslné. Všechny úzce mezi sebou souvisejí; více jich není, více jich není potřebí.

O spolehlivosti smyslů jedná logika kritická.

Jaký determinismus vládne poznáním smyslným?

Znamená-li determinismus obecně, že každý výsledek jest určen svymi předchozími podmínkami, nelze proti němu ničeho namítati. Neboť zdaž by věda byla možnou, kdyby mezi výsledkem a jeho podmínkami nebyl vztah trvalý, nutný? Zákony, jež se stanoví vědami zkušebnými, ničím nejsou, leč výrazem nezměnitelných poměrů mezi výsledkem a jeho předchozími podmínkami.

Než rozeznávati sluší determinismus naprostý čili absolutní a determinismus vztažný čili relativný. Determinismus naprostý záleží v tom, že každý výsledek má síly mechanické, fysické, chemické svým nutným a dostatečným důvodem, takže jsou-li tyto síly dány, výsledek musí nastati, nejsou-li dány buď nikterak anebo z části, výsledek nemůže nastati. Determinismus naprostý má platnost v říši nerostů a říši rostlin, ač v obou říších ne stejný, jak jsme slyšeli. Avšak v říši živočichů, pokud prokazují život smyslný anebo nadsmyslný, platnosti nemá.

Determinismus vztažný záleží v tom, že sice působení sil mechanických, fysických, a chemických jest příčinou zjevů živočišných nutnou, ale ne dostatečnou, jest účinlivou příčinou nástrojnou, ale ne hlavní, jest spíše podmínkou, ovšem nutnou, než příčinou. Tento determinismus vládne, jak jsme se přesvědčili, poznáním smyslným, jehož příčinou dostatečnou, hlavní, příčinou ve smysle výtečném jest působení mohutnosti smyslné, od sil mechanických, fysických, chemických specificky rozdílné.

Smyslné poznání zvířecí a lidské. Principy obojího.

Rozdíl mezi smyslným poznáním zvířecím a lidským jest trojí:

1. Bohatost smyslného poznání se řídí oborem, rozsahem a účelem života. Proto smyslné poznání lidské jest bohatší zvířecího, jelikož život lidský má více oborů, větší rozsah a vyšší účel než zvířecí.

2. Smyslné poznání lidské jest schopno zdokonalení skrze rozum, kterým jest člověk obdařen, zvířecí skrze člověka, jenž působí na zvíře svým rozumem. Zdokonalení ono jest kvantitativně a kvalitativně větší než toto.

3. Smyslné poznání zvířecí jest účelem, na kterém zvíře přestává, lidské prostředkem, jenž slouží ku poznání vyššímu.

Princip smyslného poznání zvířecího jest naprosto jedna podstata hmotná; princip smyslného poznání lidského jest vztažně jedna podstata hmotná.

Princip smyslného poznání zvířecího není skupina hmotných prvků a sil, kterou vládne hmotařský mechanismus, ale podstata životně jedna, přirozenost jedna, ku které se mají síly jako případky a přídružné principy činnosti.

Neboť prokazují zvířata nejrozmanitější zjevy činnosti jak v životě obecném, tak instinktivném, jichž principem musí býti podstata jedna. Dále za týchž podmínek zevnějších prokazují zvířata různých druhů nejrozmanitější zjevy činnosti; za podmínek nejrůznějších prokazují jedinci téhož druhu beze změny tytéž zjevy činnosti. Uvažme ustavičné působení sil mechanických, fysických a chemických v zakončení nervů, vláknech vodivých a středech nervů, pocity, obrazy, associace. Přes velikou rozmanitost zjevů těchto panuje jednota a harmonie ve stálém směru k uskutečnění jednoho a téhož cíle, zachování, reprodukování, ochrany anebo obrany, zkrátka blahobytu. Toto jednotné směřování musí míti dostatečnou příčinu, kterou býti nemohou zevnější podmínky, jež se mění v místě a čase, kdežto jednotné směřování se nemění a na nich jest nezávislé. Aniž může jí býti zevnější, neustále se obnovující činnost prozřetelnosti Boží. Proto musí tato příčina býti v podmětu cítících samém. Než není v přídružných principech činnosti, orgánech anebo prvcích anatomických, jelikož právě jejich součinnost spořádaná a stálá má býti vyložena. Musí tedy býti ve zvířeti princip prvotní, který všecky části organismu a jejich síly, jakož i pocity k jednomu cíli vede, podstata jedna, přirozenost jedna.

Princip smyslného poznání zvířecího jest podstata hmotná složená, není duše sama o sobě bytující a působící, nehmotná a jednoduchá, ale jest duše, v jednu příčinu účinlivou spojená s tělem, s tělem bytující a působící.

Neboť není výkonu života smyslného, aby byl vniterně nezávislým na hmotě. Pocit má sídlem a bezprostředním principem hmotné orgány.

Přátelé nehmotnosti a jednoduchosti tohoto principu soudí, že známky pocitu nic nemají společného s rozlehlostí prostorovou, že tedy podmět pociťující jest jednoduchý. Avšak chybují zaměňujíce nerozdělenost čili jednotu s nerozdělitelností čili jednoduchostí. Vědomí svědčí o nerozdělenosti čili jednotě pocitu, ale ne o nerozdělitelnosti čili jednoduchosti. Když položím ruku na desku mramorovou, mám pocit tvrdosti; tento pocit jest rozlehlý po čet-

ných tělískách hmatových, na mé ruce rozšířených, než ústroj podrážděný jest jeden, prost částí skutečně rozdělených a proto se jeví pocit nerozděleným, jedním mému vědomí. Než tento pocit tvrdosti mramoru může býti prostorně zmenšen nebo zvětšen, jelikož mohu zmenšiti nebo zvětšiti povrch dotyku ruky s mramorem. Dále oni přátelé namítají, že jest pocit podstatně nerozdělitelný, jelikož buď pociťuji nebo nepociťuji tvrdost mramoru, buď slyším zvuk nebo neslyším atd. Než zaměňují pojem pocitu se skutečným pocitem samým. Pojem pocitu buď má platnost ve své celosti anebo nemá platnosti; což také lze říci o fysických vlastnostech: pojem tepla má platnost ve své celosti anebo nemá platnosti. Ale jako říkáme, že těleso jest více nebo méně teplé, tak opět říkáme, že tento podmět, který se dotýká těles, má na povrchu více nebo méně velkém pocit hmatu, podmět, který vidí, upotřebuje větší nebo menší část sítnice.

Je tedy principem smyslného poznání zvířecího duše zvířecí, skutečná forma podstatná, s tělem, skutečnou hmotnou podstatnou součástí zvířete, v jednu účinlivou příčinu spojená a sice naprosto, poněvadž ve zvířeti není vyššího poznání nad smyslné. Duše zvířecí sdílí s tělem hmotnost a rozlehlost, ačkoli od těla jest rozdílná; bez těla nemůže býti, nemůže bez těla působiti. S tělem duše zvířecí vzniká, s tělem také zaniká.

Princip smyslného poznání lidského jest sice také duše lidská s tělem lidským spojená v jednu příčinu účinlivou, ale ne naprosto, nýbrž toliko vztažně, t. j. pokud člověk smyslně poznává. Má zajisté člověk kromě poznání smyslného také ještě poznání vyšší, nadsmyslné, pomyslné, myslivé, jehož příčinou, jak uslyšíme, jest duše lidská, sama o sobě bytující a působící, se svou mohutností nadsmyslnou, na orgánech nezávislou, rozumem. Proto učiníme o duši lidské jiné závěry, než jsme učinili o duši zvířecí.

Život vegetativný a sensitivný. Principy obojího.

Kdežto rostlina přestává na životu vegetativném čili rostlinném, spojuje živočich, t. j. zvíře a člověk život živočišný čili sensitivný se životem vegatativným. Život vegetativný jest prostředkem, sensitivný cílem, ač také po jistou míru vegetativnému slouží. Jako rostlina má svým cílem nejbližším dokonalost orgánů a jejich výkonů, tak opět zvíře směřuje životem sensitivným k blahobytu pociťovanému. Jako rostlina slouží zvířeti a člověku k dosažení

blahobytu, tak opět zvíře člověku slouží, aby potřeb svých tělesných a duševních mohl ukájeti, aby jako rostliny, tak i zvířata k nejvyššímu jejich cíli, Bohu, přiváděl. O cíli člověka bude později řeč.

Přirozenost živočišná vyniká svou specifickou dokonalostí nad přirozenost vegetativnou. Proto není princip života vegetativného v živočichu principem života sensitivného. Život sensitivný má v živočichu svůj princip, který jest zároveň principem živočichova života vegetativného. Nerozumno by bylo předpokládati ve zvířeti dvě duše, formy podstatné. Neboť výkony smyslnosti vycházejí z principu podstatného a vniterně lnou k živým orgánům, t. j. ku hmotě, formou podstatnou organisované a oživené; je tedy forma podstatná, ze které vycházejí výkony smyslnosti, formou podstatnou, ze které vychází život organický. Kromě toho mají výkony smyslnosti vniterným cílem blahobyt živočicha, ale také výkony vegetativné mají cílem vniterným blahobyt živočicha: mají tedy obojí tentýž cíl, vycházejí tedy z téhož principu.

O jedné podstatné formě ve člověku, která jest principem života vegetativného, sensitivného a nadsmyslného, byla na svém místě řeč.

Máme-li na zřeteli původ nejbližší, pochází každý živočich ze živočicha. Než poslední, nejvyšší původce prvního živočicha jest Bůh, jak bylo při životu vegetativném dokázáno o prvním živoku. Kosmologie vykládá při darwinismu, kolik těch prvních živočichů pochází od Boha.

O původu člověka uslyšíme později.

Přehled smyslných poznatků lidských. Podklad pomyslu.

1. Člověk svými smysly poznává konkretně zjevy zevnějších těles ústroje jeho dojímajících a stavy svého těla.

2. Poznává konkretně nejenom vlastnosti těles neprostorné a jejich poměry prostorné, ale také je spojuje v představě o jednom předmětu.

3. Poznává konkretně své poznání bez sebevědomí.

4. Má ve svém vědomí nejen vjemy, ale také jejich obrazy, jež zachovává, obnovuje, sestavuje, jakož i vlastnosti předmětu, smyslu zevnějšímu nepřístupné.

5. Pamatuje konkretně minulé představy jako minulé a je ku přítomným představám vztahuje.

6. Činí netoliko konkretní představy, ale také konkretní soudy a konkretní závěry.

Smyslné poznání jest člověku nejen cílem, ale prostředkem a podmínkou poznání nadsmyslného, jež jemu jako člověku přísluší; jest podkladem pomyslu.

Článek druhý.

O pomyslu.

Co a zdali jest pomysl? V čem záleží?

Pomysl, slovně vyměřen, jest mohutnost, kterou myslíme, t. j. chápeme, co smyslu jest nepřístupno.

Že takovou mohutnost máme, vysvítá ze zkušenosti. Neboť představujeme si zjevy těles, smyslem jedinečně a srostitě představované, také obecně a odtažitě, na př. barvu, zvuk, drsnost, chuť, čich; představujeme si bytnost tělesa, jež smyslu není dostižitelna, jež se skrývá za zjevem; představujeme si poměry těles a hmotných dějů samy o sobě, jež smysl nedovede představovati, ku př. vzdálenost, přítomnost, přiměřenost, vztah, příčinnost; představujeme si předměty ideálné, nad smyslnost povznesené, přesažné: pravdu a nepravdu, dobro a zlo, krásu a ohyzdnost; představujeme si předměty skutečné, jichž smyslu nelze uznamenati: údobu nerostu podstatnou, prvoť života bylinného, duši zvířecí, duši povahy duchové, pouhého ducha, Boha; představujeme si poměry bytostí hmotných k bytostem nehmotným: vzájemnost mezi tělem a duší, stvoření světa Bohem. Jako pro představy smyslné máme mohutnost smyslnou, tak opět míti musíme pro představy nadsmyslné mohutnost nadsmyslnou, pomysl, intellectus.

Z uvedené zkušenosti netoliko vysvítá, že máme pomysl, ale také, které jsou předměty poznání pomyslného; z jakosti předmětů souditi můžeme na jakost pomyslu a na rozdíl mezi ním a smyslem.

Pomysl od smyslu se liší druhově a podstatně, ne pouze stupněm a případně; což vysvítá z činnosti onoho, od činnosti tohoto druhově a podstatně rozdílné; neboť kdežto činnost smyslu nutně vyžaduje, aby duše s tělem spojená tvořila jednotnou příčinu poznatků smyslných účinlivou, prokazuje duše činnost pomyslnou sama bez ústrojí tělového. A že tomu tak jest, soudíme proto, poněvadž duše činnosti pomyslnou chápe předměty obecné a netělesné, kdežto smysl, na ústrojí tělovém závislý, chápe

toliko předměty jedinečné a tělesné, poněvadž duše činností pomyslnou k sobě samé úplně se vrací, kdežto činnost smyslná, na ústrojí tělovém závislá, to nedokáže, poněvadž čím větší jest nadsmyslnost předmětů, tím více jest možno o něm poznávati, tím více zaměstnává duši, tím více se rozvíjí a zdokonaluje činnost její, kdežto příliš mocné dojmy smyslu, na ústrojí tělovém závislému, škodí. Pročež nezávisí pomysl na ústrojí tělovém.

Než jelikož tato věta jest velmi důležitá pro psychologii, rozviňme šířeji její důkaz.

Pomysl jest mohutnost neústrojná, na ústrojí tělovém nezávislá, která náleží duši jediné, která v duši jediné sídlí, nikoli v ústrojí tělovém.

Neboť 1. ona mohutnost jest neústrojná, na ústrojí tělovém nezávislá, jejíž činnost jest duchová, poněvadž jaká činnost, taková musí býti mohutnost, ze které vychází. Avšak činnost pomyslu jest duchová, o čemž se přesvědčíme, uvažujeme-li její předměty. Neboť pomysl poznává předměty nehmotné, jako Boha, pouhého ducha; poznává předměty hmotné a porušitelné nadsmyslně, an odmýšlí od hmoty a všeho, co je činí jedinečnými a srostitými, smyslům přístupnými, a uvažuje bytnosti jejich, smyslům nepřístupné; poznává bytnosti odtažité a obecné, jež nejsou předmětem smyslu, na ústrojí tělovém závislého*); pomyslem vrací se duše lidská k sobě a svým činům zpětností úplnou, která vycházeti nemůže z mohutnosti ústrojné, na ústrojí tělovém závislé, ze smyslu**.

2. Pomysl poznává všecky přirozenosti věcí hmotných. Avšak kdyby byl závislým na ústrojí, nemohl by se zabývati všemi přirozenostmi věcí hmotných, poněvadž ústrojí, jsouc hmotné a jsouc přiměřeno k přirozenosti jistého rodu věcí hmotných, by pomyslu dovolovalo poznati přirozenosti jistého rodu věcí hmotných a překáželo by poznati všecky. Je tedy nezávislý na ústrojí***).

---

*) S. Th. Aqu. S. Contr. Gent. 2. 66. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet.

**) Ibidem. Nullus sensus se ipsum cognoscit ac suam operationem; visus enim non videt se ipsum nec videt se videre. Intellectus autem cognoscit se ipsum et cognoscit se intelligere.

***) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 75, a. 2. Impossibile est, quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod

3. Všeliká mohutnost ústrojná se ruší přílišným dojmem svého předmětu, zrak přílišným světlem, sluch přílišným zvukem. Avšak mohutnost pomyslná se netoliko neruší, nýbrž spíše zdokonaluje vznešeností svého předmětu, takže kdo poznává předmět pomyslný, obsahem bohatší, je schopnějším, aby poznal předmět pomyslný, obsahem chudší. Nezávisí tedy pomysl na ústrojí*).

4. Pomysl lidský je schopen, aby se stal podle své přirozenosti vším, poněvadž se odnáší ke všemu, co jest, pokud jest poznatelno. Avšak mohutnost, která ku své činnosti sobě přivlastňuje největší rozsah a neomezenost, nemůže záviseti na hmotě, prvoti omezenosti. Tedy pomysl nemá při své činnosti ústroj účastníkem.

Nezávislost však pomyslu lidského na hmotě není naprostá, jako u pouhého ducha. Duše lidská, pomyslně poznávajíc, na ústrojí hmotném nezávisí subjektivně, t. j. pokud prokazuje činnost pomyslnou; avšak objektivně závisí, t. j. pokud poznatkům nadsmyslným předcházejí, je provázejí poznatky smyslné, jejichž příčinou účinlivou jest smysl, v ústrojí hmotném sídlící. Poznávací mohutnost jest u zvířete úplně závislá na hmotě, u pouhého ducha úplně nezávislá.

---

dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. — Id. De Amina lib. 3. lect, 7. Omne, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo, ad quod est in potentia et cuius est receptivum, sicut pupilla, quae est in potentia ad colores et est receptiva ipsorum, est carens omni colore. Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium. Ergo caret omnibus illis rebus, quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporeas, oportet, quod careat omni natura corporali sicut sensus visus caret omni colore propter hoc, quod est cognoscitivus coloris . . . Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet a cognitione aliarum naturarum.

*) Idem Contr. Gent. 2. 66. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin imo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere. — Sv. Tomáš vykládá toto mínění Aristotelovo takto: Dictum est supra, quod sicut sentire non est pati passione proprie accepta, ita nec intelligere. Et ex hoc supra conclusit, quod intellectus erat impassibilis. Ne ergo alliquis crederet, quod in eodem gradu impassibilitatis esset sensus et intellectus, subiungti hoc, quod non est similis impassibilitas sensitivi et intellectivi. Sensus enim licet non patiatur a sensibili passione proprie accepta, patitur tamen par accidens, in quantum organi proportio corrumpitur ab excellenti sensibili. Sed de intellectu hoc accidere non potest, cum organo careat; unde nec per se nec per accidens passibilis est. (De anima 3. 7.)

Rozdíl mezi smyslem, na hmotě závislým, a pomyslem, na hmotě nezávislým, naznačil sv. Bonaventura*).

O činnosti pomyslné vůbec.

A) Důvod.

Činnost pomyslnou lze proto prokazovati, že podmět myslící, od Boha a podle obrazu téhož Boha stvořený, s předmětem, od téhož Boha a podle myšlenek, idejí téhož Boha stvořeným, ideálně se spojuje. Proto svou myšlenkou opakuje člověk myšlenku, ideu Boží, která jest do věci takořka vložena. Myšlenku v sobě chová věc mohoucně, proto jest z věci vyčerpatelna takořka, čili poznatelna; člověk má v sobě schopnost, rozumu Božímu podobnou, aby tuto mohoucnost uskutečnil, aby tu myšlenku z věci vyčerpal takořka, ji poznal.

B) Způsob.

Ve skutečnosti děje se činnost pomyslná 1. pozorností, kterou se obrací podmět myslící k předmětu, 2. přemítáním, jež podmět věnuje předmětu, 3. odtahováním, jímž podmět pozornost svou odvrací od předmětu jiného a ji omezuje jistým předmětem, 4. rozborem, jímž předmět na jednotlivé části se dělí, jež, jedna po druhé, se činí předmětem úvahy, 5. porovnáním těchto jednotlivých částí a 6. souborem jejich v jeden celek, takže se vracíme k témuž celku, od kterého jsme vyšli. Důkladná budiž tato práce šesterá, má-li činnost pomyslná cíle dojíti.

---

*) In 2. Sent. Dist. 25. p. 2. a. 1. qu. 6. Propter ipsam unionem non tantum pendet anima ex corpore, quantum ad actum sentiendi; sed etiam aliquo modo, quantum ad actum intelligendi; sed longe aliter et aliter. Nam quantum ad actum sentiendi sic pendet, ut nullo modo possit eum exercere sine corpore; non autem sic de actu intelligendi: sic etiam pendet, ut illos actus exerceat per corpus et per organum corporeum: non sic est de actu intelligendi, et ideo actum sentiendi dicitur communicare anima corpori. Unde non absurde omnino dicitur: oculus videt; non sic dicitur de actu intelligendi. Dicitur autem anima sentire per corpus, et non intelligere per corpus; quia cum duo concurrant ad actum intelligendi et sentiendi, videlicet recipere et iudicare, in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute; et in intelligendo utrumque est a virtute intellectiva, videlicet ab intellectu possibili et agente. Et propterea intellectus dicitur vis non alligata materiae, et operationem hanc potest habere, cum est separata a corpore.

C) Cíl.

Cílem činnosti pomyslné jest poznání pravdy objektivné, t. j. poznání myšlenky do věci vložené. Naše myšlenka, má-li býti pravdiva, musí se shodovati s věcí, t. j. musí vybrati, vyčerpati myšlenku Boží, do věci vloženou, musí odpovídati myšlence, ideji Boží, podle které Bůh věc stvořil, a o které věc dává svědectví. Není tedy naše činnost pomyslná sama sobě cílem; neboť nemyslíme proto, abychom toliko myslili. Poněvadž bezúčelnost nepřipadá na člověka a poněvadž myšlení lidské nemůže býti samo sobě cílem, jelikož ani člověk, bytost podmíněná, není sám sobě cílem: musí míti myšlení lidské cíl sobě příslušný, jenž záležeti může toliko v poznání pravdy objektivné. A tento cíl musí býti skutečně dosažitelný, tak jako člověk jest skutečně bytující bytost rozumná, jejížto činností druhovou jest činnost pomyslná; neboť nelze si mysliti, že by cíl, člověku jako člověku nutně vytčený, nemohl býti dosažen. Tedy psychologie musí zavrhnouti skeptické domnění těch, kteří pochybují, že by člověk pravdu mohl poznati, že by ji poznal, ano i zdali nějaká pravda jest, a domnění agnostiků čili filosofických nihilistů, kteří tvrdí, že o Bohu, celku světovém, prvoti života, prvních příčinách a posledních účelech nemůže člověk ničeho věděti.

D) Předmět.

Předmětem činnosti pomyslné může býti vše, co jest. Avšak naše činnost pomyslná obsáhnouti nemůže ve skutečnosti sama sebou vše, co jest, poněvadž jsme bytosti konečné. Nekonečnost našeho poznání jest podle vztažné přirozenosti naší také pouze vztažná, jelikož nemůžeme udati hranice, kde pomyslná činnost naše končí. Pročež pokud na zemi člověk žije, ani když končí život pozemský, nemůže říci, že všecko poznal, anebo že by si nepřál více věděti; zdali a kterak touha lidská po poznání ukojena bude po smrti, uslyšíme při nesmrtelnosti duše lidské.

Avšak rozeznávati dlužno předmět pomyslu lidského prvotní a přídružný. Prvotní jest onen předmět, kterého se chápe pomysl lidský, jakmile poznání smyslné půdu jemu připravilo, jakmile pomysl začne rozvíjeti svou činnost, onen předmět, který na základě poznání smyslného přímo a bezprostředně pomyslu lidskému se naskytuje, který jest přiměřen k přítomnému stavu spojení duše s tělem; přídružný jest onen, který následností nevyhnutelnou se přidružuje k předmětu prvotnímu, aby pomyslem týmže byl

poznán na základě poznání prvotního, který jest přiměřen duchové povaze duše lidské.

Předmět prvotní.

Rozeznáváme předmět pomyslu látkový a formálný. Předmětem látkovým jest bez rozdílu všecko, co jest pomyslu přístupno, při čemž nepřihlížíme k povaze věci, která může býti rozmanitá: podstata nebo případek, těleso nebo duch, bytost podmíněná nebo nutná. Předmětem formálným jest důvod, pro který věci povahy rozmanité jsou pomyslu přístupny.

Obecným formálným čili údobným předmětem pomyslu jest to, co jest, bytec, nebo to, co jest pravdivé. Bytec znamená každou věc, budiž povaha její jakákoli, buď že bytuje skutečně, buď že bytovati může; pravdivým jest každý bytec, pokud se odnáší k pomyslu.

Kdyby předměty pomyslu přístupné byly všecky téže povahy, byly by pomyslu přístupny z téhož důvodu, byl by tedy předmět formálný jenom jeden. Ale poněvadž jsou povahy různé, nejsou týmže způsobem přiměřeny pomyslu. Musí tedy býti jeden předmět bezprostředně přístupný pomyslu, který jej ihned chápe; skrze tento předmět chápe pomysl všecko, co může kromě něho chápati. Tento předmět jest formálný předmět pomyslu vlastní. Který tedy jest předmět pomyslu vlastní, prvopočátečný, bezprostředný, přímý, naprosto přiměřený, povaze pomyslu naprosto odpovídající?

Poznání předmětu vlastního jest bezprostřední, zjednané předmětem samým přímo. Prostřední poznání předmětu nepochází od předmětu samého, ale od věci, od něho různé, s ním nějak souvislé, a docílí se záporem a analogií čili obdobou. Poznání záporné předpokládá poznání předmětu kladné a zamítá buď nějakou dokonalost nebo nedokonalost tohoto předmětu, na př. pojem smrti, jednoduchosti. Při poznání analogickém odpírá se předmětu dokonalost ve smyslu vlastním, ale přivlastňuje se mu ve smyslu jiném, podobném: štítem býti přísluší ve smyslu vlastním jisté zbrani obranné, člověku ochránci ve smyslu nevlastním, analogickém. Předmět poznaný prostřednictvím předmětu vlastního zove se nevlastní, výsledný, prostředný, nepřímý. Předmět vlastní a nevlastní čili přídružný jsou v rozsahu obecného formálného předmětu.

Obecný formálný předmět pomyslu jest bytec, t. j. to, co jest, to, co bytuje skutečně jakkoli anebo bytovati může. Pomysl poznává bytec. Neboť kdykoli činným se prokazuje,

naskytuje se jemu předmět myšlenky jako něco, co buď bytuje anebo bytovati může. Což jest samozřejmo. Než pomysl poznává jenom bytec. Neboť poznává předměty nejrůznější povahy: podstaty a případky, tělesa a duchy, bytosti podmíněné a bytost nepodmíněnou; než není těmto předmětům nic jiného společno, než že jsou něco, že každý z nich jest bytec; proto jediný důvod formálný, kterým všecky předměty se odnášejí k pomyslu, jest bytec. Je-li však bytec jediným předmětem pomyslu společným a přiměřeným, jest jim také to, co jest pravdivo, jelikož bytec a pravdivo je totéž věcně s rozdílem toliko virtuálným. To platí o pomyslu netoliko lidském, ale také každém.

Má-li všeliký pomysl svým předmětem bytec, vyšetřiti třeba, kterak se předmětu svého zmocňuje, kterým předmětem počíná a ke kterým předmětům dále postupuje, který předmět jest pomyslu vlastní a který nevlastní.

Předmět sobě vlastní, prvotní, přijímá pomysl lidský od věcí smyslných, které si představuje abstraktně a obecně. Objasněme smysl této položky.

Jediné věci smyslné jsou v dosahu lidského pomyslu; o věcech nadsmyslných má pomysl lidský známost toliko nevlastní, t. j. zápornou a obdobnou. Veškeren positivný obsah našich pojmů jest uskutečněn ve věcech smyslných, v předmětech buď smyslů zevnějších anebo vniterných. Co jest v našich pojmech o věcech nadsmyslných positivné, jest společno věcem smyslným a nadsmyslným. Co jest věcem nadsmyslným vlastní, to nepoznáváme positivně, nýbrž toliko záporem a obdobou. Než pomyslný předmět, z věcí smyslných vyčerpaný a poznaný, jest abstraktný a nesmí býti zaměněn za smyslnou představu a smyslný obraz, jež oba mají svým předmětem něco kvantitou, kvalitou, činností, trpností, místem a časem určeného, něco konkretního, něco jedinečného, individuálného. Než věc smyslna, jsouc myšlená, jsouc pomyslně představována, jest prosta všech těchto určitostí hmotných, místních a časových, určitostí jedinečných, jež předmětu smyslnému přísluší jako jedinci, jest od nich odloučena, jest abstraktní. Tento předmět abstraktní jest zároveň obecný, jelikož pomysl jej může odnášeti a také skutečně odnáší přirozeně svou činností myslivou k neukončitelnému množství jedinečných podmětů. Tyto předměty pomyslné se zovou costmi, quidditates anebo vniternými důvody věci, intimae rationes rei a nesmějí býti zaměněny za bytnosti, přirozenosti věcí hmotných.

První část položky, takto objasněné, odporuje platonikům, kartesiovcům, ontologům, pantheistům, druhá část sensualistům a positivistům.

Záhada ideologická, položkou řešená, jest spojená s mnohými obtížemi a mnohými námitkami ohrožena. Přece však položka ta jest jediná pravdiva a dostatečně odůvodněna.

První část položky: „Pomysl lidský přijímá předmět sobě vlastní, prvotní od věcí smyslných" lze dokázati:

1. Důkazem, čerpaným z podmínek, za kterých pomysl prokazuje svou činnost. Činnost pomyslu závisí na anatomických a fysiologických podmínkách nervové soustavy tak, že co dojímá nervstvo, dojímá též činnost pomyslu. Tato závislost záleží buď v tom, že myšlenka sama jest výkonem nervstva, anebo v tom, že pomysl vyžaduje součinnost nervstva. Prvý výklad jest nepravdiv, poněvadž myšlenka jest, jak uslyšíme a dokážeme, abstraktní a obecná; musíme tedy přijati výklad druhý. Proto závisí myšlenka na podmínkách anatomických a fysiologických, poněvadž vyžaduje součinnost smyslů zevnějších a vniterných, jež mají svým ústrojím nervstvo. Musí tedy předmět pomyslu býti dříve chápán smysly zevnějšími a vniternými. Než předmět smysly chápaný jest smyslný. Proto pomysl přijímá svůj předmět od věcí smyslných.

2. Důkazem, čerpaným z našeho vědomí. Nemáme pojmu, který by nebyl provázen smyslným obrazem. Kdykoli vzniká myšlenka, dostaví se příslušný obraz smyslný, obraz věci skutečné, anebo mathematický anebo slovní, a jest s myšlenkou tak těsně sloučen, že potřebí jest námahy, aby od ní byl rozeznáván, aby nebyl po způsobu materialistů s ní zaměňován. Když duch náš jest myšlenkami zaměstnán, vzniká náhle obraz smyslný, který jej od předmětu myšleného vzdaluje, jej takořka oblehá a jemu nedovoluje, aby v myšlení pokračoval; obraz smyslný rozníti v duchu vášně a obrátí jeho pozornost ku předmětu smyslnému. Obraz smyslný, obrazivostí představený, rozum soudící zaslepuje a vůli od cesty pravé, mravní svádí, pravdu zastírá a mravnost kalí. Naše tedy vědomí nám dosvědčuje, že naše myšlenky jsou spojeny s obrazy smyslnými, ne toliko příležitostně a po přestávkách, ale pravidelně, ustavičně, přirozeně.

Chceme-li své myšlenky s jinými lidmi sděliti, užíváme obrazů, příkladů. Každý pojem se vyjadřuje formou smyslnou. Své soudy a úsudky opatřujeme formami, jež mluví k obrazivosti. Vychovatelé dítek znají cenu methody ná-

zorné. Moudrost prostonárodní se jeví v obrazech smyslných. Bajka se vyskytuje ve všech literaturách a ve všech jejich dobách ve formě mythu, vypravování anebo románu; obraz zahaluje nejvznešenější pravdy náboženské, jako nejjednodušší rčení života každodenního.

Posléze zkoumáme-li obsah svých myšlenek, představujeme si věci nadsmyslné, nehmotné, na př. duši lidskou, bytost Boží, zamítajíce to, co věcem hmotným, smyslně představovaným přísluší jako hmotným, a kladouce o věcech nehmotných to, co jest jim společno s věcmi hmotnými, ve smyslu ne vlastním, nýbrž analogickém.

3. Důkazem, čerpaným z řeči. Pojmy o věcech nadsmyslných, k řádu metafysickému, morálnímu a náboženskému náležející, vyjadřujeme slovy, která rozebírajíce dospějeme ke známkám, jejichž smysl jest hmotný, jež platí o věcech hmotných.

4. Důkazem, čerpaným z přirozeného spojení duše lidské s tělem. Duše lidská jest přirozeně spojena s tělem, čehož svědectvím jest instinktivná bázeň před smrtí. Než spojení duše a těla nebylo by přirozené, kdyby duše neshledávala v těle pomocníka ku prokazování mohutností, které jsou jí samé vlastní, mohutností nadsmyslných. Kdyby duše sama mohla v té příčině dostačiti, bylo by jí tělo břemenem užitečným. Než tělo jest jenom pomocníkem duše, která sama bez těla prokazuje činnost nadsmyslnou, činnost rozumu a svobodné vůle, jest součinitelem zevnějším, jelikož mohutnosti smyslné, v tělesných orgánech sídlo mající, poskytují látku, na které se prokazuje činnost duše nadsmyslná. Přijímá tedy pomysl svůj předmět vlastní od věcí smyslných.

Je tedy pravdiva zásada: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.

Druhá část položky: „Pomysl lidský si představuje svůj předmět vlastní abstraktně a obecně" se dokazuje:

1. důkazem, čerpaným z lidského vědomí. Nahlédne-li člověk do svého nitra, shledá v něm netoliko smyslné vjemy a obrazy, opatřené známkami věci jedinečné, konkretné určujícími, ale také představy, takových známek prosté, od nich odtažené, abstraktné. Kdežto podle oněch známek konkretných poznávám předměty smyslů zevnějších a vniterných, pokládám abstraktnost za specifickou známku předmětu pomyslného a nazývám pomysl, intelligenci, mohutností sobě abstraktně představovati předmět smyslný. Jedny poznatky pomyslné jsou abstrahované fysicky čili pří-

rodovědecky, druhé mathematicky, třetí filosoficky. Této trojí abstrakce užívají nejen učení uměle, ale i neučení přirozeně. Fysická abstrakce uvažuje smyslné vlastnosti hmotných věcí zamítajíc jejich známky určovací a tvoří pojmy fysické o světle, teplu, stromu, koni. Fysickou abstrakcí představuje si každý člověk na př. dub, který není dubem právě takovým, jaký vidím smyslem ve skutečnosti. Mathematická abstrakce uvažuje veličiny, tvary a poměry těles zamítajíc jejich hmotu a tvoří pojmy o čáře, úhlu, kruhu atd. Mathematickou abstrakcí představuje si každý člověk na př. trojúhelník, který není trojúhelníkem právě takovým, jaký vidím smyslem ve skutečnosti. Metafysická abstrakce zamítajíc vše, co náleží výhradně věcem hmotným, uvažuje jediné známky, jež náležejí věcem všem, a tvoří metafysické pojmy na př. o podstatě, jednotě, pravdě. Metafysickou abstrakcí představuje si každý člověk věc, která není věcí právě takovou, jakou vidím smyslem ve skutečnosti. Než představu abstraktní odnáší pomysl přirozenou náchylností k podmětu konkretnímu, an totožní dub abstraktní s dubem právě takovým, jaký vidím smyslem ve skutečnosti, an totožní trojúhelník abstraktní s trojúhelníkem právě takovým, jaký vidím smyslem ve skutečnosti, an totožní věc abstraktní s věcí právě takovou, jakou vidím smyslem ve skutečnosti. Odnášení čili vztahování představy abstraktní k podmětu konkretnímu jest tak patrné a nutné, že je pokládali mnozí filosofové za podstatný a prvotní čin pomyslu, za soud. Než předmět abstraktní vztahován jest pomyslem ke konkretnímu podmětu jakémukoliv; v tomto vztahování záleží všeobecnost předmětu abstraktního, ne však skutečná, nýbrž toliko mohoucná, jelikož předmět abstraktní může býti činem pomyslu totožněn s podměty konkretními v množství neukončitelném, s každým z nich bez rozdílu. Abstraktnost předmětu jest dostatečným důvodem všeobecnosti mohoucné. Vztahování předmětu abstraktního k podmětům jedinečným, konkretním provází reflexi pomyslu ku představě abstraktní; abstrakce předchází tomuto vztahování, pojem jest logicky a přirozeně dříve než soud.

Představě pomyslné čili pojmu abstraktnímu se připisují vlastnosti: všeobecnost, nutnost, neměnitelnost, věčnost. Co znamenají?

Předmět abstraktní jest sice nezávislý na okolnostech místa a času, ale tato dvojí nezávislost není vlastností, která by vyplývala z abstraktnosti, jelikož abstraktnost v ní záleží. Kromě toho nemá tato dvojí nezávislost nic společného se všeobecností v místě, t. j. s nesmírností, ani

se všeobecností v čase, t. j. s věčností. Předmět abstraktní není ani všude ani vždycky, je toliko myšlen kromě jakéhokoli místa prostoru a kromě jakékoli doby času, jsa delokalisován a extemporován. Všeobecnost, nutnost a neměnitelnost nejsou vlastnostmi, jež by vyplývaly skutečně z bytností abstraktních, ale mají toliko bytnosti za svůj základ.

Předmět abstraktní soubytuje v mysli lidské s obrazy konkretními. Pomysl uvažuje reflexivně předmět abstraktní sám a podmět konkretní, z něhož byl abstrahován, a shledává, že v tomto jest onen uskutečněn. Obrazivost poskytuje více obrazů, ve kterých jest týž předmět abstraktní uskutečněn; v každém z nich znamená pomysl jeho uskutečnění. Vztahování téhož předmětu abstraktního k neukončitelnému množství podmětů konkretních, buď vjemů aneb obrazů, zjednává předmětu abstraktnímu všeobecnost, která jemu nepřísluší formálně, pokud jest abstraktním, ale závisí na činu vztahu, pomyslem zpětným vykonaném.

Pomysl, an vztahuje předmět abstraktní k podmětu konkretnímu jakémukoli, zevšeobecňuje ho také tím, že nepřihlíží ani k určitému místu ani k určité době. Kdo by chtěl tuto všeobecnost nazývati nesmírností a věčností, nesmí zapomenouti, že obojí tato všeobecnost závisí také na činu vztahu, pomyslem zpětným vykonaném.

Posléze jest předmět abstraktní základem vztahů hypotheticky nutných. Když pomysl zpětný klade předmět abstraktní proti němu samému, shledává, že jest totožný sám sobě, že bytuje-li věc ve skutečnosti anebo v mysli, jest nutně tím, čím jest, že jest nemožno, aby věc nebyla tím, čím jest. Taktéž když rozkládá pomysl zpětný předmět abstraktní v jeho prvky soustavné, vznikají mezi celým předmětem a jeho částečnými soustavky nutné vztahy, jedny kladné, druhé výlučné. Není tedy předmět abstraktní sám sebou nutný, jelikož může nebytovati, nebýti myšlen. Ale bytuje-li v duchu, stává se příčinou vztahů, jež nemohou nebýti takovými, jakými jsou. Je to tedy hypothetická nutnost vztahů.

Posléze neměnitelnost jeví se tím, že vztah, který jest nutně takovým, jakým jest, jest nezměnitelně takovým.

2. Důkazem, čerpaným z řeči.

Slovo, na př. strom, má dvě vlastnosti. Jedna záleží v tom, že slovo v nás probouzí obrazy jedinců, jež náležejí k jisté třídě, jedinců jenom těchto; druhá v tom, že slovo se objeví v mysli naší, kdykoli jeden z těchto jedinců se představí naší paměti anebo naší zkušenosti, a jenom tehdy, když jeden z nich se představí. Tuto dvojí vlastnost má slovo, na př. strom proto, že vyjadřuje jisté známky

stromu vlastní, všem stromům společné. Než tyto známky jsou předmětem abstraktním, jehož výrazem jest slovo. Dále slouží slova svým smyslem abstraktním k tomu, aby lidé sobě vespolek rozuměli a své myšlenky vyměňovali. Neboť přítomnost předmětu smyslného probouzí zároveň více vjemů a proto i více myšlenek; kdybych tedy s jiným se chtěje dorozuměti jemu ukázal předmět smyslný, měl by mnoho myšlenek a nevěděl by, kterou míním; nenastalo by dorozumění, které žádá, aby dva měli v téže době o témže předmětu tytéž myšlenky. Avšak slovo odpovídá jisté jedné stránce věci; proto jím obracím pozornost jiného k této jediné stránce. Tak se s ním dorozumím, tak můžeme spolu mluviti.

Je tedy řeč výrazem abstraktní myšlenky a prostředkem, nám přirozeně daným, abychom výsledky abstraktního myšlení pevně stanovili a s jinými sdíleli.

Uvažme dále vývoj slov.

Původně se vykládá slovo v témže smysle, jednovýznamném, aby se naznačili jedincové téže třídy. Než vývoj myšlenky řízen jest také zákonem analogie. Myšlení nepostupuje toliko od téhož k témuž, od stromu ke stromu-smrku, ke stromu-dubu, ke stromu-kaštanu, ale také od podobného k podobnému, od listu stromového k listu papírovému, k listu dopisu, k listu listině, k listu stříbrnému. Rozsah slova se šíří rozmanitými analogiemi, jež duch lidský znamená mezi předmětem prvotním a jinými předměty, týmže slovem vyjádřenými. Jindy opět duch lidský význam slova obecnější omezuje, takže jeho obsah roste, ale rozsah se menší.

Odtud následuje: Jako předmět abstraktní se stává obecným a jeho obecnost se šíří anebo menší, tak i slovo má rozsah širší nebo užší buď ve smyslu jednovýznamném anebo analogickém.

Posléze uvažme řeč v jejím celku.

Řeč není skladem zevnějších forem těsně k myšlenkám přilehlých, ale dílem člověka osobním, ovocem námahy, kterou člověk se blíží k abstraktnímu ideálu; kdyby tak nebylo, nebylo by umění správné mluvy a člověk myslící, buď básník nebo řečník nebo filosof, nestěžoval by si, že řeč nestačí, aby řádně vyjádřil své city nebo myšlenky.

Z těchto dvou důkazů následuje: Máme vědomosti, jichž předmět má známky, protivné známkám vědomostí smyslných buď zevnějších nebo vniterných. Proto zní celá zásada: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, sed alio modo est in sensu, alio in intellectu. Než předmětům formálně různým odpovídají činové formálně

různí; činům formálně různým odpovídají mohutnosti formálně různé. Proto má člověk zvláštní mohutnost k abstrahování a generalisování, od mohutnosti smyslné formálně různou, která se zove pomysl čili rozum.

3. Důkazem, čerpaným z pokroku osobního, t. j. od jednotlivce rozumem uváženého a vůlí chtěného. Pokrok osobní jest podmíněn pojmy abstraktními a všeobecnými. Není výsledkem činnosti jiného, trpně přijatým, ale jest ovocem initiativy toho, jenž pokračuje; předpokládá vědomí cíle různými prostředky dosažitelného, vědomí společného vztahu, jenž lidi váže k cíli, který má býti dosažen, a vědomí činnosti, která má směřovati s prospěchem k dosažení cíle. Než tyto pojmy a zpětné činy předpokládají schopnost k abstrahování a generalisování.

4. Důkazem čerpaným z morality a nábožnosti lidské. Vztahy a zákony morální jsou principy všeobecné a nutné, podle nichž spravuje svobodná vůle svou činnost, aby dosáhla nejvyššího cíle. Nábožnost předpokládá důkaz o jsoucnosti Boží, vedený principem příčinnosti, principem všeobecným a nutným, známost přirozeného zákona, jenž člověka Bohu podrobuje, zákona všeobecného a nutného.

Avšak řeč, pokrok, moralita a nábožnost příslušejí každému člověku řádně vyvinutému a jsou specifickými známkami pokolení lidského.

Proto přísluší abstrahovati a generalisovati člověku jako základní a prvotní činnost, pokud jest člověkem. Pojmy abstrakní a všeobecné jsou člověku předmětem vlastním a prvotním.

Pravda tato má platnost o každém člověku. Neboť přímá zkušenost učí, že není člověka, byť i byl neučeným, anebo zvrhlým, aby habituálně nežil v ovzduší všeobecnosti, aby si nebyl vědom všeobecnosti a nutnosti jistých zásad. Každý se může o tom sám přesvědčiti ze svého okolí; anthropologové to pozorovali u národů nejméně vzdělaných.

Avšak zvíře nepoznává všeobecné.

Neboť 1. neukazuje, že by znalo všeobecné. Jeho činy nejbystřejší se vysvětlují vjemy a obrazy smyslnými, sdružováním obrazů a empirickým vjímáním konkretných poměrů, jakož i smyslem oceňovacím, instinktem. Dále poznání „všeobecného" se projevuje přirozeně všude a vždycky zevnějšími známkami, jako řečí, osobním pokrokem, prokazováním morálnosti a nábožnosti. Avšak zvířata těchto známek postrádají. Dále kdo by chtěl zvířatům přisuzovati mohutnost abstrahování a generalisování, pravou inteligenci, musil by tvrditi, že jejich intelligence převyšuje naši. Neboť zvířata již na počátku svého života dospívají k výsledkům,

kterých prokázati nám nedovoluje život namáhavý, jakými jsou na př. díla včel, vos ammofil, mravenců. Avšak nikdo nebude přisuzovati zvířatům inteligenci vyšší, než jest naše.

2. Zvíře dokazuje positivně, že postrádá známosti všeobecného. To vysvítá z úzkých mezí, ve kterých uzavřeny jsou činnosti často tak podivuhodné, každému jednotlivému druhu zvířat příslušné, a z neměnitelné utkvělosti jejich děl.

Předmětem pomyslu lidského prvotním jsou tedy (1.) bytnosti (2.) věcí hmotných, od hmoty, prvotě zjednotlivující, odtažené; (3.) obecniny, (4.) jež pomysl lidský poznává, an postupuje od obecnějšího k méně obecnému.

1. Že jsou předmětem prvotním bytnosti, samozřejmo jest. Neboť pomysl lidský zjednává vědu; věda však jedná o nutném a nezměnitelném; nutnou a nezměnitelnou jest bytnost věci. Pročež kdo by nepřipustil, že jsou předmětem prvotním bytnosti věcí, zamítal by vědu lidskou a zároveň přirozenost člověka rozumného, která se jeví bažením po vědě.

2. Že jsou předmětem prvotním bytnosti věcí hmotných, od hmoty, prvotě zjednotlivující, odtažené, dokázati lze

a) z dozvědu, a priori. Neboť předmět prvotní odpovídati musí přirozenosti pomyslu, který jej má poznati, jelikož poznání záleží ve přizpůsobení se poznávajícího k poznanému; avšak pomysl nezávisí sice na hmotě, ale náleží duši, která hmotě udílí údobu. Tedy pomysl se odnáší k údobě věci poznané, která hmotu, prvoť jedinečnosti, činí takovou, jakou právě jest, která udílí hmotě bytnost. Aby však postihl pomysl bytnosti, hmotě náležející, musí ji odloučiti od prvotě zjednotlivující hmoty. Tedy předmětem prvotním jsou bytnosti věcí hmotných, od hmoty, prvotě zjednotlivující, odtažené.

b) z přezvědu, a posteriori. Zkušenost nás učí, že předměty duchové poznáváme, porovnávajíce je s předměty tělesnými, ku př. ducha se vzduchem; jména jim udělujeme od věcí hmotných. Avšak pojmenování se řídí poznáním. Pročež předměty duchové nepoznáváme skrze obrazy, jim vlastní, ale skrze cizí, jež jsou předmětům hmotným vlastní. Musíme tedy dříve znáti předměty hmotné, jejich bytnosti, chceme-li postihnouti předmětů duchových.

Kromě toho učí zkušenost, že poznání pomyslné jest podmíněno poznáním smyslným. Musí tedy pomysl, bytnosti poznávající, počíti předměty, jejichž zjevy poznává smysl, t. j. věcmi hmotnými.

3. Že jsou předmětem prvotním obecniny, bytnosti obecné, vysvítá z rozdílu mezi smyslem a pomyslem, který v tom záleží, že kdežto smysl chápe údobu, na hmotě jednotlivé se jevící, a poznává, co v předmětu jest jednotlivého, pomysl chápe údoby, jež bytují ve hmotě jednotlivé, ne však pokud v ní bytují, nýbrž pokud jsou od ní odtažené. Avšak bytnosti tak odtažené se nazývají obecninami. Tedy předmětem pomyslu prvotním jsou obecniny.

4. Předmětem pomyslu lidského jsou obecniny, jež pomysl lidský poznává, an postupuje od obecnějšího k méně obecnému.

Neboť pomysl lidský, má-li poznati, musí z mohoucnosti přejíti ve skutečnost; to však se musí díti po stupních, které vedou od nedokonalosti k dokonalosti, od menší dokonalosti k větší. Musí tedy býti první poznání méně dokonalé, méně určité, tedy obecnější, aby následovati mohlo dokonalejší, určitější, tedy méně obecné.

Předmět přídružný.

Předmětem pomyslu lidského přídružným jsou *a*) hmotné věci jedinečné, *b*) podstatné údoby bytostí, rozumu nemajících, *c*) duše lidské, *d*) pouhý duch stvořený, *e*) Bůh.

a) Pomysl lidský 1. poznává s jistotou tělesa jedinečná, 2. však nechápe je přímo a obrazem či pojmem, který odpovídá jejich bytnostem jedinečným, nýbrž 3. nepřímo a jakousi zpětností k obrazům fantasie, z nichž bytnosti obecné jsou odtaženy.

1. Pomysl lidský tvoří o tělesech jedinečných soudy logické a přivlastňuje jim přirozenost obecnou. To by však činiti nemohl, kdyby zároveň nepoznával podmět jedinečný a přísudek obecný. Tedy poznává pomysl lidský tělesa jedinečná.

2. Pomysl lidský nechápe tělesa jedinečná přímo obrazem či pojmem, který odpovídá jejich bytnostem jedinečným. Neboť pomyslné poznání přídružné se liší od pomyslného poznání prvotního; jestliže tedy toto se děje příslušným pojmem o bytnosti obecné, čili prvotním, nemůže ono taktéž se díti. Kromě toho čím by pojem o jedinečné bytnosti tělesa mohl vzniknouti? Nemůže vzniknouti ani předmětem ani mohutností ani oběma. Konečně jestliže pomysl poznává těleso jedinečné, jak bylo dokázáno, odtud ještě nenásleduje, že se to děje obrazem vlastním; neboť kdo soudí z věci, která se poznává, na způsob, kterým se poznává, chybuje záludou (sofismem) případku.

A kdyby tento důvod platil, musili bychom souditi: Poněvadž Boha poznáváme, poznáváme jej obrazem, který bytnosti Boží odpovídá. Což tvrditi nelze.

3. Pomysl lidský chápe tělesa jedinečná nepřímo a jakousi zpětností k obrazům obrazivosti, z nichž bytnosti obecné jsou odtaženy. Neboť poznává-li se těleso jedinečné pomyslně a není-li toto poznání přímé, musí býti nepřímé, prostředné skrze obraz fantasie, který představuje zjev tělesa jedinečného. Když tedy pomysl poznal obecnou bytnost tělesa jedinečného, kterou z obrazu smyslného odtáhl, vrací se jaksi zpět — pravím jaksi, poněvadž pravá zpětnost a dokonalá děje se tehdy, když mohutnost vrací se k svému činu vlastnímu — k činu mohutnosti smyslné, obrazu či představě smyslné, představuje si zjevy tělesa jedinečného, o nichž svědectví dává představa smyslná, v pojmech, představách nadsmyslných a tyto pojmy spojuje s představou o bytnosti obecné. Tímto spojením vzniká pojem o tělese jedinečném jedinečný.

b) Že pomysl lidský poznává podstatné údoby bytostí, rozumu nemajících, a kterak je poznává, vykládá kosmologie.

c) Že, proč a kterak duše lidská sebe poznává, slyšeli jsme v logice kritické. Než poněvadž jednáme o činnosti pomyslné a pomyslu, šířeji a zevrubněji vyšetřiti nám jest, kterak duše sebe poznává.

Poznání sebe jest dvojí; jedno se odnáší ke jsoucnosti duše: zdali jest, druhé k bytnosti: jaká jest; ono vyplývá ze sebevědomí, toto z bedlivého vyšetřování; ono jest přirozené a všem společné, toto vědecké a málokterým přístupné; ono jest nepochybné, toto u mnohých filosofů bludné. Ačkoli ono jest nepochybné, přece je mnozí filosofové nesprávně vykládají; pročež potřebí jest je prozkoumati bedlivě. Toto jest obsaženo v celé psychologii.

Stoupenci Cartesiovi se domnívají, že duše o sobě poznává, že jest, bezprostředně a skrze svou bytnost a že z tohoto poznání, jež jest prvním a základem všeho poznání, postupuje duše ku poznání všech ostatních pravd. Druzí tvrdí, že duše sebe nepoznává, leč skrze svůj čin, že však tentýž zpětný čin duše naší postihuje čin přímý zároveň s podstatou duše naší, t. j. duši, činem přímým modifikovanou. Avšak Aristoteles, bl. Albert Veliký a sv. Tomáš Akv. učí, že duše lidská nepoznává bezprostředně a přímo jsoucnost svou ani vlastní činy, nýbrž zpět se vracejíc k poznatkům přímým postihuje bezprostředně čin svůj a skrze čin jsoucnost svou. Že toto mínění třetí jest pravdivo, dokážeme.

Duše lidská nepoznává bezprostředně a přímo jsoucnost svou. Neboť poznávati by musila taktéž bytnost svou, musila by ji nazírati. Avšak duše lidská nenazírá svou bytnost; neboť kdyby nazírala, nebylo by žádných bludů o bytnosti její; a že by nazírala, o tom nemáme zkušenosti. Nepoznává-li tedy pomysl jsoucnost duše z její bytnosti, může ji poznávati toliko z její činnosti, z jejích činů a sice z poznatků pomyslných, z myšlenek o předmětech, mimo duši se naskytujících. Těchto poznatků nabývá pomysl činností přímou, která z duše vychází a přímo směřuje ku předmětu, cíli našeho poznání; aby tedy pomysl poznal jsoucnost duše, musí se vrátiti zpět od předmětu poznaného k myšlence, kterou předmět poznává, tedy k případku duše, jelikož myšlenka jest případkem duše, tedy byť i ne bezprostředně k bytnosti a podstatě duše, ze které činnost přímá vyšla, tož aspoň k jejímu případku. Zpětná činnost pomyslu úplná, kterou prokazuje tentýž pomysl na svém činu, spočívá v tom, že pomysl jest nezávislý na hmotě, ústroji, že k duši samé lne, nikoli k ústroji, duší oživenému; smysl, poněvadž závisí na ústroji, duší oživeném, činnosti zpětné jest neschopen, a toliko částečnou zpětnost přivlastniti můžeme duši, pokud je s ústrojem, sídlem smyslu, spojena, jelikož čin, od duše jedním smyslem vykonaný, se stává předmětem činnosti, kterou táž duše prokazuje jiným smyslem. Přímosti však a zpětnosti, která přísluší duši pomyslně poznávající, rozuměti jest obrazně; neboť duše, pokud pomyslně poznává, ostává sama o sobě a v sobě. Avšak myšlenka majíc původ svůj od předmětu a podmětu chová v sobě ráz předmětu a ráz podmětu, jež oba v myšlence sloučeny jsou. Tyto dva rázy pomysl od sebe dělí, jsa zpětně činným a uvažuje každý o sobě; zpětnost ontologická obírá se rázem myšlenky předmětným, psychologická podmětným. Zpětnost ontologická slouží k tomu, aby pomysl své myšlenky přemítal a je posuzoval, zdali jsou pravdivy látkou a údobou, t. j. zdali jsou platny a správny. Zpětnost psychologická slouží k tomu, aby pomysl poznal jsoucnost duše, aby duše o sobě věděla, aby tedy nastalo sebevědomí. Zpětností psychologickou shledává pomysl, čili duše, ku které bezprostředně pomysl lne, sebe bezprostředně jako příčinu myšlenky, nepotřebujíc ani obrazu, ve kterém anebo skrze který by jsoucnost svou poznala, ani úsudku, kterým by teprv usuzovala jsoucnost svou, úsudku Cartesiova: Cogito, ergo sum. Sebe, příčinu myšlenky, rozeznává od myšlenky, svého účinku; myšlenku, jako účinek. odnáší k sobě, jako příčině; sebe, myslící, pokládá duše majitelkou myšlenky;

konečně totožní duše sebe, jsoucnost svou poznávající v myšlence, s sebou, příčinou myšlenky. Avšak je-li duše sebe vědoma, jako příčiny myšlenky, nepokládá sebe za jedinou příčinu, ale také toho jest si vědoma, že její myšlenka pochází také od předmětu, jako druhé příčiny; pročež sebevědomím duše samým jest vyvrácen idealismus, jenž hledá příčinu myšlenky v jediné mysli. Takového sebevědomí skutečného jest schopna každá duše lidská svou vlastní bytností, takže není nevyhnutelně potřebí účinku jiné duše, již sebe vědomé, jako podmínky, bez které by sebevědomí nevzniklo, kterýžto účin pokládati můžeme toliko za prostředek, kterým se usnadňuje vznik sebevědomí; proto, že sebevědomí skutečného jest schopna duše lidská svou vlastní bytností, mluvíme též o sebevědomí habituálném, držebném, mohoucném, jež přejíti může činností zpětnou ve skutečné. Konečně poněvadž duše lidská, sebevědomí schopná, spojena jest s tělem ve člověka, jednu podstatu, co do druhu úplnou, přivlastňujeme člověku schopnost sebevědomí a říkáme o něm, že jest osobou.

Osoba, ve smyslu širším pochopena, jest bytost, která jest o sobě, tedy skutečná podstata jedinečná, ve příčině druhu úplná, která nelne k žádnému podmětu jako případek, která není částí celku ani celistvou (jako ruka) ani druhovou (jako tělo), která náleží sama sobě, nesdílí sebe samu s podstatou jinou (jako duše), která cokoli činí, sama skrze sebe a sobě činí, takže její činy přivlastňujeme jí samé; osobnost pak znamená ostávání o sobě, subsistentia, poslední a nejvyšší uskutečněnost čili dokonalost podstaty, skrze kterou bytost bytuje a působí, nesdílejíc sebe s jinou. V tomto smyslu osobou jest každý ostavek, kámen, bylina, zvíře, člověk. Než ve smyslu užším a obecném nazývá se osobou ostavek rozumem obdařený, člověk, jenž o sobě ví anebo věděti může, že jest o sobě. Osobnost lidská nezáleží v sebevědomí samém, nýbrž ve schopnosti sebevědomí. Neboť 1. sebevědomí jest čin, kterým bytost rozumná své činy a sebe poznává; avšak čin každý náleží podstatě ostávající a úplně dokonalé, ostavku, aneb je-li to člověk, osobě; proto sebevědomí předpokládá osobu. 2. Kdyby osoba záležela v sebevědomí, byla by také duše bez těla osobou lidskou, poněvadž duše nepotřebuje právě k tomu těla, aby měla o sobě vědomí; avšak jediná duše, jsouc podstatou ve příčině druhu neúplnou, nemůže býti osobou. 3. Kdyby tomu tak bylo, nebyl by člověk narozený osobou, poněvadž se rodí nevěda o sobě; osobou by se teprv časem stal, když by se stal sebevědomým. Avšak o tom nikdo nepochybuje, že dítě narozené jako jest člo-

věkem, majíc mohutnost pomyslnou, která teprv později se vyvine, tak jest i osobou, jsouc sebevědomí schopno, jež později se stane skutečným.

d) Že pouzí duchové stvoření bytují, jaké jsou přirozenosti a jakou činnost projevují, nemůže věděti filosof, poněvadž nejsou předmětem zkušenosti přirozené. Teprv když bohoslovec z nadpřirozeného zjevení, patřičně dokázaného, se přesvědčí, že jsou a jakou činnost projevují, pouhé duchy podrobí spekulaci filosofické, jež by ukázala, že mohou bytovati a jakou mají přirozenost.

e) O jsoucnosti a bytnosti Boží jedná theologie přirozená, nauka filosofická, jež v metafysice zvláštní jsoucnost Boží dokazuje a bytnost Jeho určuje na základě zkušenosti zevnější a vnitřní podle zásad rozumových. Ovšem odporučiti lze toliko filosofy aristotelicko-thomistické.

E) Nevědomost.

Neznalost bytností, která přirozeně předchází činnosti pomyslné, touto činností mizí; avšak naprosto nezmizí, poněvadž nemůže člověk svými silami všecky věci znáti aniž o věci poznané vše, co se k ní odnáší, poněvadž jeho poznání pravdy, ač jest pravdivým, není vyrovnané, jak to sebou přináší konečnost člověka stvořeného. Avšak kromě přirozené nevědomosti je také zaviněná, jejíž příčinu hledati jest v nedbalosti, rozkošnictví, nespořádaném učení se, v nechuti k odtažitému a proto namáhavému myšlení, v nezdařené volbě předmětů, jež poznati chceme. Tyto prameny nevědomosti zaviněné buďtež odstraněny.

F) Bludy.

Činnosti pomyslné překáží blud, jenž v tom záleží, že poznatek je z části pravdiv, z části nepravdiv. Prameny bludů jsou: kvapná úvaha, vášeň a náruživost, jež mohutnost poznávací zatemňují, přílišná důvěra ve vlastní soudnost, nešetření logiky. Odstraňme tyto příčiny, aby činnost naše pomyslná nepadala do bludu.

G) Stavy duševní.

Činností pomyslnou přichází duše do tří stavů: pochybnosti, věrojatnosti, jistoty. Pochybujíce o věci uvažované nic netvrdíme ani nezapíráme, mezi tvrzením a zapíráním kolísáme, nevědouce, zdali máme tvrditi či zapírati; záporně pochybujeme, nemáme-li důvodů, ani abychom

tvrdili, ani abychom zapírali něco o věci; kladně pochybujeme, máme-li právě tolik důvodů a tak vážných, abychom o věci něco kladli, jako abychom zapírali. Při věrojatnosti či důvodnosti či pravděpodobnosti toliko se domníváme, opírajíce se o důvody, jež nejsou tak mocny, aby v nás vzbudily jistoty; podle síly těchto důvodů jest věrojatnost větší nebo menší; totéž mínění bývá u jednoho pravděpodobnější, u druhého méně podobné; od pochybnosti se liší věrojatnost tím, že o věci něco tvrdíme nebo zapíráme, od jistoty tím, že se obáváme, aby nebyl pravdiv protiklad toho, co tvrdíme nebo zapíráme. S jistotou o věci poznané něco tvrdíme nebo zapíráme, když jsme o tom pevně přesvědčeni, všeliké pochybnosti a obavy jsouce prosti a opírajíce se o dostatečný důvod, poskytovaný buď zkušeností anebo zásadou logickou anebo oběma. Jelikož jistotě odpovídati má se strany předmětu zřejmost či poznatelnost, rozeznáváme jistotu subjektivnou, které neodpovídá zřejmost, od jistoty objektivné, které zřejmost odpovídá. Naskytují-li se člověku důvody, z nichž patrno, že jistota jest subjektivná, má odložiti svou jistotu pouze subjektivnou; neučiní-li tak, stává se jeho jistota zarputilou svéhlavostí, zvrhlou jistotou, která ustoupiti nechce důvodům ji vyvracejícím a která pochází ze sobectví, pošetilosti a pýchy. Někdy se nazývá nevlastně poznání věci zřejmým, věc poznaná jistou či jistotnou.

H) Údoby činů pomyslných.

Poněvadž mohutnost pomyslná z mohoucnosti přechází v činnost, jest činem jejím dřívějším poznatek začátečný, neúplný a nedokonalý, pojem, soudu předcházející, pojem, který sice zavinutě pravdiv jest, ale ne rozvinutě, takže v něm pravda ještě se nepoznává; pojem sám nejprv jest méně určitý, obecnější, než čím více se rozvinuje činnost pomyslná, tím větší určitosti pojem nabývá, tím méně stává se obecným. Načež porovnáním pojmů vzniká soud, který tvoříme buď přímo, bezprostředně anebo nepřímo, prostředně; pročež rozeznáváme soud v užším smyslu a úsudek. Nejprv vzniká onen, později tento.

Týž pomysl tvoří pojmy a soudy, který tvoří úsudky; nazývá se však v prvé příčině umem, v druhé rozumem; rozdíl mezi nimi není věcný, ale toliko virtuálný, vztažně pomyslný. Někdy znamená rozum pomyslnou mohutnosť poznávací vůbec. Promluvme o umu a rozumu.

O umu pojmy tvořícím.

Jedná se nám hlavně o první pojmy, pojmy o věcech smyslných.

Nejsme si toho vědomi, že hned na počátku máme pojmy cele hotovy; nemáme je toliko odkrýti, máme je tvořiti. Um činí člověka schopným, aby je tvořil, neudíleje jemu sám nějaké vědomosti; proto na počátku podobá se desce prázdné, na které nic není napsáno: tabula rasa, in qua nihil scriptum.

Je tedy um na počátku mohutnost trpná, přijímavá, intellectus possibilis. Jest sice schopen činnosti a bude činným; ale sám sobě nestačí, aby vešel v činnost. Projeví činnost, až se mu dostane vniterné pobídky, jež na počátku schází, jež se zove obraz pomyslný čili forma pomyslná čili poznávací určovatel pomyslný čili umový, pobídky, jež um k činnosti určuje a čin umový činí bezprostředně možným.

Um tedy nabývá svých pojmů. Než kterak jich nabývá? Odkud se dostává umu přijímavému pobídky určující? Sám sebe k utvoření pojmu určiti nemůže, pobídku přijímá nutně zevně; proto přecházeje v činnost koná jakýsi pohyb, takže se tázati musíme, kdo jest jeho hybatelem?

Poznání pojmové vzniká působením zkušenosti smyslné, jelikož není pojmu, v jehož obsahu by nebyl nějaký předmět smyslný. Není však zkušenost smyslná jedinou příčinou, příčinou hlavní účinlivou, jelikož um nemá ústroje, na který by předmět smyslný působil. Musí tedy um trpný býti přiveden k činnosti hybatelem, působností nehmotné schopným, jenž zároveň se smysly působí. Tato hlavní účinlivá příčina pojmového určovatele se zove um činný, intellectus agens. Obrazivost smyslná slouží umu činnému, jsouc účinlivou příčinou nástrojnou. Umem činným přechází um trpný v činnost, poznává to, co věc jest, kdežto smysl poznává to, čím se věc jeví, a vyjadřuje cost věci, quidditatem, pojmem, jakýmsi slovem pomyslným. Každá věc smyslná může za působení umu činného um trpný pohnouti k činu poznávacímu, nadsmyslnému, pojmovému; um trpný může přijati všecky možné formy poznávací: intellectus possibilis potens omnia fieri.

Avšak přímé vědomosti nemáme o tom, že jsou v nás poznávací určovatelé pomyslní, jelikož přímo jich nepoznáváme, jelikož jimi přímo poznáváme předmět pomyslný; o nich se dovídá um zpětnou činností, kterou se vrací k prvnímu činu poznávacímu. Um sebe pozoruje a shledává se

býti schopným činnosti nehmotné, která provází nevyhnutelné působení smyslů; na tomto základě spočívá poznání, že jest člověk bytost složená, duchová a hmotná.

Uvažme blíže čtyry hlavní věty, jež o vzniku pojmu platnost mají.

A. Um jest mohutnost trpná.

Um jest mohutnost trpná, ale ne tak, že by byl prost činnosti. Mohutnost trpná a mohutnost činná jsou obě působivé, jsou bezprostřednými principy činnosti; ale kdežto tato jest úplná, takže její nastoupení činnosti závisí toliko na přítomnosti zevnějších podmínek, má ona potřebí vniterného doplňku, vniterné pobídky, kterou by přijala, aby bezprostředně se podjala své činnosti. Vniterný doplněk mohutnosti pomyslné se zove forma pomyslná anebo obraz (species) pomyslný. Formě, konu určovacímu, odpovídá látka, podmět určitelný, mohutnost pomyslná. Obrazem se míní, že forma pomyslná představuje předmět, který má býti poznán. Tuto formu mohli bychom nazvati ideou habituálnou anebo poznávacím určovatelem pojmovým. Formy pomyslné jest umu potřebí, aby se stal bezprostředně schopným pojmouti předmět. Je-li tato forma dána, může um svou poznávací činnost sobě přirozenou rozvinouti, t. j. může sobě říci to, co věc jest. Toto vniterné promluvení, kterým um sám sobě říká, co věc jest, jest konečný výsledek vypracování pojmu. Toto promluvení, slovo vniterné zove se též pomyslný obraz vytištěný, kdežto forma pomyslná, princip činu pomyslného, se zove pomyslný obraz vtištěný.

B. Obrazivost a um činný tvoří pojmový určovatel, pojmutí samému předchozí.

Účinek nemůže býti vyšší nad svou příčinu. Než předmět myšlenky jest vyšší nad předmět smyslů. Nemůže tedy předmět myšlenky míti působení smyslů svou příčinou přiměřenou. Než um trpný nestačí, aby sám v sobě vytvořil předmět pomyslný, jelikož jest v mohoucnosti a podmět v mohoucnosti nemůže sám sebe přivésti do konu. Proto jest potřebí příčiny nadsmyslné, od umu trpného různé, k vytvoření předmětu pomyslného. Tato příčina musí býti sama sebou činná, vniterně úplná. Povýšenost předmětu pomyslného nad předmět smyslný záleží v tom, že onen jest prost všech jedinečných známek. věcem hmotným vlastních. Proto musí býti příčina, jež spojuje svou činnost s činností smyslů, silou abstrahující, která předmět pomyslný zbavuje všech známek jedinečných, věcem hmotným vlastních. Tato síla abstrahující se zove um činný.

Jsou tedy při tvoření určovatele pojmového dvě příčiny účinlivé: smysl jest příčinou nástrojnou, um činný

hlavní. Obraz smyslný jest podmínkou nezbytnou, aby um činný prokázal svou činnost. Um činný, jsa úplný, působí přirozeně, jakmile jsou zevnější podmínky, k jeho činnosti nezbytné, činností smyslů dány. Činnost umu činného záleží v abstrahování jedinečných známek věci hmotné; účinek tohoto abstrahování jest přijímán umem trpným, který jím jest k činnosti určován.

C. Um trpný, pomyslným obrazem vtištěným určen, pojímá to, co věc jest.

Um trpný jest na počátku mohutnost přijímavá, která nestačí sama, aby působila, pomyslně poznala; ale jakmile přijala určovatel pojmový, již přichází do činnosti, poznává pomyslně, t. j. vyjadřuje pomyslně to, co předmět jest. Pojem jest hotov, pomyslný obraz vytištěný.

Pojem, zprostředkovaný spojenou činností smyslu a umu činného, představuje předmět abstraktní, který sám sebou není ani jedinečný ani obecný, ale který se může státi buď jedinečným buď obecným. Obecným se stává, vrací-li se um trpný k abstraktnímu útvaru myšlenky, znamená-li jej zbavena známek zjednotlivujících a vztahuje-li jej k podmětům jedinečným, jichž jest množství neukončitelné. Kterak se stává jedinečným, slyšeli jsme při předmětu přídružném.

D. Um trpný poznává toliko nepřímo pomyslný obraz vtištěný a skrze něj přirozenost podmětu myslícího smíšenou, smyslnou a nadsmyslnou.

Nejprve chápe um trpný to, co věc jest, přímo. Nepřímo, činností zpětnou chápe kon, kterým jemu um činný představuje předmět, kon, jehož podmínkou, příčinou nástrojnou jest činnost smyslu, na hmotě závislého a témuž člověku příslušného, jenž poznávací mohutností nadsmyslnou jest obdařen.

Jaký jest rozdíl mezi oběma umy?

Um činný a um trpný jsou mohutnosti věcně různé. Neboť jejich činy jsou specificky různé: um činný jest příčina účinlivá, která tvoří pomyslný obraz vtištěný, poznání samému předchozí a nutný; um trpný jest mohutnost, která tímto obrazem vtištěným jsouc určena poznání samo vykonává a tvoří obraz vytištěný. Než určovati a určenu býti, obraz vtištěný a obraz vytištěný jsou věcně různy. Proto musí také mohutnosti: um činný, který tvoří obraz vtištěný, který určuje, a um trpný, který jest určován a tvoří obraz vytištěný, býti věcně různy.

Jaký jest rozdíl mezi soustavnými prvky myšlenky?

Že mezi věcí poznanou a poznáním samým jest rozdíl věcný, jest samozřejmo.

Mezi určovatelem poznávacím, obrazem vtištěným a mezi konem poznávacím jest rozdíl věcný nepřiměřený. Jest věcný; neboť subjektivné určení umu trpného jest případná forma, k umu trpnému přistupující. Jest nepřiměřený; neboť toto určení jest životní modifikací umu: než mezi podmětem a případnou jeho formou vniternou, která um zdokonaluje, jest rozdíl věcný nepřiměřený.

Mezi poznáním a předmětem poznaným není rozdíl věcný. Jest však virtuálný. Neboť poznati znamená jaksi sebe zdvojiti, v sobě samém představiti poznané poznávajícímu, předmět podmětu. Subjektivný čin poznávací jest sice jediný, ale těší se z dvojí stránky. S jedné stránky jest předmětem pomyslným, slovem vniterným, obrazem vytištěným, pojmem, s druhé stránky, pokud podmět uvažuje předmět myšlený, jest čin pomyslný poznáním, pojmutím, uvnitřněním předmětu.

Mezi obrazem vtištěným a vytištěným jest rozdíl věcný, což samo sebou se rozumí.

Proti věcnému rozdílu mezi umem činným a trpným se namítá: Je-li rozdíl věcný, musí býti ve člověku, bytnosti věcí hmotných poznávajícím, dvojí činnost poznávací. Jest však pouze jedna.

Námitka tato jest lichá. Neboť um činný a trpný, dvě mohutnosti téže duše, jež bytnosti věcí hmotných pomyslně poznává, prokazují dvě činnosti sobě vlastní, mezi sebou různé, po sobě následující, a sice um činný činnost účinlivě pomyslnou a první, trpný formálně pomyslnou a druhou; tyto dvě činnosti směřují k jednomu cíli, k jednomu a jednotnému poznání, jež podmíněno jest obojí činností. Činnosti však různé předpokládají různost prvotí, která nepřekáží jednomu a jednotnému účinku, který záleží v pojmu, nerozdílném a jednoduchém činu duše lidské.

Takový jest vznik pojmů, o němž věděti nemůžeme bezprostředně, t. j. sebevědomím, poněvadž pojem jest základný prvek veškerého myšlení našeho, nýbrž prostředně, usuzováním příčiny z účinku podle zásad logických.

O vzniku pojmu jedná též Logika kritická v odd. III. Pravdivý názor.

O pojmu, základném prvku veškerého myšlení našeho, nelze podati věcného výměru vnitřního; věcný pojem jeho může býti toliko zevnější, který se čerpá z příčin a vzniku jeho, z poměru jeho k podmětu poznávajícímu a z rozdílu, kterým se liší od představy smyslné, od slova ústního a od ideje.

Pojem jest čin — ne toliko stav duševní — způsobený od předmětu poznaného a podmětu poznávajícího,

který na základě poznatku smyslného duchovou činností duše lidské, t. j. odtažením obecné bytnosti předmětu od smyslného zjevu vzniká, ve kterém duše lidská bytnost předmětu podle své přirozenosti do sebe vjímá a přímo poznává, a který vniterně lne k duši jsa jejím případkem duchovým, předmětu však obrazem pomyslným a známkou přirozenou, ne případnou, ani libovolnou, ani umluvenou, ale nevyhnutelně vyplývající z přirozenosti předmětu a podmětu.

Pojem jest představa nadsmyslná čili nadústrojná, poněvadž duše lidská jej tvoří svou vlastní silou bez ústroje smyslného, kdežto představu smyslnou tvoří spojena jsouc v jednoho činitele s ústrojem smyslným. Pojem jest představa odtažitá, poněvadž vzniká odtažením bytnosti od zjevu a postihováním oné, kdežto představa smyslná postihuje, co jest srostitého, zevnější zjev tělesný, pokud jest na něčem, a proto srostitou se nazývá. Pojem jest představa nutná, poněvadž jejím předmětem jest, co nějaká věc míti musí, má-li býti právě takovou, jakou jest, kdežto předmětem představy smyslné jest případek, něco nahodilého, čím věc nemusí býti nepřestávajíc míti svou bytnost určitou a druhovou. Pojem jest představa obecná, poněvadž postihuje bytnost věci, kterou míti mohou také jiné věci, kdežto předmětem představy smyslné je zjev jedinečný, který pouze jedinému předmětu určitému v určité době a jistých okolnostech určitých přísluší; ani když obrazivostí zevšeobecňující z více představ smyslných se utvoří obrys, nevychází obrys z oboru jedinečnosti tak, aby se ocitnul v oboru obecnosti, pojmu vlastním, jak jsme slyšeli jednajíce o smyslném poznání. Pojem náleží člověku, jako člověku, kdežto představu smyslnou má člověk společnou se zvířetem tak, že představa smyslná pojmu předchází a jej provází.

Pozorujeme-li rozdíl mezi pojmem a ideou, jest idea myšlenka, kterou má Bůh od věčnosti, dříve než věc podle ní stvořil, pojem však myšlenka, kterou tvoří člověk o věci, která jest již podle ideje učiněna, a podle věci, aby pokud jemu, tvoru konečnému, možno jest, postihl ideu. Také umělec má o díle ideu, podle které dílo vytváří.

Porovnáme-li pojem se slovem ústním, nazveme pojem vnitřním, pomyslným slovem, poněvadž o věci poznané vypovídá duše lidská sama v sobě, ve své mysli bytnost; tímto slovem pomyslným podmíněno jest slovo zevnější, ústní, ústrojné, hmotné, kterým opět se zdokonaluje a stálosti nabývá slovo vnitřní. Pojem jest přirozené znamení předmětu, *ve* kterém předmět přímo se poznává,

kdežto ústní slovo jest spíše dobrovolné, umluvené, ne nevyhnutelné známení předmětu, z něhož předmět se poznává nepřímo.

Hlavní známky pojmu jsou: odtažitost, obecnost a pomyslnost. Proti smyslným představám, jež jsou všecky srostité, jsou všecky pojmy odtažité, poněvadž odtažením vznikají. Avšak podle obsahu, t. j. jednotného a spořádaného celku znaků, jež vlastnostem věci samé odpovídají, rozeznáváme pojmy odtažité a srostité; ony označují bytnost bez jejího podmětu, ku př. člověčenství, tyto podmět s bytností, ku př. člověk. Proti smyslným představám, jež jsou všecky jedinečné, jsou všecky pojmy obecné, poněvadž bytnost, jimi postižená, buď celá anebo po částech jest anebo může býti více věcem společna, tedy z obecnosti se těší, jež má základ ve věci, údobu v mysli. Avšak podle rozsahu, t. j. souhrnu pojmů, kterým přísluší obsah pojmu jim nadřaděného, rozeznáváme pojmy obecné a jedinečné, ku př. člověk a Sokrates; obecné jsou opět obecnější čili méně určité čili vyšší čili nadřaděné, a méně obecné čili určitější čili nižší čili podřaděné, ku př. živočich a člověk. Že máme *pojmy jedinečné* a kterak vznikají, slyšeli jsme. Konečně proti smyslným představám, které všecky vznikají smyslem, na ústrojí závislým, jsou všecky pojmy pomyslné, logické, poněvadž je tvoří um, na ústrojí nezávislý. Avšak poněvadž pojem má svůj původ v předmětu a podmětu, můžeme jej odnášeti buď k předmětu anebo k podmětu; v prvém případě máme pojem věcný, ve kterém chápeme předmět, pokud jest sám o sobě a nezávislý na našem myšlení, v druhém logický, ve kterém si předmět představujeme, pokud jest myslí naší představován. Aby se tvořily pojmy ve smyslu užším odtažité, jedinečné a ve smyslu užším logické, potřebí jest pomyslné činnosti zpětné, o které jsme již mluvili.

Ke tvoření pojmů základných, méně určitých, kterými počínáme mysliti a od nichž přicházíme k pojmům odvozeným, ku př. poměr, srovnalost, jsme od přirozenosti netoliko schopni, ale i náchylni, jistotně a bezpečně určováni, jakmile um činnost svou nastupuje, což se stává, když poznání smyslné jisté dokonalosti dostoupilo; ovšem vyučováním se usnadňuje a urychluje tvoření těch pojmů základných a odvozených, které po základných následují. Toto tvoření pojmů se nazývá přímé a rozeznává se od zpětného, kterým uvažujeme pojmy přímo tvořené, činíce je předmětem svého poznání. Tu počíná um od pojmů určitých, odvozených, ku př. člověka a přichází k obec-

nějším, méně určitým, ku př. k živočichu, živoku, podstatě tělesné, až konečně dostoupí pojmů nejobecnějších, bytosti, bytnosti, jsoucnosti; pak víme o pojmech, kdežto dříve jsme jimi věci myslili, nevědouce o nich. Rozdíl mezi umem přímo a zpětně poznávajícím jest pouze virtuálný čili vztažně pomyslný, ne věcný aniž prostě pomyslný.

Kterými důvody nelze vysvětliti vznik pojmů.

Vysvětlili a dokázali jsme vznik pojmů podle zásad aristotelických a thomistických; než mnozí filosofové odporují Aristotelovi a sv. Tomáši Akv. trojím směrem různým se ubírajíce. Bude záhodno jejich názory seznati a vyvrátiti a tak se ještě více utvrditi v názoru aristotelicko-thomistickém, kterého se přidržuje filosofie křesťanská.

Pojmy nevznikají jedinou duší.

Plato, Descartes čili Cartesius, Leibnitz a jiní praví, že nám jsou vrozeny ideje věcné, bytnost předmětů věcných obsahem svým mající, jako obrazy vtištěné, jež jako možné tak dlouho skryty jsou, až dojmy smyslnými pohnuti je měníme v obrazy vytištěné, skutečné, v pojmy.

Avšak idejí takových nemáme. Neboť 1. věci tohoto světa nejsou již od svého počátku dokonalé, nýbrž volným vývojem mohutností a sil vrozených nenáhle nabývají dokonalosti sobě příslušné. Tomuto zákonu podrobeno jest tělo lidské. Tedy obdobně soudíme, že vědomí duše lidské jest plodem nabytým, nevrozeným, že vrozena jest mohutnost, ale ne idea ani jako obraz vtištěný. 2. Kdyby nám byly ideje vrozeny, musily by nám vrozeny býti ideje všech věcí, nechceme-li říci, že Bůh předvídaje, jaké asi bude každý z nás míti dojmy smyslné, kterými by obrazy vtištěné se proměnily ve vytištěné, podle nich vštípil nám obrazy vtištěné. Jsou-li nám vštípeny obrazy všech věcí, můžeme také *skutečně* sami sebou věděti všecko, což zajisté člověk nemůže o sobě říci, anebo nezvíme všecko a veliká část idejí vrozených v nás zůstává ladem ležeti, jsou tedy zbytečny. Jsou-li nám vštípeny obrazy jenom některých věcí, musíme k výkladu užiti přímého působení Božího, jež zajisté nemístno jest klásti, možno-li naše vědění vyložiti nepřímým působením Božím, totiž udělením ne idejí vrozených, ale mohutnosti, která by jako příčina nejbližší tvořila pojmy. 3. Jsou-li nám ideje vrozeny, nabýváme snadně vědění skutečného; avšak ví zajisté každý dobře, jakou práci namáhavou vyžaduje

tvoření pojmů. 4. Jsou sice dojmy smyslné, jak uslyšíme, potřebny pro naše pojmy, ale ne tak, jak tvrdí zastanci idejí vrozených. Neboť víme ze zkušenosti, že co víme mohoucně, držebně, bez dojmů smyslných toho se stáváme skutečně vědomými. 5. Stačí-li dojem smyslný k probuzení ideje, stačí také k utvoření ideje či spíše pojmu; neboť mysl neprobouzí se mechanicky, ale tím, že se jí představuje předmět. Může-li tedy smysl představiti mysli předmět, může přispěti k utvoření ideje, a ne pouze k probuzení ideje.

Kant klade do duše ideje čisté, pouhé formy bez látky, bez obsahu, které, poněvadž jsou opatřeny známkou obecnosti a nutnosti, také předmětům zkušeností smyslnou uchopeným, udílejí tuto dvojí známku. Pro mathematiku máme formy prostoru a času, pro fysiku kategorie ličnosti, jakosti, vztahu a způsoby; pro metafysiku tři ideje Boha, duše a světa.

Avšak zamítnouti nám jest Kantovy čisté formy, před zkušeností nám vtištěné.

Neboť kladení těchto forem netoliko nevysvětluje původ pojmů, nýbrž také jejich platnost objektivnou ničí a pochybnosti otvírá celá vrata. Neboť vlastním předmětem pomyslného poznání lidského jsou bytnosti věcí. Avšak formy Kantovy nevyjadřují nic věcného, jsou prázdné, subjektivné; a proto jimi nemůžeme věděti o bytnostech věcí. Aniž odpor ten Kant odstraní, odvolávaje se ke zkušenosti smyslné, která prý vjímá předměty věcné a jimi prázdné formy vyplňuje. Neboť pomysl vjímá ideálnou bytnost věci té, jejíž zjevy představuje smysl, anebo nevjímá. Vjímá-li, zbytečně se kladou ony formy vrozené, jelikož stačí vrozená mohutnost odtahovati bytnost pomyslnou, ideálnou od předmětů zkušenosti. Pakli nevjímá, ony formy, i když vyplněny jsou zkušeností, prázdnými zůstávají, poněvadž jediná bytnost ideálná jest předmětem přiměřeným, jenž by mohl ty formy vyplniti. Kant přijímá druhou část rozluky tvrdě, že bytnost věcí sama o sobě nám jest úplně neznáma. Tedy nevíme, co jest Bůh, duše a svět objektivně, o sobě; avšak ony formy nás nutí různým zjevům, jež znamenáme v sobě a mimo sebe, podkládati příčinu nějakou, kterou nazýváme Bohem, duší a světem. To vede věru k čirému subjektivismu a skepticismu; to nikterak nevysvětluje, co vysvětliti má, vznik pojmů.

Podle idealismu, vidinářství filosofického podmět myslící sám jediný jest původcem idejí, jež jediné bytují, takže není, co by mimo mysl bytovalo věcně; na vzniku těch idejí nemá svět zevnější účastenství. Idealisté, vidináři, své

mínění takto dokazují: 1. Svět zevnější nemůže působiti na pomysl, a proto ideje pomysl sám jediný tvoří; proto ideje nic jiného v sobě nechovají, než co mají od pomyslu; od pomyslu však mají bytnost pomyslnou, ne věcnou. 2. K poznání jest potřebí totožnosti mezi poznávajícím podmětem a poznaným předmětem, poněvadž předmět poznaný musí býti, má-li býti poznán, v podmětu poznávajícím, v pomyslu však může býti jenom bytnost pomyslná. Jako předmět nemůže přejíti do podmětu, tak ani podmět nemůže sám ze sebe vyjíti, přejíti k předmětu a jej pojmouti do sebe. 3. Všeliká činnost, tedy také poznání nepředpokládá předmětu, ale jej klade. Pročež cokoli poznáváme, jest plodem a výjevem ideje. Za našich dob dostoupilo vidinářství té výše, že tvrdí, že podmět a předmět, rozum a svět, mysliti a býti jsou naprosto totožna. Fichte, Schelling, Hegel ať slouží za příklad.

Avšak připouštějíce, že těleso nemůže působiti na pouhého ducha, popíráme, že těleso nemůže působiti na duši povahy duchové, s tělem spojenou. A že takové působení jest skutečné, o tom nelze pochybovati ze zkušenosti; a kterak jest možné, ukázalo se v první části psychologie.

Dále nemusí býti podmět poznávající a předmět poznaný totožný; ano tvrzení idealistů jest nerozumné. Neboť 1. jest jím logická zásada o protikladu podvrácena. Mysl naše protikladné věci poznává, ku př. konečnost a nekonečnost, měnitelnost a neměnitelnost, hmotnost a nehmotnost, co jest a co není. Mají-li idealisté pravdu, pak jest mysl naše jednou konečná, ba i konečností, po druhé nekonečná, ba i nekonečností, jednou měnitelná, podruhé neměnitelná, jednou hmotná, po druhé nehmotná, jednou něčím, po druhé ničím. 2. Důvody idealistů jsou liché. Neboť poznání sice vyžaduje spojení podmětu a předmětu, ale ne fysické, nýbrž ideálné. Předmět jsa poznáván vchází do podmětu, ne fysicky, spíše ideálně. To stačí k poznání. A podmět se přizpůsobí předmětu podle své vlastní přirozenosti, kteréžto přizpůsobení jest případkem duševní podstaty. Proč tedy máme teprv hledati most, jenž by spojil podmět s předmětem?

Konečně připouštíme sice, že každá činnost něco klade či působí; činnost poznávací pomyslná klade či působí pojem. Avšak poznání také něco předpokládá, předmět. Neboť každé poznání něco vjímá, představuje a známým činí; toto něco musí poznání našemu předcházeti, musí tedy se předpokládati; co nebytuje dříve, nemůže býti vjímáno, představováno, známým učiněno. Pravdy netvoříme, ale nalezáme a poznáváme.

Pojmy nevznikají jediným světem.

Idealismus upadá do jedné výstřednosti; do druhé zkušenství čili empirismus, jenž vykládaje původ pojmů přestává na zkušenosti a pomysl buď naprosto zapírá aneb aspoň neuznává podstatného rozdílu mezi pomyslem a mohutností smyslnou. Empirismus se totožní s materialismem, vykládá-li všeliké poznání pohybem hmotným; se sensismem, považuje-li pomyslné poznání za vyšší stupeň poznání smyslného, za přetvořené, zdokonalené poznání smyslné; Locke udělil empirismu třetí způsob, připouštěje kromě smyslů jinou mohutnost poznávací, kterou nazývá reflexí, zpětností, která podstatně se neliší od smyslu.

Avšak 1. je-li zkušenost jediným zřídlem pojmů, jsou všecky pojmy, jichž předměty zkušenosti nejsou přístupny, naprosto bez ceny. Avšak tyto pojmy základem jsou řádu náboženského, mravního, společenského, aesthetického. Tedy pojmy tyto jsou bez ceny; život lidský, jenž na těch pojmech spočívá, jest také bez ceny. 2. Věda se zanáší bytnostmi věcí nutnými, věčnými, nezměnitelnými, zkušenost tím, co jest ve věcech nahodilé, miznoucí, měnivé. Je-li tedy zkušenost jediným zřídlem pojmů, veta jest po vědě. 3. Mohutnosti poznávací odpovídá snaživá, činnosti bytnost a přirozenost. Je-li tedy zkušenost smyslem chápaná jediným zřídlem pojmů, mohutnost snaživá jest u člověka pouze smyslná a rozdílu podstatného není mezi člověkem a zvířetem.

Žádný z těch tří důsledků nelze přijati; proto jest empirismus nepravdiv.

K těmto důkazům nepřímým přistupují přímé.

Poznání nelze vysvětliti pouhým pohybem hmotným. Neboť první zákon mechanického pohybu zní: žádné těleso samo sebou hýbati nemůže. Avšak mysl sebe samu a svou myšlenku myslí, tedy sebou hýbe. Což odporuje onomu zákonu.

Druhý zákon zní: Není pohybu bez pohybujícího. Tedy pojmům ctnosti, duše, Boha, jako pohybům, odpovídati musí předměty pohybující. Tyto předměty však hmotaři zavrhují; pročež nemají ony pohyby žádné příčiny.

Třetí zákon zní: Týž bod nemůže zároveň pohybován býti dvěma směry různými. Avšak mysl tvoří zároveň dva pojmy protivné: kočky a psa, když soudí: Žádné zvíře nemůže býti zároveň kočkou a psem. Podle tohoto zákona by je zároveň nemohla míti. Tedy nepodléhá tvoření pojmů zákonu mechanickému.

Tvoření pojmů nelze vysvětliti pouhou mohutností smyslnou, přeměněním představy smyslné.

Neboť představa smyslná sama sebou se nepřetvoří v pojem, takže by podmět poznávající při tom si vedl trpně. Musí při tom býti účasten podmět mohutností přiměřenou. Zdaž jest mohutnost smyslná přiměřena? Není, poněvadž pojem jako účinek nemůže vycházeti ze smyslu jako z příčiny účinlivé hlavní, jelikož pojem druhově se liší od představy smyslné, působením smyslu utvořené; tím méně může smysl tvořiti pojmy zpětné, jelikož smyslu, závislému na ústroji hmotném, nepřísluší činnost zpětná.

Tvoření pojmu nelze vysvěliti Locke-ovou zpětností a odtaživostí.

Neboť zpětnost Locke-ova neliší se od činnosti smyslné tak, aby onou představa smyslná proměniti se mohla v nadsmyslnou. Zpětností jeho vrací se podmět poznávající k tomu, co přímo smyslem bylo představeno; tímto představovaným předmětem jest však těleso a smyslné zjevy jeho; pročež nedosahuje zpětnost jeho, od něho samého vnitřním smyslem nazývaná, nikterak stránky nadsmyslné, jež pojmu se nemůže odepříti. Takový smysl vnitřní, jenž se zabývá představami smyslnými, má též zvíře. Dále zjednává zpětnost Locke-ova podmětu myslícímu ideje o jeho vnitřních, smyslem působených činnostech; tyto činnosti jsou však jednotlivé a podmíněné, kdežto pojmy na sobě mají ráz obecnosti a nutnosti. Nelze tedy si vyložiti, kterak ideje o činnostech jednotlivých a podmíněných se stávají obecnými a nutnými. Konečně odtaživostí Locke-ovou vzniká toliko povšechná představa smyslná, která není ještě pojmem; povšechné představy tyto, obrysy mají svůj původ ve smyslu vnitřním, který přísluší též zvířeti, v obrazivosti smyslné, a sice zevšeobecňující. Ačkoli způsobem, který se podobá Locke-ově odtaživosti, vzniká z druhových pojmů již hotových pojem rodový, přece nedají se první pojmy vyložiti odtaživostí Locke-ovou. Neboť tato jest nemožná bez myšlení, toto myšlení však předpokládá pojmy, poněvadž odtažitost Locke-ova se děje soudem: toto jest společné, toto jest zvláštní, soudy však se skládají z pojmů.

Herbart způsobem podobným, jako Locke, vykládá tvoření pojmů. Ustálením obsahu, ze znaků sestávajícího, jež příslušejí obecné představě smyslné, obrysu činností odtaživou z podobných představ srostitých utvořenému, ustálením, jež se děje soudem, vzniká podle Herbarta pojem. Proti Herbartovi tvrdíme, že se liší představa nadsmyslná, pojem, od obecné představy smyslné, také zví-

řatům příslušící, od obrysu specificky, ne stupněm, že odtahování Locke-ovo, jež činí v logice pojmy méně obecné obecnějšími, nečiní představu smyslnou pojmem, představou nadsmyslnou, a že rozeznávati sluší pojmy, soudům předcházející, o jejichž původu nyní jednáme, od pojmů, jež jsou výsledkem soudů a úsudků.

Pojmy nevznikají jediným Bohem.

Mnozí se domnívají, že poznání samo, netoliko mohutnost poznávací, Bohem vzniká a sice buď tak, že Bůh na počátku lidem pojmy zjevil a zjeviti musil naprosto a že toto zjevení skrze řeč dále tradicí se sdělovalo jednotlivcům, anebo tak, že první pojem povstal bezprostředným nazíráním Boha a ostatní pojmy zplodil. Ono mínění mají tradicionalisté, ku př. Bonald Bonnety, Ventura, toto ontologisté, ku př. Malebranche, Gioberti, Ubaghs; ontologismu příbuzný jest Krause-ův a Baderův theosophismus.

Podle tradicionalistů jest um mohutnost prostě trpná, jež pojmů vytvořiti nedovede, nýbrž je odjinud přijati musí; posledním zřídlem jejich jest Bůh, jenž je zároveň s řečí a pomocí řeči prvnímu člověku na počátku udělil, nejbližším jest učitel, prostředkem pak slovo; ve slovu spočívá moc vytvořiti pojmy v mysli poslouchajícího.

Proti tomu odpovídáme. Jest sice um mohutnost trpná; neboť poznávaje ze zárodečnosti přechází do skutečnosti a nabývá dokonalosti, které dříve neměl; ano každý um stvořený jest ve příčině té trpný. Avšak není tak trpný, jako by svou vlastní silou nemohl přejíti do skutečnosti, aniž je-li předmět přítomen, utvořiti pojem, jakoby zevně mysli naší byly pojmy od učitele skrze slova vtisknuty, jako pečeť vosku. To tvrditi nemůžeme, nechceme-li přilnouti k sensismu a materialismu.

Nadpřirozené zjevení Boží není, aniž býti může zřídlem všech pojmů. Bůh sice prvním rodičům udělil bezprostředně vědomosti, jak víme z nejstarších zpráv; avšak prvním a jediným zřídlem veškerého poznání našeho nemůže býti zjevení Boží nadpřirozené, jež by ovšem pro nás musilo býti prostředné. Neboť víra, kterou přijímáme nadpřirozené zjevení Boží, spočívá na vážnosti svědkově; avšak bylo by nerozumné věřiti, nevím-li, že svědek bytuje a pravdu říci chce a může. Pročež víře předcházeti musí vědomost o jsoucnosti a bytnosti Boha, nadpřirozeně se zjevujícího.

Slouží sice řeč ku vzdělání; avšak není jediným prostředkem, aniž působí v nás pojmy první. Neboť slovo samo, jsouc pouhým zvukem hmotným, v naší mysli nemůže zplo-

diti pojem, jsouc známkou věci předpokládá známost věci, kterou znamená. Tím ovšem není zamítnuta důležitost řeči, která nás pobádá pojmy řečí vyjádřené a nám již známé spojiti a jejich nové vztahy vyzkoumati; zamítá se pouze přílišnost a výstřednost tvrzení tradicionalistů.

Podle ontologistů jest Bůh prvním a bezprostředním předmětem našeho poznání, poněvadž naše pojmy obecné, formálně bytující ve věcech, jsou věčny, nutny a nestvořeny, kromě Boha však nic není věčného, nutného a nestvořeného. Předmětem tohoto nazírání jest Bůh jako bytost naprostá, jako vzor bytosti stvořené, ne jako Bůh trojjediný. Nazírání Boha přímé jest duši vrozeno, avšak o něm nemáme vědomí; rozeznává se od zpětného poznání Boha, pozorováním tvorů vznikajícího.

Ontologistům odpovídáme takto: Připouštíme, že pojmy nejsou pouhé stavy duše, že předměty skutečné vyznamenávají, že předmětem pojmu jest něco obecného, nutného a věčného. Avšak z toho nenásleduje, že předmětem pojmů bezprostředním jest Bůh. Neboť má-li býti naše poznání pravdivo, není potřebí, aby věc formálně takovou byla, jak od nás se myslí, jenom když základ se nalézá v předmětu. Není věru potřebí, aby předmět pojmů našich formálně a sám v sobě byl nutný, věčný, nezměnitelný; dostačí, nalézá-li se ve věcech základ nutnosti, věčnosti, nezměnitelnosti. Tímto základem jest bytnost ideálná, která má základ svůj poslední v Bohu, takže kdo chce důkladně poznati věci, musí k Bohu přijíti, jako poslední příčině. Je tedy Bůh posledním základem, ale ne prvním a bezprostředným předmětem našich pojmů. Že Bůh od nás není nazírán, víme ze zkušenosti, sebevědomí; aniž máme pro nazírání Boha dostatečné, přiměřené mohutnosti. Kdybychom konečně Boha nazírali, neměli by lidé o Bohu známost nedokonalou, temnou, nepravdivou, nemusili bychom známosti o Bohu nabývati pracně a zvolna. Konečně jest zpětné poznání Boha, jež ontologisté kladou vedle přímého, zbytečno; arci ontologisté je klásti musí, poněvadž skutečně poznáváme Boha ze tvorů. Pravdivost však tohoto poznání zpětného spočívá v onom přímém nazírání Boha, o němž říkají ontologisté, že jest duši vrozeno a že o něm nemáme vědomí. Kterak o takovém nazírání vědí ontologisté, když o něm nemáme vědomí? Kterak může v něm spočívati pravdivost zpětného poznání?

Zamítajíce tedy tyto názory, vylíčené a vyvrácené, tvrdíme, že naše pojmy vznikají duší, světem a Bohem. Bůh od věčnosti má ideje o bytnostech věcí; podle idejí věci stvořil tak, že věci vydávají svědectví o ideách, že

jejich bytnosti jsou poznatelny; konečně udělil nám poznávací mohutnost nadsmyslnou, kterou Jemu se podobáme, abychom poznatelnost věcí proměnili v sobě ve skutečné poznání.

O umu soudy tvořícím.

Herbart vznik soudu vykládá splynutím dvou představ, jež se děje ne bez překážky, jež nějakou okolností jest znesnadněno a omeškáno, takže se dostatečně rozeznává začátek, střed a konec. Tento výklad jest mechanický a nepřihlíží k činiteli a podmětu soudu aniž k věci, předmětu soudu. Mechanismus nevládne životem pomyslným; soud není pouhým stavem dvou představ, nýbrž činem, jehož vzdálenou příčinou jest duše, pokud pomyslně poznává, blízkou duševní mohutnost pomyslně poznávací, um. Konečně zkušenost obecná potvrzuje, že soudem o věci samé něco na mysli vypovídáme. Nelze tedy schváliti výklad Herbartův.

Činnost umu soudy tvořícího jest tato:

Dva pojmy, z nichž jeden jest věcný, druhý logický, máme na mysli, mezi sebou je porovnáváme obsahem a rozsahem, jejich vztah samozřejmý bezprostředně, přímo, bez prostřednictví třetího pojmu znamenáme anebo neznamenáme; v prvé příčině ten vztah na mysli vyjadřujíce tvoříme soud o věci, ve kterém jest pojem věcný podmětem, logický přísudkem, vztah pak naznačen sponou, v druhé příčině soudu se zdržujeme. Soud je tedy onen čin duše umem poznávající, ve kterém přímo a bezprostředně se určuje samozřejmý vztah dvou pojmů a o věci něco se vypovídá na mysli. Pojem, kterým věc pomyslně se představuje, za látku slouží soudu, kterým na mysli o věci něco se vypovídá. Jakási zavinutá známost jeho znaků, z nichž se skládá obsah, jakož i rozsahu, t. j. souhrnu předmětů, ke kterým se odnáší pojem svou obecností, musí soudu předcházeti; ovšem rozvinutá, důkladná, úplná, přesná známost obsahu, výměrem vyjádřeného, a rozsahu, rozdělením vyjádřeného, vyplývá ze soudů a úsudků. Soudu se zdržujeme, není-li nám, porovnávajícím, onen vztah jasný; tato zdrženlivost jest nám protivná, poněvadž bažíme zcela přirozeně po účinku činnosti, a proto blíže zkoumáme obsah a rozsah obou pojmů. Činíce soudy řiditi se musíme zákony zákonům ontologickým odpovídajícími, umu vštěpenými a v logice formálné pojednanými, chceme-li mysliti správně.

Vztah pojmů jest dvojí: buď se srovnávají anebo se nesrovnávají. V prvé příčině souhlasíce s nalezenou srovnalostí objektivnou vypovídáme pojem logický o věcném, klademe pojem věcný do rozsahu pojmu logického, spojujeme oba shledávajíce totožnost mezi bytností věci ideálnou či logickou a věcnou či skutečnou; čímž tvoříme soud kladný. V druhé příčině děje se opak; výsledkem pak jest soud záporný. Kladný soud nás uspokojuje, záporný nikoli; záporný nás vede ke kladnému.

Soud jest dokonalé poznání pravdy, poněvadž jím jest vyjádřena shoda mezi pojmem věcným, bytnost skutečnou představujícím, a pojmem logickým, bytnost ideálnou představujícím. Někdy však odporuje pravdě, když spojuje, co skutečně jest odloučeno, anebo odlučuje, co skutečně jest spojeno; kterýž odpor původem má buď nedostatečné pojímání bytností anebo nedostatečné porovnání.

Soud jest činem umu, nikoli vůle, jako příčiny přímo účinlivé, jak tvrdil Cartesius. Přisvědčiti k pravdě nalezené, pravdu objektivnou si osvojiti připadá na mohutnost poznávací, um; rozhodnouti se pro dobro náleží vůli. Ovšem vůle rozkazovati může umu, aby poznával to neb ono, tak neb onak, tak jako mohutnost poznávací opět vůli předkládá dobra; než přisvědčiti nebo nepřisvědčiti jest dílem umu,

Tolik o vzniku soudu samozřejmého, t. j. soudu nedokázatelného a důkazu nepotřebujícího vůbec. Soud vniterně samozřejmý, jemuž přísluší nutnost a obecnost, vzniká pouhým uvažováním logickým, pouhým porovnáváním přísudku s podmětem, jež vyžaduje rozebrání, analysi obou pojmů. Soud zevně samozřejmý, jemuž přísluší podmíněnost a jedinečnost, vzniká vlastní zkušeností zevnější nebo vnitřní, na dojmech smyslných a sebevědomí založenou, která má za následek složení, synthesi obou pojmů, jež nutně spojeny nejsou. Ony soudy, vniterně samozřejmé, jsou apriorické (dozvědné) čili analytické (rozborné) čili absolutné čili čistě umové čili metafysické: čtvero zásad ontologických a čtvero logických ontologickým odpovídajících, jakož i pravdy přímo z těchto zásad vyplývající, ku př. dvě veličiny třetí se rovnající mezi sebou se rovnají; dvě a dvě jsou čtyři; čára přímá jest nejkratší ze všech, jež mezi dvěma body danými mohou se vésti; změnami tělesnými nemenší se množství hmoty; kruh jest kulatý; co nutno, jest skutečno; co dobré, není zlé. Tyto soudy, zevně samozřejmé, jsou aposteriorické (přezvědné) čili synthetické (souborné) čili podmíněné čili zkušebné čili

fysické: Jsem; myslím; raduji se; vidím slunce svítící; dotýkám se tělesa; žízním. Nepravdivé tedy jest Kantovo rozdělení soudů na analytické a synthetické a synthetických na apriorické a aposteriorické. Vpravdě se dělí soudy ve smyslu širším na samozřejmé čili soudy ve smyslu užším, a nesamozřejmé čili úsudky; soudy pak ve smyslu užším na analytické či apriorické a synthetické či aposteriorické.

Doposud byla řeč o vzniku soudu kategorického, rozhodného, jenž jsa dokonalý naprosto určuje, že jest vztah, a určitě jeden pojem přísudkem podmětu činí. Základem a cílem našeho poznání jest soud kategorický, kterým jsou podmíněny soudy nedokonalé a ke kterému tyto směřují; má-li býti stavba našeho poznání pevná, musí předcházeti pevný základ, soud kategorický, musí ji tentýž korunovati. Není tedy možno, jak to činí Herbartovec Drobisch, vykládati soud kategorický, soud dokonalý, soudem hypothetickým, soudem nedokonalým; neznamená tedy soud: Bůh jest spravedlivý tolik co: Je-li Bůh, jest spravedlivý; aniž soud: Bůh jest tolik co: Je-li vůbec něco, jest Bůh. Takový výklad všeliké poznání dokonalé a pravé činí nemožným, vede k pochyblivosti všeobecné a skutečnému životu odporuje, ve kterém lidé vůbec kategorické soudy bytnostné a existenční nečiní ve smyslu soudů hypothetických. Také soud: Jupiter byl od Římanů ctěn není skrytě hypothetický; Jupiter se klade mythicky bytujícím. Kromě toho má soud hypothetický formu dvou soudů kategorických; proto je předpokládá. Posléze mysliti nelze, že v soudu existenčním, ku př. Bůh jest jsoucnost něčeho určitého a skutečného závislou by byla na jsoucnosti něčeho neurčitého a možného; právě naopak možnost podmíněna jest skutečností.

Poněvadž soud kategorický dokonalý jest ve dvou příčinách, mohou býti tři soudy nedokonalé, z nichž první postrádá dokonalosti první, druhý druhé, třetí obou.

První soud nedokonalý, hypothetický, podmínečně určuje, že jest vztah, a určitě jeden pojem přísudkem podmětu činí: Je-li H (hypothesis, podmínka), jest T (thesis, položka). Není správnou tato forma: Je-li S, jest P, které užívají Herbartovci Drobisch, Dastich a Jandečka ve svých logikách, poněvadž mísejí soud kategorický s hypothetickým. Podmínka a položka formu mají soudů kategorických buď bytnostných buď existenčních, ačkoli soud hypothetický není sloučení dvou soudů kategorických, ku př.: Je-li voda kalná, nevidíme dna; je-li vina, jest i trest. Soud hypothetický podstatně se liší od soudu kategorického a úsudku hypothetického: Burácí-li vichr, duby kácí; vichr, který

burácí, duby kácí; vichr, když burácí, duby kácí; poněvadž vichr burácí, duby kácí. Druhý a třetí soud jest kategorický; v druhém soudu podmět jest burácením omezen, v třetím přísudek; v prvním, hypothetickém soudu jest burácení vichru podmínkou, důvodem myšleným, v soudu čtvrtém, úsudku příčinou, důvodem skutečným. V soudu tedy hypothetickém jest mezi podmínkou a položkou poměr důvodu myšleného, pomyslnou jsoucnost majícího, k následku myšlenému, kdežto v úsudku jest poměr důvodu skutečně bytujícího k následku skutečně bytujícímu. Podmínkou soudu hypothetického jest buď myšlenka, které ve skutečnosti odpovídá příčina: Burácí-li vichr, duby kácí (soud hypothetický apriorický); anebo myšlenka, které ve skutečnosti odpovídá účinek: Nese-li strom ovoce, kvetl (soud hypothetický aposteriorický). Ovšem mezi soudy ve smyslu užším se počítají jenom ty soudy hypothetické, jejichž položka bezprostředně vyplývá z podmínky, ku př. ochlazuje-li se voda, někdy tuhne; soudy hypothetické, jejichž položka prostředně vyplývá z podmínky, jsou závěry úsudků, ku př.: Jsou-li rodičové k chybám svých dítek příliš shovívaví, neřídí nikdy lásku k nim rozumem. Soud hypothetický vede k poznání dokonalému, k poznání skutečnosti jako hořejší návěst úsudku hypothetického: Nese-li strom ovoce, kvetl; tento strom nese ovoce, tedy kvetl. Dolejší návěst se závěrem lze vyjádřiti takto: Poněvadž tento strom nese ovoce, kvetl. V závěru tohoto úsudku jest soud kategorický, na kterém poznání naše přestává; proto soud hypothetický směřuje k soudu kategorickému.

Druhý soud nedokonalý, rozlučovací čili disjunktivný, naprosto, t. j. bez podmínky určuje, že jest vztah, ale neurčitě z více pojmů protivných jeden přísudkem podmětu činí; víme sice, že podmět jest v rozsahu pojmu rodového, ale nevíme, který z pojmů protivných tomuto rodu podřaděných jest znakem podmětu. Jsme tedy na rozpacích. Z těchto rozpaků vybředneme bedlivým zkoumáním podmětu a tvořením úsudku rozlučovacího, jehož závěr jest soud kategorický, jenž nás uspokojuje a k němuž soud rozlučovací směřuje. Ku př.: Tento požár vznikl buď z neopatrnosti, buď ze zlomyslnosti, buď udeřením blesku; avšak nevznikl ani z neopatrnosti ani ze zlomyslnosti; tedy udeřením blesku vznikl.

Třetí soud nedokonalý, hypotheticko-disjunktivný podmínečně určuje, že jest vztah podmětu k přísudku, a neurčitě ze dvou nebo více pojmů jeden vypovídá o podmětu. Této dvojí nedokonalosti hledíme sprostiti své poznání úsudkem hypotheticko-disjunktivným, abychom dospěli

soudu kategorického. Ku př.: Praví-li Schiller, že samovražda jest vznešená, nerozumí buď vznešenosti buď samovraždě, buď ani vznešenosti ani samovraždě.

Mocně dojati jsouce činíme soudy neúplné; kdo jim chce rozuměti, musí k našemu dojmu a stavu přihlížeti, jakož i ke způsobu, jakým se vyjadřují, ku př. hoří. Mnohé výpustky a zkráceniny jsou běžné a tedy srozumitelné, ku př.: Mně dnes, tobě zítra.

Pojem jest sice podmínkou soudu; ale soud, jakož i úsudek slouží pojmu ke zdokonalení, takže bývá někdy pojem dokonalý výsledkem dlouhého souzení.

Umem poznáváme v soudu 1. zásady theoretické a praktické a pravdy z nich bezprostředně vyplývající, 2. vlastní zkušenost theoretickou a praktickou.

O rozumu úsudky tvořícím.

Vztah dvou pojmů nebývá vždy samořejmý; zřejmým se stává prostřednictvím pojmu třetího, který se vztahuje k oběma a z jehož dvojího vztahu následuje vztah jejich. Podmínkou tedy úsudku, činu pomyslného takto vznikajícího a ze tří aspoň soudů sestávajícího, jsou soudy, a to posléze soudy samozřejmé. Úsudek vzniká dvojím způsobem: buď hledáme pro pravdu nějakého soudu již napřed položeného a proto položkou nazývaného důvody, návěsti, t. j. vztahy k pojmu zprostředkujícímu, anebo důvody známé sestavujeme a z nich odvozujeme pravdu posud neznámou, závěr. Při tom šetřiti jest zákonů logických, které stanoví logika formálná. Myšlení úsudkové se nazývá diskursivné, rozbíhavé, poněvadž usuzující od S a P se rozbíhá po středním členu M.

Také úsudky činí duše, jelikož nemohou soudy samy se spojovati, splývati v úsudky způsobem od Herbarta do psychologie zavedeným; duše pak je činí mohutností, od umu virtuálně rozdílnou, rozumem, poněvadž soud ve smyslu užším se liší od úsudku, ale ne tak, jako poznatek od snahy anebo poznatek smyslný od pomyslného. Rozum theoretický se zabývá pravdami, jež jsou pouze předmětem poznání, praktický pravdami, jež se odnášejí také k jednání; rozdíl mezi oním a tímto jest pouze virtuálný. Rozum praktický, pokud zákon mravní odnáší k případu zvláštnímu, aby poznal, zdali v tom případě podle toho zákona jednati se má, anebo k mravnému činu již hotovému, aby poznal, zdali čin zákonu odpovídá, nazývá se svědomí. Podobně činí úsudky v oboru krásy rozum praktický a nazývá se vkus. Rozum vyšší pátrá

ve filosofii po příčinách vzdálenějších, po příčině poslední, Bohu; nižší po bližších ve vědách zkušebných. I zde jest rozdíl virtuálný, ne věcný.

V obecném životě užívá se úsudků zkrácených, zámlkami zvaných, ku př. duše lidská jest rozumná; tedy jest nesmrtelná. Abychom se uvarovali omylu a klamu, jenž zkrácením úsudků snadno může povstati, jest záhodno úsudek doplniti podle forem logikou stanovených.

Úsudek poskytuje formu důkazům, kterým nás učí logika formálná. Větší množství poznatků k jednomu předmětu se odnášejících jistým návodem, methodou se pořádá a tvoří celek jednotný, vědu. Vědy pak se řadí vedle sebe a pod sebe, aby tvořily celek souladný. O tomto díle rozumu, methodě, vědě a celku věd mluví obšírně logika.

Um jest rozumu podmínkou a cílem. Neboť pravdy samozřejmé, na nichž rozum staví úsudky, poskytuje um; zároveň však rozum důvody hledá, aby umu jimi učinil pravdy zřejmými, aby jemu poznání pravd, jež um sám nepoznává, zprostředkoval. Proto rozumu nepřísluší přednost před umem, ale spíše rozum jest umu podřízen; rozum se má k umu, jako pohyb ke klidu.

Kdežto mezi umem činným a trpným jest rozdíl věcný, jest mezi umem trpným a rozumem rozdíl toliko vztažný, virtuálný.

O paměti pomyslné.

Jako smysl tvoří poznatky, které by dále trvaly, poněvadž to vyžaduje život jeho živočišný, tak i pomysl si vede, poněvadž přítomnost lidského života pomyslného založena jest na minulosti a k budoucnosti směřuje. Proto jest paměť nezbytným požadavkem života pomyslného. A také ze zkušenosti víme, že máme paměť pomyslnou, která myšlenky podržuje, obnovuje, minulými uznává a se na ně rozpomíná.

Co konají při pamatování smyslném tři mohutnosti, věcně od sebe rozdílné, poněvadž jejich předmět, látkově tentýž, formálně jest různý, a sice obrazivost, která představu smyslnou, smyslem zevnějším a povšechným utvořenou, podržuje a obnovuje, mohutnost oceňovací, která představu obnovenou oceňujíc poznává ji býti minulou, a paměť, která předmět představy obnovené totožným shledává s předmětem představy minulé: to vše koná paměť pomyslná, poněvadž předmět pamatování pomyslného jest v těchto třech příčinách formálně tentýž, bytnost obecná, trvalá, neměnitelná, takže není potřebí klásti tři mohutnosti, věcně od sebe rozdílné.

Paměť pomyslná myšlenky obnovené uznává minulými, pokud minulost platí pouze o činnosti, poněvadž obsah myšlenek, t. j. bytnosti, jest nezávislý na čase, takže o o nich platí jenom přítomnost; liší se tedy i v této příčině od paměti smyslné, při které jest nejen činnost, kterou se tvoří představa, ale také obsah představy minulý. Avšak od umu trpného neliší se věcně, poněvadž jak tvoření tak pamatování má tentýž předmět, bytnost obecnou, trvalou, neměnitelnou, nezávislou na čase a místě. A může také um trpný konati úlohu paměti, poněvadž jest mohutnost na hmotě nezávislá, která k svému vlastnímu činu se vrací zpětnou činností úplnou.

Jako pamět smyslná, tak i pomyslná zakládá se na sdružování poznatků; avšak liší se mezi sebou tím, že při smyslných poznatcích se přihlíží k času a místu, jakož i k zevnější podobě a nepodobě, kdežto při poznatcích pomyslných, jejichž předměty jsou bytnosti nezávislé na čase a místě a nespočívají na zevnější podobě a nepodobě, řídí se sdružování logickými poměry mezi podstatou a případkem, bytností odtažitou a jejím podmětem, celkem a částmi, rodem a druhem, důvodem a důsledkem, příčinou a účinkem. Jako čas jest pomůckou paměti smyslné pro děj, děj předcházející pro následující, místo pro předmět, jeden předmět na jednom místě pro druhý předmět na druhém místě, jeden předmět zevně podobný pro druhý předmět zevně podobný, jeden podobný pro druhý nepodobný, anebo naopak: tak jest opět podstata pomůckou paměti pomyslné pro případek, bytost odtažitá pro podmět příslušný, celek pro části, rod pro druh, důvod pro důsledek, příčina pro účinek, anebo naopak. Zaměňování jedné části těchto dvojic za druhou jest základem obratů řeči, tropů; metafora spočívá na podobnosti, metonymie na čase, ději, místě, předmětu, důvodu, důsledku, příčině, účinku, synekdocha na ostatních poměrech logických.

Jakkoli se liší druhově paměť smyslná od pomyslné, nicméně jejich činnosti souvisejí, poněvadž jako vznik myšlenky, tak i její pamatování závisí na poznání smyslném; jaký počátek, takové i další trvání. Proto se stává, že ochabne-li paměť smyslná, ochabne i pomyslná. O rozpomínání se platí obdobně, co řečeno při paměti smyslné.

Jaký determinismus vládne poznáním pomyslným?

Jak jsme slyšeli, vládne pomyslným poznáním determinismus vztažný, který záleží v tom, že poznání smyslné jest příčinou pomyslného nástrojnou, působení však poznávací mohutnosti nadsmyslné příčinou hlavní.

Associationismus anglických positivistů.

Podle Hume-a vykládají angličtí positivisté všecky zjevy psychické trpnými associacemi prvotních vjemů smyslných anebo idejí, z těchto vjemů odvozených; duše není ničím leč svazkem vjemů; různé činnosti rozumu jsou toliko různé formy, kterými se spojují tyto ideje; rozdíly mohutností jsou toliko rozdíly associace.

Tento associationismus jest nepravdiv.

Neboť 1. směšuje intelligenci, t. j. schopnost k abstrakci, návodu a vývodu, se smyslnými schopnostmi vjemu a imaginace.

2. Vykládaje psychické zjevy smyslné zamítá působení podmětu činné.

3. Specifickou různost zjevů psychických neprávě a libovolně zamítá a ji odvozuje z různých forem associace. Není jasno, odkud se dostává associaci schopnosti různiti zjevy, jež nejsou specificky různy, ale homogenní.

4. Neuznává rozdílu mezi associací samoděčnou, spontanní a associací, jež se děje činností zpětnou. K associaci samoděčné odnášejí se zákony o associaci čili sdružování představ, při smyslu obrazivosti uvedené. Ale associace druhá, jež se děje činností zpětnou, vládne těmito zákony, určuje, určuje podle zvoleného cíle směr myšlenek a prokazuje za tím účelem mocný vliv při vzniku, průběhu a intensitě pocitů. Nešetříce tohoto rozdílu nešetří rozdílu mezi svazky associativnými a apperceptivnými. Kdo tohoto rozdílu nešetří, nedovede vysvětliti rozdíl mezi postupem představ člověka, který ve snu spojuje představy svým obsahem nesouvislé, ale podrobené associaci, a mezi postupem představ téhož člověka, který zpětně uvažuje a tvoří soudy. Ani představu objektivné věcnosti, ani soud, ani úsudek, ani spletitá díla účenosti a geniálnosti nelze vysvětliti pouhou associací.

5. Naprostým determinismem, trpnou associací nelze vysvětliti obrazivost výtvornou, v průmyslu a umění velice důležitou.

6. Neprávem se pokládá duše za svazek představ.

Proto musíme zavrhnouti associationismus anglických positivistů.

Souvislost poznání pomyslného s poznáním smyslným a se snažením.

Poznání smyslné úzce se spojuje s pomyslným a činí celek souladný, jelikož obojí pochází od téže duše; jedno předchází druhému, jedno jest podmínkou druhého, jedno

jest přiměřeno druhému. Tak tomu chce jednotná přirozenost lidská. Všeliká tedy nesrovnalost, která se mezi nimi vyskytuje, jest pouze případná a může se odstraniti patřičným užíváním smyslů a rozumnou úvahou. Smyslné poznání se zdokonaluje a rozšiřuje pomyslným, jak dosvědčuje patrná i bohatá zkušenost.

Avšak netoliko sebe vespolek smysl a rozum při pravidelném vývoji podporují, ale také sobě vespolek škodí, když přílišná činnost jedné mohutnosti překáží činnosti mohutnosti druhé.

Činnost poznávací děje se buď bezděky, přirozeným vývojem mohutnosti poznávací samé, anebo popudem snaživosti. Poznání sice předchází snaživosti v čase a ji podmiňuje, avšak snažení také jemu dává podnět, jak brzy uslyšíme.

Pročež jsme oprávněni od mohutnosti poznávací přejíti ke snaživé.

Hlava třetí.

O mohutnosti snaživé.

O snaživosti obecné.

A) Co jest snaživost?

Snažiti znamená směřovati k věci sobě příhodné, dobré. Tato věc je cílem, snaze vytknutým, a dobrem podmětu snažícího; dosažení tohoto cíle slouží podmětu snažícímu k dokonalosti, která jako případek přistoupiti má k úplné bytnosti snažícího, a ke které snažící jest určen. Cíl jest předmět, k vůli kterému podmět se snaží a ve kterém dosaženém odpočívá; a poněvadž děj, který se děje k vůli cíli nazývá se účelným, přísluší snaze účelnost, která v tom záleží, že podmět snahy je tak upraven, aby k cíli mířil a jej dosáhl, že skutečně k němu přirozeně směřuje a jej pravidelně dosahuje. Je tedy snaživost mohutnost, kterou podmět směřuje k dosažení předmětu sobě příhodného.

B) Zdali je snaživost obecná?

Účelnost vládne celou přírodou vedle mechanismu, kterým působí síly ve hmotě takovou důsledností, že z příčiny předchozí nutně vyplývá účinek následující, a vládne tak, že jí za prostředek slouží mechanismus. Že tomu tak

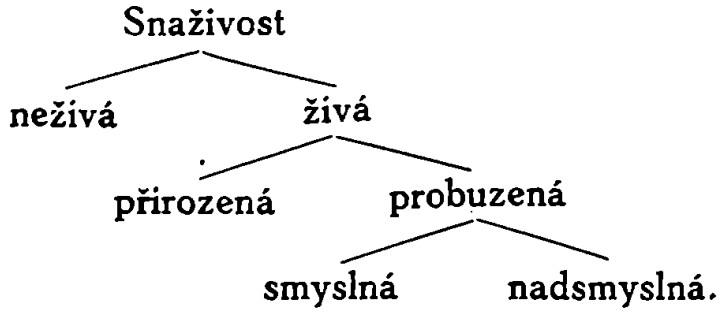
jest, učí obecná zkušenost zřejmá; této zkušenosti odpírá jenom ten, kdo nechce o Bohu, původci účelnosti, nic věděti, kdo úmyslně oči zavírá. Bez účelnosti jest mechanismus nespořádanou směsicí příčin a účinků, anebo spíše jenom zjevů předchozích a následujících, poněvadž účel jest příčina příčin a na účelnosti všeliký pořádek záleží; s účelností souvisí také zákon, t. j. cesta, kterou bytost cíle dochází; bez účelnosti jest zákon cestou, která nikam nevede, cestou žádnou, zákonem žádným. Avšak s účelností nevyhnutelně souvisí snaživost. Tedy poněvadž jest účelnost obecná, je také snaživost obecná.

C) Kolikerá jest snaživost?

Podle různé údoby podstatné, kterou se liší nerost od živoka a kterou jest určována snaživost s přirozeností úzce souvislá, rozeznává se snaživost neživá od živé. Snaživost neživá záleží v tom, že nerostové se snaží zachovati sebe a působiti vespolek na sebe, jakož i na živoky; k tomu cíli směřují nerosty trpně, toliko výkonně, nepoznávajíce, nestanovíce ho; pohybem zevnějším k němu jsou vedeni, nutnosti naprosté podrobeni jsouce; snaživost jejich není zvláštní mohutností, splývajíc s podstatou jejich a silami fysickými, jim příslušnými. Snaživost živá se dělí na přirozenou, rostlinám zvláštní, a na probuzenou, živočichům příslušnou. Živá snaživost přirozená záleží v tom, že k cíli, nerostům zvláštnímu, přistupuje cíl, rostlinám zvláštní, zdokonalovati a rozplozovati sebe; k tomu cíli dvojímu a souladně tak spojenému, že cíl nerostů jest prostředkem cíle rostlin, směřují rostliny trpně toliko výkonně, nepoznávajíce, nestanovíce ho; pohybem vnitřním k němu jsou vedeny, nutnosti naprosté jsouce podrobeny; ani u rostlin není snaživost zvláštní mohutností. Snaživost probuzená dělí se na smyslnou, zvířeti druhově náležející, a nadsmyslnou, člověka druhově označující. Smyslná snaživost, kterou probuzuje smyslné poznání, záleží v tom, že k cíli rostlin přistupuje cíl zvířatům zvláštní, smyslný požitek, na smyslném poznání založený; k tomu cíli trojímu (máme-li na zřeteli, že v cíli rostlin jest obsažen cíl nerostů) a souladně tak spojenému, že cíl rostlin jest prostředkem cíle zvířat, směřují zvířata činně bažíce po něm nutně, když jej byla smyslně poznala, ale ne tak, že by o něm věděla jako o cíli; pohybem vnitřním a zevnějším k němu svou přirozeností jsou vedena, podléhajíce nutnosti vztažné; zvířata mají smyslnou mohutnost jak poznávací, tak i snaživou. Nadsmyslná snaživost, kterou probuzuje

nadsmyslné poznání, záleží v tom, že k cíli zvířat přistupuje cíl, člověku zvláštní, nadsmyslný požitek, nevyhnutelně podmíněný moudrostí a ctností a nevyhnutelně z této dvojí dokonalosti vyplývající; k tomuto cíli čtverému a souladně tak spojenému, že cíl zvířat jest prostředkem cíle člověka, směřuje člověk činně, baže po něm svobodně, když jej byl nadsmyslně poznal, jej svým cílem býti shledal a jej sobě svobodně přivlastnil, a prostředky, k němu vedoucí, svobodně chtěje; pohybem vnitřním a zevnějším, zvláště však vnitřním sám sebe k němu vede, těše se ze svobody, která u něho, tvora konečného, nemůže nebýti vztažnou, podmíněnou; člověk má nadsmyslnou mohutnost jak poznávací, tak i snaživou.

Rozeznává se tedy:



D) Rozdíl mezi mohutností poznávací a snaživostí.

Při snaživosti probuzené bylo řečeno, že snažení jest podmíněno poznáním, že tedy mezi poznáním a snažením jest rozdíl věcný, jaký jest mezi podmínkou a věcí podmíněnou; jsou-li činnosti věcně rozdílné, musí taktéž býti rozdílnými mohutnosti. Avšak Herbart nazývá snažení živočichů uvědoměním odporu jedné představy, zpod prahu vědomí se vynořující, proti druhé představě, ji zatlačující. K mylnému náhledu Herbartovu o představě, od nás dříve vyvráceném, přistupuje tento jeho náhled o snaživosti, jenž nejen proto jest mylný, že celý jeho názor o představě pravdě odporuje, ale i proto, že se nečiní přesný rozdíl mezi snažením samým a mezi představováním předmětu snaživosti, jež snaživosti předchází a po dosažení předmětu snaživosti následuje, jakož i mezi snažením a zpětným představováním snažení, jímž snažení provázeno jest.

A věru zdá se, jakoby poznání samo sebou bylo snažením. Neboť předmětem poznání jest pravda, k dosažení pravdy poznání směřuje, na pravdě dosažené mohutnost poznávací přestává.

Avšak 1. nutno jest rozeznávati snaživost přirozenou od probuzené. Ovšem každá mohutnost spojena jest se snažením býti činnou a v činnosti, jako cíli dosaženém odpočívati, se snažením přirozeným, my však jednati chceme o snaživosti probuzené. 2. Formálným předmětem poznání, na němž podstata poznání spočívá, takže bez něho poznání nelze si mysliti, jest pravda; formálným předmětem snaživosti probuzené jest dobro, na němž její podstata spočívá, takže bez něho nelze si ji mysliti. Mohutnost poznávací snaživostí přirozenou hlavně a především směřuje k dosažení pravdy; při tom pouze mimotně a takořka dodatečně směřuje k dobru, pokud věci pravdivé, předměty její formálné, jsou přirozenosti poznávací přiměřeny, tedy pokud jsou dobré. Dobrota tedy předmětů jest pro mohutnost poznávací předmětem spíše látkovým, kdežto pro snaživost probuzenou jest naopak dobrota věci předmětem formálným, pravda látkovým. 3. Podle výměru směřuje probuzené snažení k poznanému předmětu. Směřuje-li však poznávací mohutnost svou vlastní přirozeností k předmětu sobě přiměřenému, jehož ještě se nezmocnila poznáním, nesměřuje k němu, jako předmětu již poznanému; není to tedy snažení probuzené. 4. Kdyby konečně snažení přirozené bylo při mohutnosti poznávací zároveň probuzeným, musil by rozum chtíti, smysl ku př. zrakový bažiti. Ale není tomu tak*).

Ba také nutným požadavkem poznání jest probuzené snažení od poznání věcně rozdílné. Neboť 1. jestliže poznáním, jímž podmět poznávající do sebe přijímá předmět poznaný, se uskutečňuje spojení podmětu se zevnějškem s jedné strany, musí nastati spojení také s druhé strany, tak, aby podmět se blížil k předmětu, což se děje snažením probuzeným; kteréžto druhé spojení také proto jest nevyhnutelné, aby fysické spojení podmětu se zevnějškem, jež se děje zevnějším pohybem, nastati mohlo. Spojení, poznáním uskutečněné, jest dostředivé; spojení, snažením uskutečněné, jest odstředivé. Spojení dostředivé lze porovnati s přitažlivostí, odstředivé s roztažlivostí. Jako každá

*) Gutberlet, Die Psychologie, 1. 2. 2. § 1. — S. Th. Aqu. S. Th. 1. 59. 2 Voluntas non potest esse idem quod intellectus . . . hominis. Nam cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente. Unde ea ratione se extendit eius intellectus in id, quod est extra se, secundum quod illud, quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id, quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se, quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet, quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas.

vzájemnost, musí také vzájemnost života živočišného se zakládati na dostředivosti a odstředivosti, na přítažlivosti a roztažlivosti. Kromě toho kdyby bytost poznávací neměla probuzené snaživosti, nemohla by se netoliko pohybovati k poznanému předmětu, na němž závisí její zdokonalení a vyvinutí, ale nemohla by se ani varovati vlivů, jež sobě škodnými zcela jistě poznala. 2. Poznáním uděluje podmět předmětu dokonalost své bytnosti; snažením nabývá podmět pro sebe dokonalosti.

E) Předmět snaživosti.

Předmětem snaživosti formálným jest dobro i tehdy, když zlu snaživost odporuje; neboť odvrácení zla jest dobrem. Co tedy jest dobré a zlé?

Dobré jest, po čem bytost všeliká baží. Věc dobrá musí býti taková, aby po ní bytost bažila, t. j. musí v sobě chovati důvod, pro který by byla předmětem bažení; a v tom spočívá dobro, základně pochopené. Formálně dobrou jest věc, když skutečně se odnáší k bytosti bažící, která chovati musí v sobě důvod, kterým by ona zárodečnost předmětu se stala skutečností, t. j. snaživost. Avšak nic neodpovídá snaživosti, leč co přispívá k dokonalosti bažící bytosti; přispívati však nemůže věc k této dokonalosti leč svou dokonalostí. Pročež dobro předpokládá ve věci dokonalost, pro kterou věc předmětem jest bažení, a působí dokonalost, která v bažícím podmětu vzniká*).

Mezi tím, co jest dobré, a tím, co jest něco, není rozdílu věcného**): rozdíl jest vztažně pomyslný čili virtuálný. Také mezi dobrým a pravdivým jest pouze rozdíl virtuálný.

Protivou dobra jest zlo. Zlem jest, co není předmětem bažení, co není přiměřeno snaživosti, co k dokonalosti bažícího nepřispívá, co zbaveno jest své dokonalosti. Poněvadž zlé jest nedokonalé a nedokonalé je to, co není, není věcného rozdílu mezi zlým a tím, co není. Proto zlé není samo o sobě, nýbrž lne k dobrému; zlé nemůže býti leč od dobrého, avšak jen po případě. Také mezi zlým a nepravdivým jest rozdíl toliko vztažně pomyslný.

*) S. Th. Aqu. Contr. Gent. 1. 37. Ex hoc unumquodque bonum est, quod perfectum est, et inde est, quod unumquodque propriam perfectionem appetit, sicut proprium bonum.

**) Idem. S. Th. 1. 5. 1. Bonum et ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum . . .; bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Tolik o dobru a zlu vůbec. Přihlížíme-li ke snaživosti probuzené, záleží dobro v životu, dokonalosti a blaženosti a ve všem, na čem závisí život, dokonalost a blaženost; zlo v nedostatku života, dokonalosti a blaženosti a ve všem, co životu, dokonalosti a blaženosti překáží. Konečně přihlížíme-li ke snaživosti nadsmyslné, dobro záleží v mravnosti, zlo v nemravnosti.

K dobru sice se obracíme a od zla se odvracíme. Avšak poněvadž naše snaživost podmíněna jest poznáním, a my poznávajíce klamati se můžeme, bývá klamem dobrovolným a tedy zaviněným za dobro považováno, co právě zlem jest, a za zlo, co dobrem jest; neboť klam v této příčině vychází z převrácenosti mravní a tedy z viny. Klam o dobru a zlu bývá někdy nedobrovolný a nezaviněný, někdy dobrovolný a zaviněný; než první klam vyšel z převrácenosti mravní, takže každý klam, i theoretický, je zaviněný buď přímo nebo nepřímo. Sv. Augustin: Hříchy přivádějí duše naše do bludu. Suarez: Blud má nejbližší příčinu v lidské vůli, Fichte: Soustava našich myšlenek bývá dějepisem našeho srdce; napravení našeho srdce vede ku pravé moudrosti. Ulrici: Všecken blud spočívá na hříchu. Döllinger: Ve vůli, sobectví, pýše, ješitnosti smyslné a lenivosti hledej příčinu přemnohých bludů. A nedivme se tomu; vždyť rozum a vůle jsou mohutnosti téže duše a úzce mezi sebou souvisejí.

Tak se stává, že směřujeme k dobru zdánlivému a odpíráme zlu zdánlivému*).

Pro sebe k dobru se obraceti a od zla se odvraceti musíme; pro jiného však můžeme se ke zlu obraceti a od dobra se odvraceti, což pochází ze zaviněného bludu o vlastním dobru a zlu a z převrácenosti mravní. Neboť lidé tvoří přirozeným řádem společnost, bez které jednotlivec sobě nezjedná dobra, aniž pro sebe uvaruje se zla; kromě toho zní zákon přirozený: similis simili gaudet, který nám velí po dobrém bažiti a zlého se varovati nejen pro sebe, ale i pro toho, jenž nám jest roven.

Dobra jsou mnohá i rozmanitá; proto musí býti obsahem uspořádána. Poněvadž jedna jsou nadřaděna, druhá podřaděna, a to stupněm rozličným, nebažíme stejným způsobem po nich, ale jedno máme cílem, druhé prostřed-

---

*) S. Th. Aqu: S. Th. 1. 2. 8. 1. Sicut id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id, in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur, quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni; et propter hoc . . . finis est bonum vel apparens bonum. —

kem (zdraví tělesné, pokrm), jedno cílem vyšším, druhé nižším (mravnost, moudrost), jedno pak ze všech cílem nejvyšším (Bůh), jemuž ostatní všechna podřaďujeme. Dobro, jež jest cílem, zove se dobré o sobě, naprosté; dobro, jež jest prostředkem, zove se vztažné, užitečné.

Značný vývoj činnosti jest podmětu jejímu, vědomí schopnému, podle zákona psychologického zřídlem rozkoše. Proto směr vůle k dobrému zjednává jejímu podmětu rozkož. V první době směřuje vůle k předmětu dobrému, než ve druhé době směřuje buď k dobrému anebo k rozkoši, kterou dobré zjednává. Předmět dobrý jest dobro objektivné, rozkoš dobro rozkošné.

Dobro objektivné, schopné zjednati vůli plné uspokojení, se zove blaženost objektivná; rozkoš, která vyplývá z přiměřeného ukojení vůle, zove se blaženost subjektivná, formálná.

Dobro objektivné, k němuž směřuje vůle vedena jsouc rozumem, zove se počestné.

F) Snažení a dosažení.

Snažení probuzené rozeznávati sluší od dosažení; neboť oním spojuje se podmět s předmětem pouze v představě, tímto skutečně; ono neuspokojuje, v tomto podmět odpočívá.

Minouce snaživost neživou, neústrojnou, o které mluví metafysika obecná a metafysika o přírodě, vyšetřovati budeme snaživost živou, v psychologii velmi důležitou, a sice nejprve přirozenou, jelikož ji předpokládá snaživost probuzená.

O snaživosti přirozené.

Životu každého živoka vytčen jest určitý cíl, k němuž směřovati mají přirozeným během veškeré činnosti jeho, aby ten cíl dosažen byl. Tato snaživost se nazývá přirozená, společna jsouc bylině, zvířeti a člověku. Také u člověka bráti se mají veškeré činnosti životní přirozeným během, v jistém pořádku, aby dosažen byl cíl určitý; proto jim vládne snaživost přirozená, která činnosti jeho uvádí na jistou dráhu, cíli vytčenému příslušnou, a jim ustanovuje jistou míru. Přirozená snaživost živoků, která předpokládá snaživost neživou, neústrojnou a se zakládá, jak uslyšíme, na pudech a instinktu, není zvláštní mohutností, splývajíc s přirozeností samou.

Přirozenost sama, řídíc činnosti bytosti živé, jeví se býti jejich popudem, pudem. Pud jest dán v přirozenosti a s přirozeností živé bytosti samou, aniž předpokládá poznání toho, k čemu činnost směřuje, a proto slepým nazván býti může. Pud rozmanitým směrem působí podle mohutnosti, která přejíti má do činnosti, a podle okolností, ve kterých bytost živá se nalézá; proto mluviti můžeme o zvláštních pudech, pouze vztažně, ne věcně od sebe rozličných.

Jak učí zkušenost, také ve člověku pudy se prokazují. Neboť pokud ve člověku není mohutnost poznávací a snaživost probuzená vyvinuta, přirozeným během dějí se v něm činnosti v určitém pořádku a řádu; a i když dospěl člověk k poznání a snažení probuzenému, jsou mnohé činnosti v něm, jež nejsou přímým předmětem jeho poznaní a snažení probuzeného, ku př. okysličení krve; ba i činnosti, jež jsou podrobeny jeho poznání a snažení probuzenému, někdy se odehrávají bez jeho vědomí a snaživosti probuzené, ku př. pohyb oka. Ba i činnost jeho poznávací a snaživá směřují samy sebou přirozeným během k určitému cíli, k poznání a snažení. Tedy nemůžeme člověku odepříti pudů.

U člověka jsou tyto pudy hlavní: 1. Pud sebezachovací, kterým člověk o trvání a zdokonalení svého vlastního a jedinečného života fysického se stará, jej před nebezpečím chrání a z nebezpečí vyvádí. Sem náleží pud potravní, obranný a ničivý. 2. Pud pohlavní, kterým člověk o zachování pokolení lidského se stará. 3. Pud společenský, kterým člověk vyhledává sobě rovné, netoliko aby sebe zachoval přispěním jejich a zdokonalil svůj vlastní živost fysický a psychický, ale také aby jim přispěl sám. Sem náleží také pud napodobení, sdílnosti. 4. Pud dokonalosti, kterým člověk na zřeteli má vývoj života psychického, právě lidského, vývoj poznání a snažení, vývoj rozumu a svobodné vůle. Sem náleží také pud zvědavosti, mravnosti, umělosti, krasocitu. 5. Pud blaženosti, kterým člověk nevyhnutelně se stará o plné uspokojení svých žádostí a tužeb, aby požíval pravé rozkoše měrou nejvyšší.

Absolutné nutnosti neukládá žádný pud. Středem a cílem jest sice pud čtvrtý; ale aby ukojen byl, brániti může blbost anebo jiná choroba podobná. Pud první, druhý a třetí ustoupiti mohou zájmům vyšším; zvláště druhý má býti řízen předpisy mravními a o něm nesmíme zapomenouti, že slouží k zachování pokolení lidského, ne jednotlivce, takže nemusí býti ukojen nevyhnutelně od každého

jedince. K blaženosti má býti člověk puzen, pokud vyplývá z dokonalosti.

Směr, kterým by v živoku pudy k jistému cíli přirozeně se braly, a míru, kterou by přirozeně se ukájely, určuje instinkt, který v přirozenosti jest založen, ba i přirozeností samou jest a bez poznání působí. Z části ustupuje instinkt u člověka rozumu, jenž poznává zákony mravnosti a jehož předpisům může a má svobodná vůle pudy pobrobiti; ale stává se, že buď rozum zaviněným bludem nepoznává pravého směru a pravé míry pudům lidským, ku př. pudu potravnímu anebo pohlavnímu, vytčené anebo vůle nešetří předpisů rozumem poznaných, což znamená převrácenost a uvaluje vinu; pak klesá člověk pod stupeň, na kterém stojí zvíře. Příčinu této nesrovnalosti a způsob, jakým by se dala odstraniti, vykládá morálka filosofická a učení křestanské.

V mnohé příčině vládne instinkt u člověka, jehož rozum a vůle jsou vyvinuty; ku př. matka s dítětem stojí u stolu, za kterým sedí otec, jemuž podnik, od dohazovače nabízený, se líbí, a bojí se, ač si není důvodu vědoma, takořka instinktem. Ba i někdy plné vlády nabývá, když přerušena jest činnost rozumu a vůle, ku př. u blázna. Konečně i proti rozumu a vůli působí, ku př. při tonutí samovražedném.

O snaživosti probuzené.

Těší-li se nerosty a byliny ze snaživosti, nelze jí odepříti ani živočichům, poněvadž bytosti nevyhnutelně náleží a přirozeností samou jest vyžadována. Musíme však přivlastniti živočichům snaživost zvláštní, poněvadž snaživost se řídí podle přirozenosti. Než poznávací mohutností jest označena přirozenost živočicha. Pročež jako má živočich pro poznání zvláštní mohutnost, má ji také pro snažení; tato mohutnost snaživá musí v živočichu, jenž tvoří celek jednotný a souladný, souviseti s mohutností poznávací a sice tak, že tato onu k činnosti probuzuje, aby po věci bažila.

Než není u všech živočichů jedna a táž snaživost, jako není jedna a táž snaživost poznávací. Jako jsme rozdělili mohutnost poznávací formálným čili údobným rozdílem předmětů, tak opět rozdělíme mohutnost snaživou; toto rozdělení odpovídati musí onomu, poněvadž poznání a snažení úzce mezi sebou souvisí tak, že snaživost probuzená předmětem má věc poznanou.

Rozdělení snaživosti probuzené státi se musí podle dober, předmětů snaživosti formálných a podle poznání, jež snaživosti nezbytně předchází.

Zkušenost nás učí, že jsou dobra dvojího druhu: dobra smyslná, hmotná, jež se odnášejí k životu smyslnému, tělesnému, jež nám připravují rozkoš smyslnou, tělesnou, ku př. chléb, a dobra nadsmyslná, duchová, jež se odnášejí k životu duchovému, nadsmyslnému, jež nám připravují rozkoš nadsmyslnou, duchovou, ku př. věda. Ku poznání dober smyslných, pokud sama o sobě jsou cílem a sama k vůli sobě jsou předmětem snaživosti, slouží smysl, který však nepoznává dobro býti dobrem, cíl cílem, prostředek prostředkem, který poznává cíl již vytčený, ale sám nevytýká cíle; ku poznání dober nadsmyslných a dober smyslných, pokud jsou prostředkem k dosažení dober nadsmyslných, slouží rozum, jenž poznává dobro dobrem, cíl cílem, prostředek prostředkem, jenž netoliko cíl již vytčený poznává, nýbrž také cíle vytýká. Jako k poznání těchto dvojích dober potřebny jsou dvě mohutnosti, tak jsou ku bažení po nich potřebny též dvě snaživosti. Jako poznání dober smyslných předchází a poznání dober nadsmyslných a dober smyslných ze stránky nadsmyslné následuje, tak předchází snažení smyslné, následuje nadsmyslné; jako poznání nadsmyslné provázeno bývá smyslným, tak opět snažení nadsmyslné smyslným. Poznání tedy smyslnému odpovídá snažení smyslné, poznání rozumovému snažení nadsmyslné. Snažení smyslné předpokládá snaživost smyslnou, snažení nadsmyslné snaživost nadsmyslnou, vůli; neboť činnost bytosti konečné podmíněna jest mohutností, od ní věcně rozdílnou.

Rozdíl mezi snaživostí smyslnou a nadsmyslnou jest druhový, specifický. Neboť specifický jest rozdíl mezi dobry smyslnými a nadsmyslnými, jako mezi poznáním smyslným a nadsmyslným. Jako smyslná mohutnost poznávací jest organická, rozumová nadorganická, tak i snaživost smyslná jest úplně, i subjektivně i objektivně závislá na ústrojí a sice hlavně na nervstvu uzlinném, k zachování života tělesného nejvýše potřebném, kdežto snaživost nadsmyslná jest na ústrojí subjektivně nezávislá, jakkoli u člověka objektivně jest na ústrojí závislá, podobně, jako pomysl.

O tomto specifickém rozdílu snaživosti smyslné a nadsmyslné svědectví dává boj jedné s druhou v témže člověku, který z jedné strany se cítí vábena k smyslnému dobru, z druhé strany však cítí odpor proti němu, jako

něčemu nemravnému. Tento boj by nebyl možný, kdyby mezi oběma snaživostmi nebyl rozdíl specifický*).

O snaživosti smyslné.

Snaživost smyslná směřuje k smyslnému dobru jedinečnému, srostitému, nikoli k dobru obecnému, odtažitému; neboť smyslem, jenž na tělesném ústrojí jedinečném, srostitém, úplně jest závislý, poznává duše dobro jedinečné, srostité, a poněvadž smyslné snažení podmíněno jest smyslným poznáním, nemůže býti předmětem snažení smyslného jiné dobro leč smyslné, t. j. jedinečné a srostité. Avšak smyslná snaživost jest sama o sobě k smyslným dobrům jedinečným lhostejná, poněvadž buď po tom neb onom bažiti může, poněvadž z dozvědu k nějakému určitému směřovati nemusí, poněvadž tím neb oním určena býti může, ne jako mohutnost rostlinná, která a priori k jedné činnosti určena jest. Tato lhostejnost jest u snaživosti smyslné trpná; neboť když smysl nějaké dobro představil smyslné snaživosti, tato neurčuje se sama k snažnosti, nýbrž jest k ní s nutností určována právě tím představováním dobra, právě tím dobrem představeným. Není tedy u smyslné snaživosti ani sebeurčení ani svobody.

Snaživost smyslná se dělí na dva druhy, věcně od sebe rozdílné, jimiž oběma živočich, také člověk, opatřen jest, jak již Plato a Aristoteles a po nich přátelé filosofie aristotelicko-thomistické vyšetřili, a sice na žádostivou (concupiscibilis, ἐπιθυμητικόν) a rozníceno u (irascibilis,

*) O dvojí snaživosti probuzené a rozdílu druhovém praví sv. Tomáš Akv. toto: Quaedam inclinantur ad bonum cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce et album. Inclinatio haec dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam rationem boni, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinantur in bonum, non ab alio directa, sicut quae cognitione carent, neque in bonum particulariter tantum, sicut ea, quibus est sola cognitio sensitiva, sed in ipsum bonum universale; et haec inclinatio dicitur voluntas. S. Th. 1. 59. 1. — Idem S. Th. 1. 80. 2. Necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam a sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum . . . Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, quia opportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est, quod intellectivus appetitus est alia potentia a sensitivo.

θυμοειδές, θυμικόν). Žádostivou si žádá duše dobra, jež smyslem chápe, a od zla se odvrací, jež onomu odporuje. Roznícenou duše se rozněcuje, aby dobra nesnadno dostižitelného dosáhla, jakož i odstranila překážek, jimiž se zabraňuje anebo ruší dosažení anebo držení dobra*). Důvodem rozdělení jest porušitelnost, které bytosti přírodní, živočichové, odporují, a smyslné poznání, jež se děje netoliko smyslem zevnějším a povšechným, ale také smyslem oceňovacím**).

Věcný rozdíl snaživosti žádostivé a roznícené vyplývá z úoobného rozdílu jejich předmětů. Předmětem snaživosti žádostivé jest netoliko, co živočich poznává sobě býti příhodným a smyslu příjemným, ale také, co poznává sobě býti nepříhodným a smyslu nepříjemným; po onom baží, od tohoto se odvrací***). Než při dobru a zlu třeba též uvážiti překážky, jež nám někdy brání dosíci dobrého a uvarovati se zlého; proti nim staví se snaživost roznícená, na kterou připadá po nějakém dobru bažiti proto, že překážky ony odklízí†). Abych uvedl příklad, člověk, nenalézaje

*) S. Th. Abu.S. Th. 1. 81. 2. Per unam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea, quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et haec dicitur concupiscibilis. Per aliam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt; et haec vis vocatur irascibilis; unde dicitur, quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria et superemineat eis. — Ibidem ad 1. Vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat. — Idem S. Th. 1. 82. 5. Concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum et conveniens naturae. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius, quod infert nocumentum.

**) Idem. S. Th. 1. 81. 2. In rebus naturalibus corruptibilibus oportet esse non solum inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta. — Ibidem ad 2. Sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae est perceptiva eorum, quae sensum non immutant . . . ., ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid, quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem: et haec est vis irascibilis.

***) S. Th. Aqu. Qq. Dd. De verit. 25. a. 2. ad 2. Tam conveniens delectabile quam nocivum tristabile ad concupiscibilem pertinet, secundum quod unum est fugiendum, alterum prosequendum.

†) Ibidem. Habere quandam altitudinem super utrumque (i. e. nocivum fugiendum et delectabile prosequendum), ut scilicet nocivum possit superari et delectabile cum securitate quadam possideri, ad irascibilem pertinet. — Idem S. Th. 1. 81. 2. Appetitus irascibilis obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc, quod superet contraria et superemineat eis. — S. Augustinus Ep. ad Nebrid. 9. n. 4. Si in animo existat aliqua difficultas agendi atque implendi, quod cupit, assidue irascitur. Ira est autem, quantum mea fert opinio, turbulentus appe-

překážek, baží snaživostí žádostivou po pokrmu a od jedu se odvrací; snaživostí roznícenou baží po prostředku, kterým by odporoval těm, kteří mu brání pokrm si přivlastniti, anebo kteří mu podávají jedu. Předměty snaživosti oné se liší věcně od předmětů snaživosti této. Neboť 1. rozněcujeme snaživost někdy tak velice, že nedbáme příjemnosti, předmětu snaživosti žádostivé, a podjímáme se obtíží a nepříjemností*) 2. baží-li duše po dobru, pokud jest příjemno, jest od něho a k němu bez překážek vábena; baží-li však odkliditi překážek, obtíže přemáhá**). Je tedy rozdíl mezi snaživostí žádostivou a roznícenou věcný.

Úzce však obě snaživosti mezi sebou souvisejí. Neboť bažíme-li po něčem příjemném snaživostí žádostivou, setkáváme se s překážkami; proti nim se staví roznícená snaživost, aby je odklidila; když úlohu svou vykonala, snaživost žádostivá jde svou cestou***).

K poznávací mohutnosti smyslné jest, jak dříve řečeno, smyslná snaživost v úzkém poměru příčinné nutnosti. V jakém však poměru jest k rozumu?

Že jest v poměru, nelze pochybovati, poněvadž táž duše má i rozum i smyslnou snaživost. Aniž lze pochybovati, že vliv rozumu záleží 1. v důkladnějším poznání dobra smyslného ze smyslné stránky, 2. v představování dobra smyslného ze stránky nadsmyslné, t. j. pokud dobro

---

titus auferendi ea, quae facilitatem actionis impediunt. Itaque plerumque non hominibus tantum, sed calamo irascimur in scribendo eumque collidimus et frangimus, et aleatores tesserits et pictores penicillo et cuique instrumento quilibet, ex quo difficultatem se pati arbitratur.

*) Idem Qq. Dd. De ver. 25. 2. Aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc, quod est arduum, cum quandoque illud, quod est arduum, a delectatione separet et rebus circumstantibus immisceat, sicut cum animal, relicta voluptate, cui vacabat, aggreditur pugnam nec retrahitur propter dolores, quos sustinet. — Idem S. Th. 1. 81. 2. Hae duae inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria.

**) Idem Qq. Dd. De ver. 25. 2. Una earum, scilicet concupiscibilis, videtur ordinata ad recipiendum, altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam superat id, quod est contrarium, vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet de intellectu agente et possibili.

***) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 81. 2. Irascibilis est quasi propugnatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea, quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc omnes passiones irascibiles incipiunt a passionibus concupiscibilibus, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et inferens vindictam in laetitiam terminatur.

smyslné souvisí s dobrem nadsmyslným, pokud jest prostředkem k dosažení dobra nadsmyslného, 3. v uvažování míry, v jaké dobro smyslné má býti předmětem snaživosti smyslné, a okolností, ve kterých má tak býti. Než jak se děje vliv ten? Díti se nemůže bezprostředně, poněvadž rozum nesouvisí se snaživostí smyslnou bezprostředně, nýbrž prostředně skrze smyslnou mohutnost poznávací a skrze nadsmyslnou snaživost, s kterými souvisí, a sice skrze onu jako poznávací, skrze tuto jako nadsmyslnou.

Rozum totiž poznává smyslné dobro dokonaleji než smysl; proto na něm zřamená stránky, kterých neznamená smysl, stránky, pro které buď kladně nebo záporně předmětem býti může snaživosti smyslné; ku př. lék smyslu odporný pokládá rozum za užitečný, některé víno sladké, smyslu příjemné za škodlivé. Představy těchto stránek rozumové jsou provázeny představami smyslnými, které buď kladně nebo záporně působí na snaživost smyslnou. Jindy opět pro nějaké dobro nadsmyslné uznává rozum dobro smyslné příhodným prostředkem anebo nepříhodným, ku př. peníze prostředkem vzdělávacím; načež vůle po prostředku tom podle předpisu rozumového baží anebo jemu odporuje a působí, buď přikazujíc anebo zakazujíc představování smyslné, na smyslnou mohutnost poznávací, která opět ve smyslné snaživosti probudí přiměřenou snažnost. Než také přímo působí snaživost nadsmyslná, k činnosti přivedena poznáním rozumovým jako podmínkou, na snaživost smyslnou, jelikož jako mezi poznáním smyslným a nadsmyslným, tak i mezi snažením smyslným a nadsmyslným panuje vzájemnost; snažnosti nadsmyslné odpovídá pak přiměřená snažnost smyslná. Jindy opět když smyslná snažnost se uskutečnila vniterně a má býti provázena činem zevnějším, rozum snažnost tuto schvaluje anebo zavrhuje; načež vůle buď připouští anebo zabraňuje zevnější čin snažnosti smyslné odpovídající.

Naopak snažnost smyslná stává se předmětem zpětné činnosti rozumové, takže ji rozum poznává, když se uskutečnila, a posuzuje podle míry, okolnosti a přiměřenosti k dosažení dobra nadsmyslného, zření maje k zákonům mravním.

Mezi snaživostí smyslnou a rozumem má býti taková shoda, aby rozum patřičně dobro smyslné jako předmět snaživosti smyslné poznal, na snaživost smyslnou s patřičným výsledkem působil, anebo snažnost smyslnou již uskutečněnou patřičně posoudil. Avšak shoda tato může býti porušena buď nedostatečnou činností rozumovou anebo převráceným, nemravným směrem snaživosti nadsmyslné,

vůle, která zprostředkuje vzájemnost mezi snaživostí smyslnou a rozumem. Neboť vůle 1. snažnost smyslnou někdy provází přiměřenou snažností nadsmyslnou, ačkoli ona zákonům mravním odporuje buď svou mírou anebo okolnostmi anebo nepřiměřeností k dosažení dobra nadsmyslného, 2. na rozum škodlivě působí, aby onu snažnost smyslnou, kterou sám o sobě zavrhuje, schválil, a tak rozum zatemňuje. Ona nedostatečná činnost rozumu nahodilá, toto zatemnění rozumu ten následek může míti, buď že rozum na snaživost smyslnou působí nepatřičně, takže tato baží po smyslném dobru škodlivém, anebo snažnost smyslnou nepatřičně posuzuje.

Probuzená snaživost smyslná jest vyššího řádu, než snaživost neživých těles a než přirozená snaživost rostlin, jsouc determinována smyslným poznáním, jehož nerosty a rostliny postrádají; tato povýšenost není stupňová, nýbrž příslušná říši živočichů, od říše nerostů a říše rostlin kvalitativně a podstatně různé. Není však snaživost živočichů smyslná povahy duchové, spíše jest mohutnost organická, sídlo majíc v těle duší informovaném, v ústrojí tělovém. Neboť 1. zjevy její jsou fysické; na př. při libém dojmu je zvýšen oběh krve, při nelibém rušen. Pokusy plethysmografické dokazují, že libé dojmy smyslné podporují život vegetativný, nelibé jemu škodí. 2. Smyslná snaživost má se ku smyslné představě jako pohybované k pohybujícímu. Avšak mezi pohybovaným a pohybujícím jest poměr přiměřenosti. Proto je-li smyslné představování závislé na orgánu, je také smyslná snaživost mohutnost organická.

Že sídlem smyslné snaživosti jsou středy nervové v kořе mozkové, jest jisto, ale není jisto, která část kory jest to. Fysiologové rozeznávají dvojí středy: poznávací a psychomotorické. Ovšem psychomotorickými nazývají netoliko středy, odkud vycházejí popudy pohybů, ale také středy, ve kterých pohyby, abych tak řekl, jsou smyslně chtěny. Pásmo, které nazývají psychomotorickým, spojuje obojí tyto středy. Než tázati se můžeme, nejsou-li ve středech psychomotorických zvlátní středy motorické a zvláštní snaživé, dojmové, anebo aspoň nervové prvky tohoto druhu dvojího. Fysiologové k této otázce ještě svou pozornost neobrátili.

Již nyní mluvili jsme o vůli předpokládajíce ji ze zřejmosti zevnější, ze všeobecného přesvědčení, ač teprve ve stati následující ji potvrdíme ze zřejmosti vnitřní.

O vůli, snaživosti nadsmyslné.

Zdali, co a kolikerá jest vůle lidská?

Zkušenost nás učí, že člověk baží po věcech smyslu nepřístupných, že chce. Chtění má sice svůj základ poslední v duši, avšak nejbližší v mohutnosti, poněvadž u člověka není bytnost táže s činností. Tímto základem chtění nejbližším není rozum, poznávací mohutnost nadsmyslná, poněvadž mysliti a chtíti jsou dvě činnosti rodem rozdílné a poněvadž myšlenka jest podmínkou chtění nezbytnou, ovšem ne tak, že by musilo po každé myšlence následovati chtění; aniž základem jest smyslná snaživost, poněvadž smyslně bažiti a chtíti jsou dvě činnosti specificky rozdílné svými předměty formálně různými a poněvadž smyslná snaživost jest udělena člověku, pokud má tělo. Musí tedy býti zvláštní mohutnost pro chtění, vůle, kterou člověk baží po dobrech nadsmyslných, rozumem poznaných*). Rozdíl mezi vůlí a smyslnou snaživostí řídí se podle rozdílu mezi dobrem nadsmyslným a smyslným, jakož i podle rozdílu mezi rozumem a smyslem. Obojí tento rozdíl jest specifický, specifický musí býti také rozdíl mezi vůlí a smyslnou snaživostí. A skutečně shledáváme, ve zkušenosti, že má člověk ve své moci bažiti anebo nebažiti, ze dvou protivných dober jedno chtíti a druhé nechtíti, a že člověk mohl chtíti opak toho, co skutečně v jistém případě chtěl, kdežto zvíře po dobru poznaném nemůže nebažiti. Tak jako rozum není vázán ústrojem, není vůle závislá na ústroji, kdežto smyslná snaživost má

*) S. Th. Aqu. S Th. 1. 80. 2. Appetitus intellectivus etsi feratur in res, quae sunt extra animan singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit . . ., quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per intellectivum appetitum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes et alia huiusmodi. — Ibidem. 1. 2. 19. 3. Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectus est obiectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto. — Ibidem. 2. 2. 24. 1. Cum duplex sit appetitus, sensitivus scilicet et intellectivus, qui dicitur voluntas . . ., utriusque obiectum est bonum, sed diversimode: nam obiectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum, obiectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu.

své sídlo v ústroji. Z toho následuje, že vůle jest mohutnost snaživá, která sebe sama k činnosti určuje; určovati sebe samu jest specifickou a nezbytnou známkou vůle. Jenom bytost rozumová jest schopna takové mohutnosti, poznávajíc cíl cílem a prostředek prostředkem; a ona musí také ji míti, poněvadž vůle jest známkou z rozumu, známky soustavné, nutně vyplývající. Rozumu odpovídati musí vůle; tato jest nezbytným požadavkem onoho*).

Klademe-li pro chtění takovou mohutnost, rozumíme stupnici, ve které tvorové Bohu, svému tvůrci, jsou více nebo méně podobni. Čím jest tvor Bohu bližší, tím jest mu podobnější, tím více mu přísluší ona vlastnost, kterou Bůh vše pohybuje, nejsa sám ničím pohybován. Tvorové nepoznávající pohybováni jsou k cíli, nemajíce v sobě, co by je pohybovalo, nýbrž toliko, čím by pohybováni byli; ve tvorech smyslných vyskytuje se něco v nich, co je pohybuje, totiž poznání dobra, ale pohyb sám není v jejich moci, jest určován; tvorové rozumní mají pohyb ve své moci, tak že k poznanému dobru mohou sebe sami pohybovati nebo nepohybovati**).

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 19. 1. Voluntas intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam, intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet eam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo, cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. — Ibidem 1. 59. 1. Cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata: et talis inclinatio in bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione, non quidem sic, quod cognoscant rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea, quae cognitione carent, neque in bonum particulare tantum sicut ea, in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum uviversale bonum; et haec inclinatio dicitur voluntas.

**) Michaele de M. odvolává se k sv. Tom. Akv. (Qq. Dd. De ver. 22. 4.) řka (Philos. per.-schol. II. Anthrop. 1. 6. 1.): Cum ad infinitam Dei gloriosi perfectionem pertineat, ut omnia moveat, inclinet et dirigat, cum ipse a nullo motus, inclinatus et directus sit, quanto aliqua natura Deo propinquior est, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata

Kdežto smyslná snaživost se dělí na dva druhy, věcně mezi sebou rozdílné, jest vůle jenom jedna, specificky táž, buď že se jeví žádostivou anebo roznícenou, poněvadž směřuje k dobru, obecně pojatému; táž vůle následuje téhož rozumu, buď že jsouc žádostivou baží po dobru a od zla se odvrací, buď že jsouc roznícenou odklizuje překážky, které brání bažiti po dobru a odvrátiti se od zla*).

Jak se prokazuje vůle skutečnou?

Chceme-li vyzkoumati, zdali, pokud a kterak podrobena jest vůle, když ve skutečnost přechází, nutnosti a pokud nepodléhá, musíme vyšetřiti pojmy nutného, dobrovolného a determinovaného čili určeného, musíme rozeznávati druhy nutnosti a jednotlivé doby, ve kterých vůle sebe sama určuje k činnosti.

Někdy se zove nutným, co se vždycky uskutečňuje, nemožným, co se nikdy neuskutečňuje, možným, podmíněným, co se někdy uskutečňuje, někdy neuskutečňuje. Než něco není proto nutno, že se vždycky uskutečňuje, nemožno proto, že se nikdy neuskutečňuje; ale poněvadž jest něco nutno, proto se vždycky uskutečňuje, poněvadž jest něco nemožno, proto se nikdy neuskutečňuje. Někdy se zove nutno, čemu nemůže býti bráněno; podmíněno nebo možno, čemu může býti bráněno. Než není něco nutno proto, že mu nemůže býti bráněno; ale proto nemůže něčemu býti bráněno, poněvadž jest nutno.

---

est seipsam inclinare, cum expressiorem divinae bonitatis similitudinem gerat. Iam vero natura insensibilis, quae a Deo maxime remota est, ita inclinatur in finem, ut in ipsa sit inclinationis principium, non autem aliquid ipsam inclinans. Natura sensitiva, quae praestantior est Deoque propinquior, in se habet aliquod inclinans, nempe appetibile apprehensum; verum eius inclinatio non est in potestate animalis, quod inclinatur, sed ipsi aliunde determinatur; ideoque animal ad cognitionem delectabilis non potest illud non concupiscere, cum non habeat dominium suae inclinationis. Demum natura rationalis, quae ad divinam perfectionem maxime accedit, non solum in se complectitur inclinationem in aliquid et movens inclinationem ab alio determinatam, sed ulterius habet in sua potestate ipsam inclinationem, ut ipsi non sit necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, cum possit inclinari vel non inclinari, ideoque ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio et sic recedit a natura mobilis et accedit ad naturam moventis et agentis. Quoniam vero determinare sibi inclinationem in finem competere nequeat nisi cognoscentibus finem et habitudinem mediorum ad finem, quod unius rationis proprium est, patet appetitum non determinatum necessario ex aliquo alio sequi apprehensionem rationis, et consequenter appetitum rationalem esse aliam potentiam ab appetitu sensitivo.

*) T. Th. Aqu. S. Th. 1. 82. 5. c. Voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis et alia concupiscibilis, sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus.

Jinak tedy zní výměr. Nutno jest, co jest svou přirozeností determinováno, určeno k tomu, aby bylo uskutečněno; nemožno, co jest samo sebou determinováno k tomu, aby nebylo uskutečněno; možno, co není samo sebou determinováno ani k tomu, aby bylo uskutečněno, ani k tomu, aby nebylo uskutečněno, při čemž nezáleží na tom, zdali obě části rozluky jsou stejně anebo nestejně důvodny. Nutné jest přirozené, jelikož jest vyžadováno přirozeností podmětu a proto se uskutečňuje souhlasíc se základním směrem.

Proto jest nucené čili násilné protivou nutného. Nucené se uskutečňuje za působení zevnější síly odporujíc přirozenému směru podmětu.

Nutné a nucené jsou v rozsahu toho, co jest k jednomu posledníku determinováno, určeno.

Dobrovolné ve smyslu užším, pokud se liší od svobodného, jest, co se nutně uskutečňuje vůlí za řízení rozumu. Čin takto dobrovolný vylučuje jak nucenost a nevědomí, tak svobodu, jelikož svoboda odporuje determinaci vůle ku chtění jedné věci.

Determinismus znamená, že každý výsledek jest determinován, určen svými předchůdci. Kdyby mezi výsledkem a podmínkou čili podmínkami jeho uskutečnění nebyl poměr stálý, nutný, kterak by věda byla možnou? Zákony, o kterých jedná věda, znamenají, že mezi výsledkem a jeho podmínkami předchozími jest poměr neměnitelný. Badání vědecké spočívá na přesvědčení, že takové zákony jsou, že jedenkráte odkryty, nebudou se měniti a nedovolí očekávati výsledek jiný, než právě takový.

Rozeznáváme determinismus naprostý a všeobecný od vztažného, mírného. Naprostý determinismus záleží v tom, že každý výsledek bez výjimky má příčinou svého objevení přiměřenou, t. j. nutnou a dostatečnou jisté předchozí podmínky, jež možno pozorovati, hmotné, t. j. mechanické, fysické, chemické, tak že nedostaví-li se tyto podmínky buď žádné nebo některé, výsledek se neuskuteční, pakli však se dostaví všecky, výsledek se uskuteční. Tomuto naprostému determinismu přivlastňují materialisté platnost všeobecnou, netoliko při zjevech tělesných v říši nerostů a v říši rostlin, ale také při psychických činech zvířat, jakož i při činech rozumu a vůle lidské, jelikož prý všecky zjevy tvorů viditelných ničím nejsou, leč transformacemi zákonů mechanických, fysických, chemických.

Než nelze materialistům přisvědčiti. Determinismus naprostý má platnost toliko v říši nerostů a v říši rostlin, ač v obou ne stejným způsobem a stejnou měrou, jak

souditi nutno z jejich rozdílu specifického. O živočiších, ke kterým náležejí zvířata a lidé, platí toliko determinismus vztažný. U nich jsou mnohé podmínky nutnou příčinou zjevů živočišných, poněvadž mají těla hmotná, ale nejsou příčinou dostatečnou, jelikož na působení hmotné odpovídá duše činem psychickým. Nemá-li determinismus naprostý platnost u zvířat, pokud jsou zvířaty, má ji tím méně u lidí, netoliko proto, že rozumem myslí a vůli chtějí, ale také hlavně proto, že mají vůli svobodnou. Člověku tedy přivlastniti sluší determinismus toliko vztažný.

Naskytuje-li se vůli rozumem nějaké dobro, působí vůle nutně. Zdaž nemáme nutně soucitu k těm, kteří nám něco dobrého učinili, antipathii proti těm, kteří nám něco zlého učinili? Upřímnost, nesobeckost přitahují, sobectví, lež, zrada odpuzují. Takové náklonnosti se probouzejí samoděk, před úvahou. Než jisté předměty tak se představují vůli, že i po úvaze nemůžeš jich odmítnouti. Každý z nás si tvoří neurčitě ideál, který v sobě drží všelikou blaženost žádoucí; máš sice v moci naň mysliti a nemysliti, ale jest ti nemožno naň mysliti, abys po něm nedychtil. Ano dobra, jež pokládáme za neodlučitelná od úplné blaženosti, jsoucnost, život, intelligenci, chceme plnou nutností. Ovšem výkon vůle není při tom nutný.

Čin svobodný jest čin vůle ne nutný. Čin dobrovolný vylučuje nucenost, mnohem více čin svobodný. Nutný čin dobrovolný jest determinován, čin svobodný není determinován. Čin svobodný jest takový, že jsou-li dány všecky podmínky k jeho utvoření nutné, závisí na vůli jej chtíti anebo nechtíti. Než chtění následuje po soudu, jelikož nechceme, leč co jsme poznali dobrým; co jest dobrým poznáno, nutně působí na vůli, tak že v ní probouzí náklonnost. Proto není vůle svobodná, není-li soud svobodným. A poněvadž jest svobodné totéž, co nedeterminované, jest svoboda vůle podmíněna nedeterminací soudu. Proto se zove svoboda psychologická liberum arbitrium, svobodné souzení.

Než kterak si máme mysliti svobodné souzení?

Soud vypovídá, že výrok přísluší nebo nepřísluší podmětu. Toto vypovídání, buď přímo zřejmé nebo nepřímo zřejmé, vyžaduje v řádu abstraktném nutně, abychom přisvědčili. Než čin vůle je konkrétný. Týž čin konkrétný může býti v téže době ve spojení s různými zásadami abstraktnými. Praktický rozum, který odvrací zásady rozumu theoretického k výkonu životnímu, plní dvojí úlohu: vypovídá abstrakně pravidla životní—ratio practica universalis—a obrací je ku zvláštním případům—ratio practica par-

ticularis. Toto obracení jest svobodné, může býti kladné anebo záporné, ovšem vždy s jiného hlediště.

Nutnost se dělí na vnitřní a zevnější. Vnitřní čili naprostá čili přirozená spočívá v prvoti údobné anebo látkové, která bytosti jest vetkvělá; ku př. vnitřní nutností jest kruh kulatý, anebo co jest fysicky složeno, jest porušitelno. Zevnější nutnost má svou prvoť mimo věc nucenou a jest buď nutnost podmíněná čili cílová anebo nutnost nucenosti. Nutnost podmíněná záleží v tom, že nemůže býti cíle dosaženo bez prostředku, ku př. aby kdo hlad zapudil, musí jísti; nutnost nucenosti záleží v tom, že příčina účinlivá věci někam směřující brání tam směřovati, ku př. někdo chce vyjíti ze světnice a jiný před ním zavře.

Nutnosti nucenosti musí býti vůle prosta, poněvadž nucenu býti k něčemu, oč se nesnažím, a snažiti se jsou pojmy, jež mezi sebou se vylučují. Kdo chce vyjíti ze světnice a musí tam zůstati, nemůže zároveň v téže době chtíti tam zůstati*).

Avšak nutnosti podmíněné jest vůle podrobena. Neboť baží-li vůle po cíli určitém skutečně, musí nezbytně také prostředek chtíti. Je-li prostředků více, není ovšem nutno ten neb onen chtíti, musí však přece býti nějaký prostředek předmětem vůle; pakli prostředek jenom jeden, musí býti tento nezbytně předmětem vůle**).

Zbývá nám ještě nutnost vnitřní: Zdaž jest jí podrobena vůle, jde-li o obecné snažení po dobru?

a) Každá mohutnost podléhá přirozenému pudu, kterým jest nutně vedena k činnosti; podobně i vůle k tomu přirozenou nutností se nese, aby činnost sobě vlastní prokazovala. Této nutnosti vnitřní podléhá vůle, pokud jest mohutností vůbec. Činnost však prokazovati může jediné na předmětu sobě příslušném; tímto předmětem jest dobro, a sice dobro rozumem poznané; avšak dobro rozumem poznané jest obecné. Pročež vůle směřuje nutností vnitřní k dobru obecnému, jež jako dobro poznáno jest rozumem. A tento směr obecný, nutný, základem jest každé činnosti jednotlivé. *b*) Chce-li člověk určitou věc *A*, shledává zkoumaje svůj vztah vnitřní, že dříve již něco jiného *B* chtěl, co slouží za cíl, jehož tou věcí *A* lze dosíci. Zkoumá-li chtění tohoto cíle B, shledává opět, že dříve již něco jiného *C* chtěl, co slouží za cíl, jehož tou věcí *B*, která byla dříve cílem, lze dosíci. A tak dále. Avšak má-li ně-

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 82. 1. Necessitas coactionis omnino repugnat voluntati.

**) Ibidem. Necessitas finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo.

jaké chtění bytí skutečno, nemůže býti řada cílů nekonečnou, musí býti kladen poslední cíl, jehož má býti dosaženo jemu k vůli. Tímto cílem posledním jest, jak patrno a zřejmo, souhrn všeho dobrého, konečná dokonalost, ve které bytosti pranic neschází, úplná blaženost. Bažení po blaženosti děje se přirozenou nutností, jakmile člověk počíná něco určitého chtíti. c) Konečně přirozenou či vnitřní nutností obrácena jest vůle, pokud jde o snažení obecné, k tomu, co celému podmětu chtícímu přísluší; neboť není vůle sama pro sebe a k vůli sobě činna, nýbrž k vůli celé bytosti, která vůli má, tak že nechce člověk přirozenou nutností ve předmětu vůle toliko, co vůli uspokojuje, nýbrž také co mohutnostem ostatním a celé jeho přirozenosti jest přiměřeno, tedy poznání pravdy, jsoucnost, život atd*).

Než tato přirozená nutnost není v těchto třech příčinách stejnou. V první příčině jest dobro obecné naprostou nutností předmětem vůle. V druhé baží po blaženosti člověk nutností nevyhnutelnou, jestliže něco určitého chce. V třetí směřuje k poznání pravdy, jsoucnosti a životu takovou nutností, že nikdy nemůže chtíti opak toho, ač může chtíti něco, s čím ten neb onen předmět jmenovaný se nesrovnává, pokládaje to klamně za dobré, a že je-li nějaká věc uznána nevyhnutelnou podmínkou k dosažení blaženosti, jest nevyhnutelným předmětem snažení, jako blaženost sama.

Pro zevnější nutnost podmíněnou a vnitřní nutnost má v oboru naznačeném o vůli platnost determinismus vztažný.

Co však řekneme o vůli, jde-li o určité dobro, po němž vůle baží, pokud jest určité, tedy ne více jako mohutnost vůbec, ale jako mohutnost právě taková, jakou jest, jako mohutnost druhově se lišící od ostatních? Zdali tu jest nutnosti podrobena?

Býti činným a zůstati nečinným liší se mezi sebou, jakož i bažiti po předmětu jednom a bažiti po druhém.

*) S. Th. Aqu. Th. 1. 2. qu. 10. a 1. Principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam qualibet potentia in suum obiectum et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa, quae conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea, quae pertinent ad potentim voluntatis, sed etiam ea, quae pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum obiectum votuntatis, sed etiam alia, quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri, quae convenit intellectui, et esse et vivere et huiusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis.

Vůli přísluší schopnost rozhodnouti se pro jednu ze dvou částí, jež se vyskytují v těchto dvou dvojicích; kteroužto schopnost ona sama ve skutečnost musí přivésti. Podmínkou nezbytnou, ale jenom podmínkou, ne příčinou účinlivou, jest rozumové poznání. Jest sice také poznání účinkem chtění; než kdežto není chtění bez předchozí podmínky, která záleží v poznání dobroty nějaké věci, jsou poznatky také mimovolné, přirozeně rozumem způsobené; ano v řadě činů poznání a činů chtění, jež vespolek se odnášejí k sobě, klásti musíme na počátek čin rozumu, jenž není od vůle rozkázán *). Představováním určitého dobra vábena jest sice vůle k činnosti, která jí, jako mohutnosti druhově určité a od jiných mohutností druhově se lišící, přináleží (ad exercitium actus), a ke směru této činnosti (ad specificationem actus), ale nucena není **); sebe sama určuje vůle k činnosti nebo nečinnosti, k bažení po tom nebo onom předmětu. V této příčině jest vůle svobodná; tato její svoboda se nazývá svoboda rozhodnutí (libertas arbitrii, liberum arbitrium).

Svoboda rozhodnutí znamená moc volební ***). Voliti

*) S. Th. Aqu' S. Th. 1. 82. 4. ad 3. Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est, quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis.

**) Idem S. Th, 1. 2. 10. 2. Voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex necesitate movetur; potest enim aliquis de quocunque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto consideranda est ratio, per quam obiectum movet potentiam . . . Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit . . .; si autem proponatur ei aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscunque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes. ad 1. Sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum, quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit. ad 3. Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa, quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere et huiusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult, qui vult finem. —

***) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 83. 3. Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere

znamená mezi dvěma nebo více věcmi chtíti jednu, kterou by člověk také mohl nechtíti, anebo nechtíti jednu anebo více věcí, kterou anebo ze kterých jednu by mohl také chtíti. Tato svoboda vylučuje nutnost nucenosti a nutnost přirozenou či vnitřní *) a pokud vylučuje nutnost přirozenou, nazývá se svobodou lhostejnosti (libertas indifferentiae); lhostejnost vůle k jednotlivým dobrům jest činná, jelikož vůle sama sebe určuje k bažení po jednotlivém dobru, od rozumu poznaném, kdežto lhostejnost smyslné snaživosti k jednotlivým dobrům jest trpná, jelikož smyslná snaživost poznáním dobra jednotlivého jest určována k bažení po něm. Svoboda rozhodnutí čili přirozenosti se rozeznává od svobody milosti, která pro nadpřirozený život pozemský platí a záleží v nevinnosti a spravedlnosti, od Boha milostivě udělené, a od svobody slávy, která pro nadpřirozený život nebeský platí a záleží v požívání největší blaženosti, již Bůh člověku může uděliti z pouhé milosti a lásky. O druhé a třetí svobodě mluviti nepřipadá na psychologii.

Svoboda rozhodnutí se dělí podle trojího způsobu, kterým se může prokazovati, na tři druhy**). Jest 1. svoboda výkonu, libertas exercitii, poněvadž může vůle buď vykonati čin snaživosti anebo nevykonati, čili svoboda protikladu, libertas contradictionis, poněvadž chtíti a nechtíti mají se k sobě poměrem protikladu. 2. Svoboda rozdruženosti, libertas specificationis, kterou člověk ze dvou předmětů, jež samy o sobě jsou lhostejny, jeden nebo

---

alio recusato, quod est eligere. Ibid. a. 4. Liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva.

*) Id Contr. Gent. 1. 58. Dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius potestate est velle et non velle, excludit et determinationem virtutis ad unum (libertas a necessitate naturali) et violentiam causae agentis (libertas a coactione).

**) S. Th. Aqu. Qq. Dd. De ver. 22. 6. Cum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur; scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud et eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuislibet obiecti (etiam ultimi finis). Secundum vero horum est respectu quorundam obiectorum, sciliet eorum, quae sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quemlibet statum naturae. Tertium vero non est rospectu omnium obiectorum, sed quorundam eorum, scilicet quae sunt ad finem, nec respectu cuislibet status naturae, sed illius tantum. in quo natura deficere potest. Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem . . . Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

druhý volí, kterážto volba od předmětu nabývá rázu druhového, ku př. čtení a psaní. 3. Svoboda protivnosti, libertas contrarietatis, kterou člověk volí buď čin mravný, k patřičnému a povinnému cíli vedoucí anebo nemravný, od cíle toho odvádějící, ku př. pravdu říci a lháti. Svoboda protivnosti není naprostým požadavkem svobody, ale toliko případným, jelikož jest dána pouze pro život pozemský, aby člověk, moha voliti mezi dobrým a zlým, se připravil k životu záhrobnímu, ve kterém přestane svoboda protivnosti a zbude svoboda protikladu a rozdruženosti *). Užívá-li kdo svobody protivnosti k jednání zlému, prokazuje se spíše otrokem než svobodným.

Svoboda rozhodnutí jest mohutnost, jež od vůle věčně se neliší. Neboť vůle a svoboda rozhodnutí mají se k sobě, jako um a rozum; avšak um a rozum mezi sebou věcně se neliší. Proto poněvadž mohutnosti snaživé posuzovati dlužno podle mohutností poznávacích, ke kterým se nutně odnášejí, nemůže býti věcného rozdílu ani mezi vůlí a svobodou rozhodnutí**). Rozdíl jest vztažně pomyslný, virtuálný.

---

*) S. Th. Aqu. Contr. Gent. 4. 92. Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata; potest tamen deflecti per voluntatem ab eo, in quo vera beatitudo consistit: quod est voluntatem esse perversam. Et hoc quidem contingit, quia id, in quo vera beatitudo consistit, non aprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinate deflectitur sicut in finem . . . Sed illi, qui iam beati sunt, apprehendunt id, in quo vera beatitudo est, sub ratione beatitudinis et ultimi finis; alias in hoc non quiesceret appetitus. Quicunque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo, in quo est vera beatitudo.

**) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 83. 4. Potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis . . . Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium . . . Et hoc patet ex habitudine et obiectorum et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per se ipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicuius rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde proprie est eorum, quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimus, ita in appetitivis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, quae propter finem appetuntur. Unde manifestum est, quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam . . . Ostensum est autem . . . quod eiusdem potentiae est intelligere et ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quiescere et moveri: unde etiam eiusdem potentiae est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed una.

Dokonalá volba vyžaduje dva činy: čin rozumu a čin vůle. Neboť musí dříve rozum usouditi, čemu by se dáti měla přednost; načež vůle přijímá, co rozum posledním soudem praktickým uznává. Tento soud jest svobodný, vůlí svobodnou rozkázaný. Aby svobodná vůle poslední soud praktický rozkázala, má k tomu potřebí opět soudu praktického předchozího; tento jest podmíněn opět soudem praktickým atd. Zdá se býti tato řada nekonečna; ale pak jest poslední soud praktický nemožný. Pročež říci nám jest, že poslednímu soudu praktickému předchází jako dostatečný důvod soud theoretický, jediným rozumem učiněný. Soudem theoretickým, jenž jest pouze podmínkou činnosti vůle, ne příčinou určující, probudí se vůle pouze k činnosti snaživé; načež následuje její činnost svobodně rozhodující, která působí při posledním soudu praktickém, aby končila, přijímajíc to, co rozum posledním soudem praktickým uznává. Tak jest odstraněna nekonečná řada soudů praktických, a svoboda volby uhájena.

Tak daleka jest vůle toho, aby byla rozumem určována, determinována, že ona sama všecky ostatní mohutnosti kromě vegetativné k činnosti (actus imperati, činy rozkázané) určuje, determinuje, ač mohou přejíti a také přecházejí přirozeností svou vlastní v činnost (actus eliciti, činy probuzené). Neboť kde mohutnosti jsou ve spojení vzájemném, pohybuje ta, která jde za cílem obecným, ostatními, jež jdou za zvláštními cíli, v obecném cíli obsaženými. Než vůle má za cíl, co jest přiměřeno celé přirozenosti lidské, kdežto všecky ostatní jednotlivé mohutnosti mají každá svůj zvláštní obor, jenž se vztahuje také k jisté jednotlivé stránce přirozenosti lidské. Jestliže tedy vůle určuje ostatní mohutnosti k činnosti, jak toho vyžaduje povolání její*) a jak víme ze zkušenosti, že tomu tak jest, nemůže býti ona sama určována jimi k činnosti, ale ona sama sebe určovati musí k činnosti a v tomto určování sebe záleží její specifická známka. Tu teprv na světlo vychází rozdíl mezi smyslnou snaživostí

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 82. 4. Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis... et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires . . . Cuius ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quae respicit finem universalem, movet potentias, quae respiciunt fines particulares . . . Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi. Quaelibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris et intellectus ad cognitionem veri. Et ideo vo-

a vůlí, rozdíl který musí býti, poněvadž jest rozdíl mezi smyslnou mohutností poznávací a rozumem; u smyslné snaživosti se vyskytuje lhostejnost trpná, u vůle činná.

Vůle činnost svobodnou sobě specificky příslušnou rozvinujíc chce nejprve určité dobro prostě jako dobro určité; pak vedena jsouc úmyslem směřuje k němu jako k cíli; na to přivoluje k prostředku, jenž k cíli vede a buď, je-li prostředek jediný, jej přijímá, buď, je-li jich více, po úvaze rozumové volí z nich jeden, ovšem svobodně, poněvadž volba nesvobodná není volbou; potom užívá prostředku, určujíc jiné mohutnosti k činnostem, kterých jest potřebí; načež dosahuje cíle a v něm odpočívá, majíc požitek.

Že Bůh jsa stvořitelem, zachovávatelem a ředitelem člověka, účastenství má při výkonech vůle, a sice takové, jež neruší svobody, která jí přísluší a které jsme si úplně vědomi, o tom nelze pochybovati. Bůh zajisté nemůže rušiti svobody, kterou vůli lidské udělil. Aniž lze zapříti, že vůle jednoho člověka působí na vůli druhého radou a rozkazem, slibem a hrozbou, poučováním a přemlouváním, odměnou a trestem. To se děje prostřednictvím rozumu, který následkem těch vlivů představuje dobro méně nebo více vábivým, a to jasností menší nebo větší; avšak vůle, jak jsme si toho dobře vědomi, nikterak není nucena, tak že i při těch vlivech zůstává vůle svobodnou. Konečně ani vlivy fysické, působíce na člověka, nemohou jej zbaviti vůle svobodné, jak napsal Horác: Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.

Tedy charakteristickou známkou vůle jest svobodné určování sebe a volba; hlavní ovšem a základní známkou jest svobodné určování sebe, jež nemusí vždy spojeno býti s volbou, následnou známkou jest volba, jež nutně předpokládá svobodu, svobodné určování sebe. Svoboda znamená doslovně, že člověk jest svým, an sám sebe určuje; volba, že má na vůli to neb ono přijati.

Svobodná vůle lidská dokázána.

Mnozí zamítají vůli lidskou sebe určující, myslíce, že vůle lidská jest určována buď od Boha aneb od rozumu

---

luntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur.

téhož člověka, jemuž vůle náleží, aneb od hmoty. Je tedy determinismus theologický, psychologický, materialistický.

Determinismus theologický se vyskytuje 1. u Manicheů, kteří učili, že člověk jest určován k dobrému od svrchované mocnosti dobré a k zlému od svrchované mocnosti zlé; 2. u kacířů od víry katolické odpadlých, jako u nepravých reformátorů 16. století, z nichž Luther praví (de servo arbitrio c. 150.): Deus in nobis operatur bona et mala, nosque mera necessitate passiva subjicimur Deo operanti, a Melanchthon ve svém kommentáru o listu k Řím. z r. 1525: a Deo fiunt omnia tam bona quam mala — et non solum permittit Deus creaturis, ut operentur, sed ipse omnia proprie agit; ut sicut fatentur proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur opera Dei propria esse, sive quae media vocantur, ut comedere, sive quae mala sunt, ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit eius proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio; 3. ve fatalismu Mohamedánů, pohanů, Stoiků, jenž podrobuje člověka vládě osudu od Seneky takto vyměřeného Nat. Quaest. l. 3. c. 36.: Necessitas omnium rerum actionumque, quam nulla vis rumpit; 4. v pantheismu, jenž lidskou činnost stotožňuje s božskou, skrze kterou božství se vyvinuje nutně ve člověku, tak že, jak praví pantheista Spinoza, voluntas non potest vocari libera, sed necessaria. Ethic. p. 1. prop. 32. Všecky tyto směry determinismu theologického zdravému rozumu odporují.

Determinismus psychologický hlásá Leibnitz, Theodicea n. 45.: Nunquam voluntas ad agendum perducitur nisi repraesentatione boni repraesentationibus contrariis praevalente. Kant píše (Kritik der reinen Vernunft 5. Aufl.) p. 577: Alle Handlungen des Menschen sind in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, (na jiném místě: wenn es uns möglich wäre in eines Menschen Denkungsart so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde,) so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingunden als nothwendig erkennen könnten. Herbart se domnívá, že představa když z vědomí vymizela, pod práh jeho klesnuvši a citem se stala, opět se snaží vystoupiti nad práh a dostati se do vědomí, že dosáhne-li tato snaha vyššího stupně, cit se mění v žádost, která prý

druží-li se k ní naděje, že vybředne nad práh vědomí, přechází ve vůli; dále myslí, že klamně sebe pokládáme svobodnými, jako bychom stáli jednajíce mezi rozumem a žádostí, jako bychom se rozhodnouti mohli mezi rozumem a žádostí, že svobodná vůle spíše záleží na společném působení rozumu a žádosti. Drbal Herbartovec píše (Empirische Psychologie) p. 275: Begehren ist das Bewusstwerden des Anstrebens einer Vorstellung oder Vorstellungsmasse gegen ihre widerstrebenden Gegensätze; p. 304: das Wollen ist das bewusste, mit der Voraussetzung der Erreichung des Begehrten verbundene Begehren; p. 302: es ist ein dauerndes, von mehreren anderen Vorstellungen unterstütztes Begehren und setzt die Erreichbarkeit des Begehrten unbedingt voraus. Podobně Herbartovec Zimmermann Philos. Propaedeutik Psychol. p. 89, 90, 91, Schopenhauer (Grundprobleme der Ethik II. Über das Fundament der Ethik p. 177): Der Mensch hat seinen unveränderlichen Character, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer ist. — Seine sämmtlichen Handlungen, ihrer äusseren Beschaffenheit nach durch die Motive bestimmt, können nie anders, als diesem unveränderlichen Character gemäss ausfallen: wie Einer ist, so muss er handeln. Daher ist dem gegebenen Individuum in jedem gegebenen einzelnen Falle schlechterdings nur eine Handlung möglich. (Determinismus psychologický z nepravdy jest usvědčován klamným pochopením zkušenosti, nepravdivými názory o psychologii zvláště a filosofii vůbec a determinismem buď pantheistickým anebo materialistickým, ke kterému vede a jenž jest jeho nutným důsledkem. Je-li vůle určována rozumem, nemůže působiti na rozum; pak není žádné poznání svobodné, všeliké poznání naše podléhá nutnosti buď od Boha anebo přírody vycházející.)

Determinismus materialistický hlásají hmotaři, ku př. Büchner (Kraft und Stoff): Was der Mensch will, beruht auf eben solchen Naturnothwendigkeiten, wie der ganze Bau der Welt. Ein freier Wille . . . besteht nicht. Vogt (Bilder aus dem Thierleben p. 419): Der freie Wille existiert nicht. Der Organismus kann sich nicht selbst beherrschen; ihn beherrscht das Gesetz seiner eigenen Zusammensetzung. Moleschott: Die Handlungen sind eine Nothwendigkeit, bedingt durch den Umsatz des Stoffes. Podobně v. Hartmann (Philosophie des Unbewussten 6. Aufl. 232). Podle nich jest jenom hmota, zákony fysickými řízená; není principu životního, není duše, bytosti nehmotné, není duše, která by měla povahu duchovou;

není tedy ani vůle, kterou může a musí míti duše povahy duchové. My jsme však dokázali, že jest duše, že člověk má duši povahy duchové, a že povaha duše duchová vyžaduje nutně vůli, a to svobodnou. Věru hrobem rozumu jest hmotařství.

Abychom svobody vůle lidské proti deterministům uhájili, která pro člověka má důležitost velikou, a jí porozuměli ještě důkladněji, podati chceme důkazy, a sice:

Ze jsoucnosti pojmu svobody.

Všichni lidé mají pojem svobody své vůle, aniž říci může, kdo svobodu vůle lidské zamítá, že postrádá toho pojmu. Avšak poznání naše závisí svou povahou a přirozeností na předmětu, z něhož bychom je nabyli, jelikož ku poznání lidskému nezbytně jest potřebí dvou příčin účinkujících, podmětu poznávajícího a předmětu poznaného. Odkud tedy mají všichni lidé pojem svobody své vůle? Ze zkušenosti zevnější jej čerpati nemůžeme, jelikož nám poskytuje se jí známost věcí a zjevů, jimiž vládne nutný zákon přírodní. Tedy zkušenost vnitřní, t. j. sebevědomí pramenem jest, ze kterého čerpáme onen pojem. Pročež musí svoboda vůle jako předmět našeho poznání býti v nás; neboť kdyby vůle naše nebyla skutečně svobodná, nemohla by ani zkušenost vnitřní pramenem býti pojmu svobody vůle, jako není zkušenost zevnější.

Z rozumnosti lidské.

Člověk jest rozumem svým schopen rozeznávati mezi rozličnými dobry, uvažovati, zdali jednomu dobru přednost dáti sluší před druhým či opak, jaký prospěch či neprospěch přinášejí rozličná dobra, v jakém poměru jsou k naší blaženosti. S tou schopností jest nezbytně spojena schopnost voliti mezi jednotlivými dobry; neboť kdyby nebyla, byl by člověk v každém případě jednotlivém určován k bažení po určitém dobru; pak by ono rozeznávání mezi rozličnými dobry bylo bezúčelné; nemohlo by se ani vysvětliti, proč rozum k onomu rozeznávání jest schopen.

Ve příčině vůbec praktické, zvláště ethické připadá na rozum předkládati vůli pravidlo, podle kterého by se řídila, činnosti se oddávajíc aneb ji pomíjejíc. Kdežto zvíře vedeno jest instinktem, má člověk veden býti rozumem. Čehož nutným výsledkem jest vůle svobodná. Neboť kdyby vůle podléhala nutnosti, není potřebí, aby vedena byla rozumem,

poněvadž by rozum byl úplně zbytečným a pouhý instinkt by člověku dostačil, jenž vládne snaživostí podle zákona nutnosti. A přece jest rozum podstatnou, specifickou známkou člověka. Pročež nutně a nezbytně vyplývá svoboda vůle lidské z rozumu pravidla jednání vůli překládajícího.

Ze sebevědomí a sice *a*) o svobodné vůli samé.

Kdykoli nějaký čin na nás jako na lidi připadající konáme, víme o sobě, že my sebe sami určujeme, že vykonání činu závisí na našem rozhodnutí, že cokoli pohnutek nám se naskytuje, abychom se odhodlali k činu, nedošlo by k činu, kdybychom sami jej neuskutečnili svým rozhodnutím vlastním. Jak bychom toho býti mohli vědomi, kdyby vůle naše skutečně nebyla svobodna?

Kdykoli nějaký čin na nás jako na lidi připadající konáme, víme o sobě, že jej máme úplně ve své moci, že bychom tento čin mohli opomenouti anebo jiný místo něho vykonati, že nás moc žádná k tomu činu nemůže přinutiti, kdybychom sami na něm se neustanovili. Toto sebevědomí možno by nebylo, kdyby vůle naše skutečně nebyla svobodna.

Kdykoli k činu nemravnému se rozhodujeme, dobře víme o pohnutkách, jež nás od činu mají odvrátiti, a pokládáme je za silnější než pohnutky, jež nás k zlému pobádají; a přece ten čin podnikáme. Podobně kdykoli k činu mravnému se rozhodujeme, dobře víme o pohnutkách, jež nás od činu odvracejí a mocněji na nás dorážejí než pohnutky k dobrému; a přece ten čin podnikáme. Tím sebevědomí naše dokazuje, že úplně na rozhodnutí vůle naší záleží v prvním případě čin nemravný, v druhém čin mravný podniknouti, že vůle naše svobodně jedná.

Slyšme příklad ze života.

Mladík obdržel od rodičů něco peněz ku své zábavě. Hodlá v nejbližší prázdné době vykonati se svými přáteli cestu zábavnou. Je také cíl cesty ustanoven, jakož i den. Mezi tím však setká se s nemocným dělníkem, jenž nemá chleba. I má útrpnost s ubohým a myslí si, že kdyby jemu přispěl, učinil by dobrý a krásný skutek. Než s přáteli se již umluvil; cesta se mu líbí; jiní mají více prostředků, aby ubohému pomohli, tak že on sám nemusí sebe zbaviti těch málo peněz, jež má. Jest na váhách, uvažuje, proč on sám má pomoci a proč pomoci nemusí; oba předměty úvahy mají něco dobrého pro sebe; žádný není mu nevyhnutelně ukládán. Posléze útrpnost k nemocnému chuďasu vítězí. Rozhodnutí jest učiněno: pomohu nebohému, nebudu přátely provázeti na výletu.

Toto rozhodnutí jest činem svobodným. Mladík jest si toho vědom, že vybízejí-li jej pohutky, aby pomohl nemocnému dělníku, nedeterminují ho k tomu. Determinace tedy není způsobena objektivnými pohnutkami, jež ho vybízejí, jako příčinou účinlivou hlavní, ale stala se jím samým: on sam sebe determinuje.

Často jsme v postavení tohoto mladíka. Vůle chce dobré, rozumem představované. Než v mnohých případech znamená rozum pohnutky ku činění a pohnutky k opomenutí činu; vůle jest k nějakému činu zároveň přikloněna a zároveň od něho odvrácena. Sebevědomí nám praví, že vůle, formálně uvažována, pokud na ni působí pohnutky, trvá nerozhodnuta, nedeterminována.

Ze sebevědomí a sice *b*) o dějích, jež svobodné rozhodnutí vůle buď předcházejí anebo provázejí.

Dříve než jednáme, uvažujeme. Byť i sebe mocněji pohnutky dorážely na vůli, od skutečného jednání můžeme se držeti a úvahy užiti. Taková úvaha byla by nemožná, kdyby vůle své činy ve své neměla moci, kdyby nevolila. Neboť kdyby vůle k činu byla určována silnějšími pohnutkami, musila by jim podlehnouti, jakmile na ni dorazí, musila by čin podniknouti, nemohla by jej odložiti, nemohla by úvaze popřáti místa.

Když jsme čin vykonali, cítíme někdy spokojenost, někdy nespokojenost, t. j. litujeme činu, vytýkáme si vinu a přejeme si, abychom nebyli spáchali, co jsme učinili. Kdyby nebyl býval čin, jehož litujeme, v moci naší, kdybychom byli k němu nutně určeni, nebyla by lítost možná; neboť litovati nemůžeme toho, co nebylo v moci svobodné vůle.

Činíme pro budoucnost úmysly, že čin vykonáme aneb opomeneme, a je, byť ne vždycky, přece často provádíme. To jest možno jenom tehdy, jsou-li naše činy v moci svobodné vůle. Nemohli bychom si něco umíniti a úmysly vykonati, kdybychom vždy a v každém případě jednotlivém byli nutně určováni k činu mocnějšími pohnutkami.

Z výsledků, jež nutně předpokládají svobodu vůle lidské za svůj důvod.

U všech národů všech časů vyskytují se pojmy zákona, práva a povinnosti. O nich netoliko vědí národové, ale také podle nich se řídí. Zákon, jenž ve formě rozkazu se ukládá člověku, jemu práva uděluje a povinností právům

odpovídající předpisuje, jest možný jen tehdy, je-li člověk s to, aby jej vyplnil. Avšak vyplniti jej může jen tehdy, má-li vůle čin ve své moci; neboť jenom co má vůle ve své moci, může uspořádati podle zákona. Zvířeti jsou také dány zákony, ale jenom nutné, nikoli právní; zvíře však o nich ničeho neví a podle nich žije nutně. Ale člověk ví o zákonech, činí rozdíl mezi zákony fysickými, nutnými a právními, svobodu předpokládajícími; oněm podléhá nutně, těchto jest bedliv anebo není podle své vůle. Rozdíl tedy mezi oněmi a těmito skutečný předpokládá nezbytně rozdíl mezi nutností a svobodnou vůlí taktéž skutečný. Ba i zákony právní dává si člověk podle své vůle svobodné.

U všech národů všech časů vyskytují se theoreticky a prakticky pojmy mravního dobra a mravního zla, mezi nimiž činí lidé rozdíl podstatný a specifický, byť i se neshodovali ve všem, co jest mravno a co nemravno. Než mravnost a nemravnost předpokládá svobodnou vůli, tak že kde této není, jako u zvířat, jež podléhají ve všem nutnosti, není také ani mravnosti ani nemravnosti. Člověk, jedná-li jako člověk, jedná buď mravně nebo nemravně; zvíře však nejedná ani mravně ani nemravně; tento rozdíl spočívá na rozdílu principu, z něhož vychází jednání lidské a jednání zvířecí; princip onoho jest svobodná vůle, princip tohoto smyslná snaživost nutnosti podléhající.

U vědomí a v životě všech národů všech časů vyskytují se pojmy příčetnosti, zásluhy a viny, odměny a trestu. Tyto pojmy, podle kterých lidé žijí, předpokládají svobodu vůle lidské za svůj princip, bez něhož je vysvětliti nelze. Zvířata nejsou příčetná, nenabývají ani zásluhy ani viny, nedocházejí ani odměny se zásluhou spojené ani trestu s vinou spojeného, poněvadž jejich snaživost není svobodná.

Taktéž rozkaz otcovský a poslušnost synovská vyskytují se pouze u lidí a předpokládají nutně vůli svobodnou, kdežto u zvířat svobodné snaživosti nemajících buď ani není rozkazu a poslušnosti anebo jest rozkaz otrocký a poslušnost otrocká. Taktéž slib a smlouva vyskytují se pouze u lidí a nejsou možny bez svobodné vůle.

Z následků zapírání svobodné vůle.

Odpůrcové svobodné vůle vycházejíce z nepravdivého hlediska filosofického a špatně zkušenost pochopujíce a posuzujíce o jednání právě lidském podávají špatný názor, který se neshoduje s obecnými názory lidstva; ničí svo-

bodu lidskou vůbec a podkopávají mravnost, základ společnosti lidské; theoreticky čili výzkumně zamítají svobodnou vůli, ale prakticky čili výkonně podle svobodné vůle se spravují. Determinismus theologický nás vede k pantheismu, fysický k materialismu; psychologický má za následek, že není žádného poznání svobodného, že všeliké poznání spočívá na nutnosti, kterou nám ukládá buď Bůh anebo příroda, což vede buď k pantheismu anebo k materialismu.

Z nepravdy námitek.

1. Deterministé namítají: Indeterminismus, t. j. názor o vůli lidské sebe určující, jednání vůle lidské zůstavuje náhodě, nechává je bez důvodu, pokládá je za příčinu sebe samého, causam sui.

Avšak míní-li se náhodou okolnost, ve které se člověk ocitne bez přičinění svého a která jednání vůle jeho sebe určující modifikuje, nic proti takové náhodě nelze namítnouti, ovšem s tou podmínkou, podrobujeme-li náhodu vyššímu řízení prozřetelnosti Boží a považujeme-li ji za okolnost modifikující, ale ne za příčinu na vůli lidskou nutně účinkující. Avšak deterministé vytýkají indeterminismu náhodu jako libovůli, bezdůvodnost. Avšak indeterminismus nepovažuje libovůli, slepou choutku vůle lidské, která se jeví těmito slovy: „Sic volo, sic jubeo, stet pro ratione voluntas", za patřičné užívání svobody, nýbrž spíše za nezřízené, zvrhlé; nicméně také toto zlé užívání svědčí o svobodě. Patřičné užívání svobody záleží v rozumné volbě mezi činností a nečinností, mezi dvěma dobry, z nichž jedno jest vyšší, druhé nižší anebo jež obě jsou stejné hodnoty, mezi dobrem a zlem, ve volbě, které předchází rozumné poznání, rozumná úvaha pouze jako podmínka, ovšem nezbytná. Vůle lidská nejsouc tím poznáním, tou úvahou nucena, může se sama rozhodnouti svobodně v prvním případě k činnosti nebo nečinnosti buď podle pohnutky silnější nebo méně silné, v druhém k jednomu ze dvou dober buď podle pohnutky silnější nebo slabší, podle jedné ze dvou pohnutek stejně silných, ve třetím buď k dobru anebo zlu. Není-li předmět, k němuž se vůle určuje podle pohnutky méně silné, mravně zlým, není volba nerozumná, jest méně rozumná a připravuje pouze menší zásluhu; pakli mravně zlým, jest volba nerozumná a uvaluje mravní vinu. Rozhodne-li se vůle podle pohnutky slabší anebo podle jedné ze dvou pohnutek stejně silných, rozkazuje rozumu sesíliti pohnutku a její volbu odůvodniti, poněvadž panovati má shoda mezi

rozumem a vůlí; pakli se rozhodne pro mravní zlo, rozkazuje rozumu jinak souditi a pokládati mravní zlo za mravní dobro. Takto nejedná svobodná vůle lidská nikdy bez rozumu, bez důvodu rozumem podávaného; ovšem důvod rozumový vůli lidskou neurčuje, ona sebe sama určuje.

Než je-li toto určování sebe možné?

Deterministé uznati musí za nelogické, tvrditi, že všecko jest určováno jiným; neboť je-li jedna věc určována druhou, druhá třetí, třetí čtvrtou atd., nemůžeme pokračovati v této řadě bez konce, musíme přijíti k bytosti, která sama sebe určuje absolutně, t. j. k Bohu. Avšak člověk jest tvor Boží, jenž napodobuje dokonalosti svého Stvořitele nekonečné měrou konečnou, jehož dokonalosti od Stvořitele udělené jsou relativné. Proč by tedy člověk od Boha sebe určujícího absolutně nemohl míti vůli, které přísluší určování sebe, ne absolutné, ale relativné? A indeterminismus nikdy netvrdí, že by vůle lidská sebe určovala absolutně.

2. Z objektivné možnosti různých činů při jistých okolnostech, kterou z těch okolností uzavíráme, pozorujíce toho, jenž má při nich jednati, tvoříme neprávem subjektivnou svobodu volební a ji připisujeme neprávem tomu, jenž má jednati.

Avšak činíme přesný rozdíl mezi onou možností a touto svobodou aniž tuto z oné odvozujeme; jsme si této svobody bezprostředně vědomi a můžeme svobodně jednati jinak, než by očekávati se dalo z pohnutek.

3. Ze svědectví, jež nám podává sebevědomí, nelze dokazovati vůli svobodnou. Neboť jsme-li si vědomi, že svobodně jednáme, jsme na omylu, jenž vzniká, poněvadž neznáme příčin, jimiž v jistém případě určováni jsme k jednání. Kdybychom je znali, přestali bychom si vědomi býti svobody, a kdo by znal naše nitro, naši povahu, s určitostí by řekl, jak budeme jednati v jistém případu, a odepřel by nám svobody. Podobáme se kamenu, jenž s kopce se valí. Kdyby vale se nabyl sebevědomí, dosvědčovalo by mu toto, že se valí svobodně, poněvadž by neznal příčiny, která jej pohnula s kopce.

Avšak bojují-li deterministé proti indeterminismu, kryjíce se štítem nevědomosti, užívají zbraně nevědecké, která nedokazuje ničeho. Že k jednání sami sebe určujeme a že máme své jednání ve své moci, sebevědomím jest samozřejmo a všeliké pochybnosti prázdno. Toto svědectví samozřejmé nevyvrátí, kdo se odvolává na to, čeho neznáme a co proto, že jest neznámé, nelze dokázati. Kdo vyhledává

asyl v nevědomosti, aby se v ní ukryl, s tím nelze vědecky mluviti. Porovnávati pak člověka s kamenem jest velmi nejapné. Neboť onen kámen by jenom tehdy o sobě se domníval, že svobodně se valí s kopce, kdyby toho si byl vědom, že může svůj pohyb, jak mu libo, zastaviti. Tohoto vědomí však by nabýti nemohl, poněvadž sám od sebe není schopen svůj pohyb zastaviti. Zcela jinak se věc má s člověkem; porovnání ono silně kulhá.

4. Zdání subjektivné svobody vzniká u indeterministů neznámostí pohnutek a subjektivných podmínek charakteru.

Avšak mé vědomí o mé svobodě nespočívá na neznámosti mého charakteru, nýbrž na mé nejjasnější bezprostřední zřejmosti toho, co jest ve mně, v mém nitru. Sám o sobě a sám v sobě co nejjasněji znamenám, že přes všecky pohnutky, jež mě k jednání toliko vábí, ne nutí, mohu tak neb jinak jednati. Co jest nad slunce jasnější, kterak lze prohlásiti temným? Vždyť co jest bílé, není černé.

5. Naše volba není svobodná, jest určována charakterem.

Avšak dejme tomu, co není pravda, že bychom vždy jednali podle charakteru. Odkud máme charakter? Nabyli jsme ho svobodně či nutně? Svobodně-li, musí podle deterministů, když se utvořil náš charakter, který ostatně ve skutečnosti se utváří více nebo méně po celý život pozemský, svoboda v nás přestati a nastati nutnost, kterou nás charakter určuje k jednání. Kterak se to státi může? Pakli nutně, veta po odpovědnosti a ostatních následcích svobody, jež v lidském životě nesmírnou mají důležitost. A pak tohoto charakteru že jsouce neznalí jednáme, jako bychom byli svobodni! Zda to pak není ukrutnost člověka činiti odpovědným? Konečně jsme-li k jednání právě lidskému nuceni nejen důvody známými, ale také neznámými, vládne životem právě lidským slepý osud, kterému nikdo neujde. A tu jsme hůře postaveni než zvířata; tu jsme ve smutných koncích, za něž poděkovati se nemůžeme deterministům.

6. Statistika svateb, sebevražd, zločinů dokazuje, že počet jejich zůstává při stejných okolnostech týž. Odporuje tedy indeterminismu.

Avšak svoboda vůle lidské nevylučuje v nějaké společnosti pravidelné opakování svobodných činů. Neboť i když jednotlivec za každých okolností může se rozhodnouti svobodně, jest vždy dobro normou jeho rozhodnutí se; pravidelně to zvolí, co jemu jest lepším, výhodnějším, méně obtížným, co jeho náklonnostem stálým odpovídá stále a nejvíce; ve společnosti pak, jejíž jedinci jsou svobodni, zůstává počet jistých činů přibližně stejný při stejných

okolnostech podle jisté stálé náklonnosti, což svobodnému rozhodnutí jednotlivců nebrání. Než statistika nedokazuje, že tentýž počet činů týchž stále a pravidelně při týchž okolnostech tak se opakuje, jak toho vyžaduje úsudek návodný čili indukční; neboť vyskytují se značné výjimky, jež pravidelnost ruší. A kdybychom i chtěli na základě tak nejistém methodou návodnou souditi na všeobecný zákon, nebyl by to ještě zákon přírodní. Neboť kdyby to byl zákon přírodní, musil by každý člověk, jenž se ocitne ve stejných okolnostech, v jakých je ten, jenž se žení, sám sebe vraždí, zločinu se dopouští, odvážiti se téhož činu, jako tito, poněvadž zákon přírodní netrpí výjimky. Avšak zkušenost učí jinak. Nezbývá tedy deterministům nic, leč se odvolati na příčiny neznámé, jež působí, že jistý člověk, jenž by podle toho zákona v jistém případě vykonati měl jistý skutek, jej nekoná. Tu však jsou deterministé ve skrýši nevědomosti, do které věda je nebude následovati, poněvadž jejich ukrývání se jest nevědecké.

Z těchto důkazů vyplývá, že jest svobodná vůle lidská, že sama k činnosti směřuje. Z té příčiny jest vůle nadorganická, na hmotě nezávislá, poněvadž hmota sama na sebe působiti nemůže, jako působení vůle. Tato nezávislost vyplývá též z nezávislosti rozumu na hmotě, jelikož rozumu odpovídá vůle; než poněvadž jest činnost rozumu jiná než činnost vůle, jest i důvod nezávislosti rozumu jiný než důvod nezávislosti vůle.

7. Namítá se, že sebevědomí o svobodě jest nemožno. Neboť abychom měli sebevědomí o svobodě, musili bychom prý míti sebevědomí o tom, že dříve než jsme zvolili, byli bychom mohli voliti jinak. Než sebevědomí mi praví, co činím, ale ne, co jsem schopen činiti. Toliko čin jest poznatelný, schopnosti nejsou poznatelny, leč v činech, ve kterých působí. Je tedy nemožno poznati čin, domněle svobodný, dříve než jest. Avšak když se stal, jest determinován. Proto indeterminace mohutnosti, t. j. svoboda, není nikterak předmětem sebevědomí.

Avšak odpůrce klade schopnost proti činu, jako kdyby mezi nimi nic nebylo středního, soudě: Čin jest determinován, schopnost, pokud jest schopností, jest nepoznatelnou. Než mezi schopností a jejím činem jest něco středního věcného: uskutečňování schopnosti, ve kterém se stává, vykonává čin svobodný. A v tomto uskutečňování znamená sebevědomí indeterminaci svobodného chtění. S jedné strany mám vědomí o činech, jež nevyhnutelně vycházejí od mé vůle; toho jsem si vědom, že pohnutka, která ji vybízí k nim, jest sama determinující. S druhé strany mám

vědomí o činech, jež abych chtěl, vybízí mne pohnutka nedeterminujíc je, jež však přece za nějakou chvíli jsou determinačně chtěny. Porovnám-li vybízení první chvíle s determinovaným chtěním druhé chvíle, shledávám, že ono není totožné s tímto: v druhé chvíli jest kromě vybízení ještě něco, co vycházejíc z mé vůle mění vybízení v determinaci. Jsem si tedy vědom, že determinace svobodného chtění jest v poslední instanci činem mé vůle. Tak dlouho jsem si vědom své svobody, jak dlouho trvá chtění, jelikož v každé chvíli, kdy se uskutečňuje chtění, znamenám v sobě sílu působící, bez které by chtění se neuskutečňovalo.

Tedy vědomí o svobodě psychologické v sobě drží dvojí stránku: nejprve vybízení, vycházející od pohnutky objektivné, která vliv prokazuje na vůli, ale ji nedeterminuje, pak positivný doplněk nedostatečnosti objektivné pohnutky. Svobodná determinace vyplývá ze spojení obou vlivů, ale vliv vůle jest jediný rozhodující, je to svobodné přivolení.

8. Odpůrce vyvrací svědectví, jež vydává sebevědomí o svobodném rozhodnutí, uváděje hypnotické suggesce. Hypnotisovaný jest automatem, jímž vládne hypnotisující podle své vůle, tak že není činu buď dobrého nebo zlého, který by nemohl býti rozkázán hypnotisovanému, který by nebyl nutně od něho slepě vykonán.

Aby tato námitka mohla náš názor o svobodné vůli vyvrátiti, musil by hypnotisovaný při hypnotické suggesci podržeti pravidelné užívání svých mohutností, zvláště rozumnou úvahu, musil by podlehnouti suggesci neodolatelně, musil by ve svém přesvědčení setrvati, že jest svobodný. Nevyplní-li se jenom jedna z těchto tří podmínek, námitka nemá ceny. Avšak tyto podmínky se neuskutečňují při hypnotické suggesci.

Jest věru hypnosa příliš temna, než aby zastínila a pochybným učinila pravidelné a jasné sebevědomí o svobodě. Také jest hypnosa stavem nepravidelným, chorobným, výminečným, nemůže tedy vyvrátiti pravidlo, jakým jest sebevědomí zdravé.

9. Vůle závisí přímo na hmotném organismu, nepřímo na hmotě zevnější, jíž jest organismus podřízen. Je tedy hmotě podrobena, hmotou determinována, není svobodnou.

Ano, vůle jest podrobena hmotě, ale jenom po jistou míru, ne naprosto. Výminečným, ne pravidelným stavem organismu jest svoboda vůle naší rušena, jenom rušena. Aniž přivlastňujeme vůli svobodu naprostou, jelikož člověk není bytostí nekonečnou, jelikož žije ve společnosti podle své přirozenosti. Konečná svoboda, příslušná bytostem

konečným, je také svoboda. Jediný Bůh se těší ze svobody naprosté, jež odpovídá Jeho všemocnosti a neskonalé moudrosti, a jež souladně se druží k Jeho naprosté nutnosti.

10. Jsou zločinci neodpovědní, kteří jsou takovými od narození. Není tedy vůle svobodná. Odtud soudí odpůrce obecně na člověka.

Tato námitka jest lichá. Může býti někdo jenom potud od narození zločincem, pokud se narodí se silnou náklonností k zlému. Než tato náklonnost nemusí člověka učiniti nutně zločincem, tak že by nemohl nikterak se odvrátiti od zlého. A jestliže se neodvrátí od zlého a zločincem se stane, zle užívá své vůle svobodné; proto odpovědným jest, ač někdy měrou skrovnou. Jenom tehdy není člověk za zločin odpovědným, není-li při rozumu a následkem toho není-li mocen své vůle svobodné. Rozum jest spojen se svobodnou vůlí. Mezi neodpovědností a plnou odpovědností jest mnoho stupňů středních. Odpovědnost vyplývá ze zlého užívání svobodné vůle, z něhož nelze souditi na úplný nedostatek svobody. Posléze ze zločinců, kteří jsou výjimkou, nelze souditi na lidstvo obecné.

11. Přátelé mechanického determinismu všeobecného a naprostého namítají, že výkon svobodného rozhodnutí odporuje stálosti energie světové.

Avšak stálost energie světové není tak jistotná, že by vědomí o svobodném rozhodnutí musilo jí ustoupiti, kdyby mezi nimi byl odpor nesmiřitelný. Než nechceme pochybovati o zákonu zachování energie světové. Zda skutečně jemu odporuje výkon svobodné vůle? Každé chtění svobodné jest provázeno snažnostmi smyslnými, jako každá myšlenka abstraktní jest provázena výkonem obrazivosti smyslné. Než činnosti smyslné mají podmětem orgán a výkony orgánů jsou podrobeny zákonu o zachování energie. Tedy činy svobodné vůle, o sobě uvažované, neprotiví se tomuto zákonu obecnému. Může se tedy námitka vztahovati pouze k tomu případu, kdy svobodná vůle rozkazuje tělesné pohyby jiné, než které by nastaly, kdyby organismus byl výhradně podroben působnosti sil přírodních. Tu ovšem nastává tato nesnáz:

Připusťme, že svobodným rozkazem člověk modifikuje podmínky rovnováhy nervových středů a koná pohyb, různící se od pohybu, který by měl přirozeně vyplývati z těch podmínek rovnováhy: odkud pochází mozkový popud, k vytvoření nové rovnováhy potřebný? Buď pozbývá vůle jisté míry živé síly, rovnající se práci, kterou koná; pak jest šetřeno zákona o zachování energie, ale

zároveň se totožní vůle se silou mechanickou a veta jest po její nehmotnosti. Anebo prokazuje vůle ve středech nervových popud hybný, nepozbývajíc příslušné míry síly živé; pak přidává vůle výkon k energii světové, který musí stálost energie rušiti. V obou případech nesrovnává se působení svobodné vůle při výkonu tělesného pohybu se zákonem o stálosti energie.

Tuto nesnáz lze takto odkliditi:

Neprávem se tu pokládá svobodná vůle za účinlivou příčinu účinků mechanických. Vůle jest k činnosti vybízena příčinou účelnou, dobrem, jež jí předkládá rozum. Prospěch, jehož dosíci mohu jistým pohnutím ruky, vybízí mou vůli, aby svobodně rozkázala ten pohyb. Vůle, chtějíc tento prospěch, obrací k činu hybnou mohutnost organismu. Za tím účelem nevynakládá žádné síly živé, poněvadž její chtění není působením zevnějším. Chtění jest vtomné; tím právě, že chtění se děje, snaživost smyslná a mohutnost hybná se uskutečňují. Než tyto dvě mohutnosti jsou při svém působení podrobeny zákonu o rovnováze sil přírodních a proto nemohou rušiti zákon o stálosti energie.

O předmětu svobodné vůle.

Předmětem svobodné vůle jest 1. činnost a nečinnost, dvě dobra, dobro a zlo; 2. cíl a prostředek; 3. činy svobodné vůle a činy ostatních mohutností.

O druhém předmětu promluvme, jelikož první byl již vyšetřen.

a) Nejvyšším cílem všeho chtění a jednání lidského jest blaženost, pokud nezbytně vyplývá z dokonalosti, které nabývá bytnost lidská. Po nejvyšším cíli bažiti musí vůle lidská, pro něj sama sebe určiti musí, nepozbývajíc ani tu svého rázu určování sebe; neboť není dáno člověku na vůli, chce-li býti blaženým čili nic. Také kdo sebe vraždí, baží po blaženosti, které že nabude, mylně se domnívá, zbaví-li se života pozemského; neboť nebýti není naprostým předmětem snaživosti, nýbrž toliko případným.

b) Volba svobodné vůle má za předmět podmínky a prostředky blaženosti. Ale tu jest nám činiti rozdíl. Jsou-li podmínky a prostředky blaženosti nutny, tak že bez nich nelze blaženosti dosíci, nezbytně a nutně je vůle chtíti musí tak, jako chtíti musí blaženost, ovšem i tu sebe sama určujíc. Pakli nejsou nutny, může vůle svobodnou volbou je buď chtíti anebo nechtíti. Ovšem jest potřebí, aby rozum

dokonale poznal nutnou souvislost oněch podmínek a prostředků s blažeností; není-li tato souvislost dokonale poznána, jsou i nutné podmínky a prostředky předmětem svobodné volby. Tohoto dokonalého poznání člověku se nedostává, pokud na zemi žije; proto se odnáší svobodná volba jeho vůle ke všem podmínkám a prostředkům blaženosti jak nutným tak nenutným po čas života pozemského.

Základní a nutnou podmínkou blaženosti lidské jest Bůh, dobro nekonečné, jak dokazuje ethika filosofická. Kdyby tedy měl v životě pozemském člověk o Bohu dokonalé poznání, musil by nutně po Bohu bažiti svou vůlí, která by i tehdy nepostrádala svobody, jelikož by sebe sama určila pro Boha. Avšak takového poznání postrádá; pročež jest bažení po Bohu předmětem volby svobodné jeho vůle. Teprve po smrti poznává duše lidská Boha dokonale, jak učí náboženství křesťanské a jak blíže vysvětluje ethika, jednajíc o cíli člověka; teprve po smrti dokonale poznává člověk nutnou souvislost mezi Bohem a svou blažeností; teprve po smrti baží člověk nutně po Bohu, nemoha více voliti mezi dobrem nekonečným a konečným, vůlí, která sebe sama určuje.

Předmětem svobodné vůle lidské jsou 3. činy její a ostatních mohutností, vyjmeme-li mohutnost vegetativnou, která jenom nepřímo podléhá determinaci svobodné vůle. O této determinaci, kterou prokazuje vůle lidská, byla již řeč. Činy, na kterých má účastenství svobodná vůle, nazývají se lidskými (actus humani), proti činům člověka (actus hominis), o kterém rozdílu jedná ethika.

Poměr mezi vůlí a ostatními mohutnostmi.

Na vůli působí ostatní mohutnosti duševní:

1. Rozum působí na vůli hlavně a přímo, jelikož jí předkládá předmět jí příslušný.

2. Smysly zevnější a vnitrné působí na vůli nepřímo skrze rozum. Trvá sice vůle svobodnou, jelikož jest jí možno přiměti rozum, aby uvažoval předmět, smyslem nabízený, zdali jest příslušným bytosti rozumné; ale je-li dobro smyslné vábivé a poutavé, jest se obávati, aby vůle jím nebyla svedena. Proto jest potřebí, aby činnosti smyslné byly spořádané a nabízely dobra zákonům rozumným a morálným odpovídající; pak bude snadno vůle přivedena na cestu dobrou.

3. Snaživost smyslná působí přímo na vůli. Někdy se shoduje předmět vůle s předmětem snaživosti smyslné,

tu sesiluje snaživost smyslná vůli; ale když předměty sobě odporují, pozbývá vůle tolik energie, co jí vyžaduje snaživost smyslná. Také působí snaživost smyslná na vůli nepřímo skrze smyslné dojmy, jež někdy ruší organismus a nepřímo jasnost rozumu a jež kromě toho mocně působí na poznání smyslné.

4. Život vegetativný působí na vůli nepřímo skrze život sensitivný, na který působí přímo.

Toto působení na vůli není naprostým determinismem, toliko vztažným, jelikož vůle jest svobodná.

Vůle působí na ostatní mohutnosti duševní:

1. Vůle obrací rozum k bedlivému pozorování daného předmětu anebo jej od něho odvrací; posiluje aneb oslabuje jeho činnost; spekulativné přesvědčení rozumu buď potvrzuje libostí anebo zavrhuje nelibostí.

Zdá se, že vůle nemůže na rozum působiti, jelikož činnost rozumu předchází činnosti vůle, jelikož rozum předkládá vůli předmět, na kterém by vůle činnou se prokázala. Avšak tato námitka jest neplatna. Neboť když rozum vůli představil samoděk dobro abstraktní a obecné, jest vůle schopna chtíti všecka dobra konkréktní, v rozsahu dobra abstraktního pojatá. A tu může vůle míti zvláštní náklonnost k jednomu z nich a může rozumu rozkázati, aby toto dobro konkrétní uvažoval a jej vylíčil hodným této zvláštní náklonnosti.

2. Vůle působí na smyslné mohutnosti poznávací a skrze ně na snaživost smyslnou a dojmy smyslné. Při tom nesmíme ovšem zapomenouti na jiného činitele, tělo, na jeho úpravy vrozené anebo nabyté, jež nikterak nejsou závislé na rozumu; také obrazivost, paměť a smyslné dojmy nepodrobují se vždycky snadno rozkazu vůle rozumné, jež sama někdy trpí životem smyslným.

3. Vůle působí přímo na smyslné dojmy po jistou míru, posilujíc anebo oslabujíc je.

4. Vůle působí na pohyby těla nepřímo, skrze smyslnou snaživost.

5. Vůle působí také na život vegetativný skrze svůj vliv na rozum, smysly a organismus.

Co máme souditi o obstávce, inhibici?

U člověka normálního nejsou výkony nižší, organické a reflexné nikdy zcela nezávislé na vyšších středech psychického života. Vůle může jisté pohyby reflexné zameziti, ano i potlačiti: zívání, kašel, smích, pláč, kýchání atd. což se zove inhibice, obstávka. Ano, kromě chtění vědomého prokazuje mozek obstávku na životu reflexném. Fysiologové dokázali, že zrušení anebo seslabení tohoto vlivu

mozku zvyšuje značně intensitu míchových reflexů, jak se děje ve spánku, při narkose. Opakem zvýšená činnost mozku zvyšuje inhibici, ano působí úplné zastavení jistých reflexů. Čím více se vyvinuje život vědomý a dobrovolný, tím jest inhibice větší.

Než vůle vládne netoliko ostatními mohutnostmi, vládne také sama sebou, působí sama na sebe, aby se stala dokonalou.

Samovláda vůle. Dokonalost a nedokonalost její.

Vůle netoliko působí na ostatní mohutnosti, ale také sama na sebe, jsouc mohutnost duchová, aby sebe naklonila ku předmětu, rozumem předloženému.

Toto působení, má-li býti dokonalé, má-li vésti k dokonalosti vůle, musí se díti správně, energicky, opatrně a vytrvale.

Správnost vyžaduje, aby vůle směřovala k pravému cíli, přirozenosti lidské vytknutému, o němž jedná morálka filosofická, a jemu podřizovala všecku působnost lidskou, jako prostředek. Energie, která se protiví chabosti a slabosti, jest vůli potřebí, má-li býti něco dobrého vykonáno, má-li býti něco zlého uvarováno, jelikož se staví mnoho překážek proti dobrému úmyslu. Opatrně si vede vůle, když rozumem se řídíc užívá patřičných prostředků k dosažení cíle, když upravuje své jednání podle okolností, rozumem uvážených, když vynakládá dosti síly, ani příliš málo, ani příliš mnoho, ku provedení svých úmyslů. Posléze jest potřebí, aby vůle při svých úmyslech, jež rozum dobrými uznává, vytrvala aniž se nechala od směru dobrého, který nastoupila, odvrátiti; bez vytrvalosti, která vyžaduje pevnou vůli, která práci, námahu a utrpení vůli ukládá, nedojde vůle k cíli.

Tak-li vůle sama na sebe působí, přemáhajíc všeliký odpor, podnikajíc všelikou práci potřebnou, stává se dokonalou. Častým prokazováním své energie, rozumem správně řízené, nabývá vůle pevné a ustálené náklonnosti, jež se zove habitus, držebnost a jež jest rozmanitá podle druhu činů, jež vůle koná. Jsou to ctnosti, o kterých jedná morálka filosofická.

Jako vůle samovládou, rozumem řízenou, stává se dokonalou, tak opět nedostatkem samovlády, rozumem řízené, otročíc mravnímu zlu, páchajíc čin mravně zlý, hřích, stává se nedokonalou. Toto působení neděje se správně, ač se díti může energicky, opatrně a vytrvale. Jako energie, opatrnost a vytrvalost, spojeny jsouce se správností, jsou

mravně dobré, tak opět spojeny jsouce s nesprávností nabývají rázu mravně zlého. Častým otročením mravně zlým, častým pácháním hříchu nabývá vůle pevné a ustálené náklonosti ke hříchu, jež se zove nepravost, o které jedná morálka filosofická. Tyto nepravidelné stavy duše jsou nabyté.

Kromě těchto mravních nedokonalostí vůle máme také fysické nedokonalosti vůle. Vůle dokonalá má jeden cíl, který si zvolila řízena rozumem, který chce vytrvale, kterému podřizuje všecky prostředky možné. Nedostatek této dokonalosti jest rozmarnost, která jeví se vrtkavostí a nesouvislostí žádostí a činů. Vůle dokonalá spojuje, řízena rozumem, energii s opatrností. Nedostatek této dokonalosti jest buď abulie anebo impulsivnost, dvě výstřednosti.

Meze svobody vůle lidské.

Vůle lidská jest svobodná. Než její svoboda není naprostá, jaká přísluší jedinému Bohu, chtějícímu věci, jež od Něho se různí, spojená s naprostou nutností, jakou sám Sebe chce, se svrchovanou moudrostí, svatostí, dobrotivostí a mocností. Není čirou libovůlí, jež odporuje rozumu, jež nešetří moudrosti a řádu, jež ničím se neřídí. Není naprostým indeterminismem, jako není naprostým determinismem. Jest spíše vztažným indeterminismem, a vztažným determinismem, jelikož jest omezena. O těchto mezích nyní promluvíme.

Meze jsou 1. obecně lidské: *A.* člověk sestává z těla a duše: *a*) poměr mezi tělem a duší, *b*) souvislost činností duševních s nervstvem, *c*) závislost duševního vývoje na zevnějších smyslech. *B.* Vztah nižších mohutností duševních ku svobodě: *a*) smyslné poznání, *b*) smyslné snažení, *c*) smyslné dojmy žádostivé a roznícené. *C.* Vztah vyšších mohutností duševních ku svobodě: *a*) poměr mezi poznáním rozumovým a svobodou, *b*) svobodná vůle sama v sobě omezena, *c*) závislost na mravních zákonech. *D.* Vliv zloby: *a*) Následky prvotního hříchu, *b*) trojí žádostivost, *c*) pokušení zevnější, *d*) hříšný stav vlastní.

2. Meze jsou individuální: *A.* Depravace individuality *a*) narozením, *b*) špatným vychováním, *c*) špatnou navyklostí. *B.* Modifikace individuality: *a*) stářím, *b*) pohlavím, *c*) letorou.

3. Meze jsou sociální: Vliv náboženství, veřejné mravnosti, poměrů hospodářských, kulturních a politických, potravy, podnebí a ročních počasí.

4. Meze jsou pathologické: *A.* Miznoucí: hypnosa a suggesce, opilství, delirium, ojedinělé výbuchy manie a melancholie, pathologické affekty. *B.* Psychopathické stavy: *a*) psychická slabost, *b*) psychická zvrhlost, *c*) nucené představy a nucené popudy, *d*) anomalie pudů, *e*) morální nezdravota (moral insanity). *C.* Nervové poruchy: *a*) nervosita a neurasthenie, *b*) hysterie, *c*) epilepsie. *D.* Psychosy: *a*) manie, *b*) melancholie, *c*) periodické bláznění a světlé okamžiky, *d*) paranoia, *e*) progressivní paralysa a postupy blbnutí.

Morálka vyšetřujíc odpovědnost činů lidských přihlíží k těmto mezím svobody vůle lidské.

Hlava čtvrtá.

O dojmech snaživosti.

Co jest dojem?

Když některá mohutnost duše lidské podle své přirozené snaživosti přejde v činnost, ozývá se v podmětu mohutnosti ukojení snaživosti dojmem podle činnosti se řídícím. Je-li činnost přiměřena povaze mohutnosti, jest dojem libý, rozkoš; pakli nepřiměřena, nelibý, bolest. Libost a nelibost má podle činnosti rozličnou jakost a rozličný stupeň. Tento dojem jest nutný následek činnosti a má ten účel, aby podmět mohutnosti měl, podle čeho by spravoval činnost její, aby činnost povaze mohutnosti odpovídala. Dojmy tyto jsou obsaženy v činnosti mohutností tak, že netřeba předpokládati nějaký jiný princip kromě činných mohutností samých.

Rozkoš se nevyměřuje, jelikož každému jest samozřejmá, ale toliko se vykládá podmínkami své jsoucnosti, příčinami, jež jí udílejí vzniku a vývoje. Přísluší bytostem, těšícím se ze smyslu vtomného anebo ze vědomí, a vyplývá z činu, subjektivně a objektivně dokonalého. Čin jest subjektivně dokonalý, působí-li mohutnost, ze které čin vychází, veškerou mocí, které jest schopna; objektivně, odpovídá-li její předmět přirozenému cíli podmětu, jenž jest principem činu. Mohutnost musí prokázati činnost plnou, ale nikoli přílišnou, unavující. Mocnost rozkoše čili intensita neroste vždy stejně s počtem mohutností činných ani se stupněm energie mohutnosti. Jelikož jest čin prostředkem, jímž podmět se blíží ku svému cíli, musí býti přiměřen přirozenému cíli podmětu. Člověk není souborem sou-

běžných energií, ale jest jednou přirozeností, ze které vycházejí energie mnohé a rozličné, jež podle pořádku nadřaděnosti a podřaděnosti musí harmonicky směřovati k cíli jednomu a společnému. Mohutnost nižší musí zůstati podřaděnou mohutnostem vyšším; prokazuje-li činnost svou ke škodě těchto, působí v podmětu nepořádek, zmatek a jest příčinou bolesti.

Tato theorie o rozkoši a bolesti se potvrzuje pozorováním psychologickým: 1. Čím více máme pramenů vědomé činnosti, tím více máme pramenů rozkoše. 2. Není rozkoše bez činnosti. Co nazývají Italové dolce far niente, není nečinnost, ale činnost volná a snadná, kterou jest provázena námaha dlouhá anebo přílišná. 3. Se stupněm činnosti roste stupeň rozkoše. Trvá-li činnost, trvá také rozkoš. Jsou však meze mocnosti a trvalosti rozkoše, jako činnosti. 4. Novota nám zjednává rozkoš, jelikož probouzí větší činnost; jednotvárnost nás nudí, jelikož umenšuje činnost.

Také víme ze zkušenosti, že smyslné pocity příjemné nebo nepříjemné odpovídají zvyšené nebo zmenšené energii.

Zdali jsou stavy lhostejné, ani příjemné ani nepříjemné, jest otázkou posud nerozhodnou, jelikož někteří psychologové říkají: ano, jiní: ne. Přece však připustiti můžeme stavy lhostejné. Neboť nelze se domnívati, že by jisté pocity, neustále opakované, neustále byly podmětu příčinou rozkoše nebo bolesti, na př. pohlížeti na vlastní nábytek, v pokoji ustavičně stejně rozestavený; a jestliže rozkoš nebo bolest existují v míře nekonečně nepatrné, nemusí jich psychologie dbáti.

Než pomiňme dojmů obecných a obraťme se k dojmům, které provázejí snaživost probuzenou buď smyslnou nebo nadsmyslnou, pokud jest specificky rozdílná od mohutností ostatních a pokud dojmy právě jí náležejí.

Představováním dobra nebo zla pohne se k dobru nebo proti zlu mocněji a živěji snaživost probuzená; pohnutí jest počáteční a základní, jestliže podmět snažící dobra ještě nedošel a jeho jest účasten toliko představováním; jest konečné a dokonalé, jestliže podmět dobra již došel a jeho jest účasten také věcně; v tom pohnutí záleží dojem čili affekt. Provázena je tedy činnost snaživá pohnutím snaživosti, dojmem; důvodem dojmu jest činná snaživost sama; v dojmu, t. j. v pohnutí záleží její činnost. Jelikož pohnutí vzniká představováním předmětu ve snaživosti podmětu, musí dojem svědectví dávati jak o předmětu, tak o podmětu; a proto dojem jest dojmem ve smyslu speci-

fickém, pokud přihlížíme k předmětu snaživosti, jest citem, pokud přihlížíme k podmětu snaživosti, tedy ke stavu subjektivnému, náladě a ne k předmětu, k němuž snaživost jest pohnuta; proto mezi dojmem a citem není rozdíl věcný, ale pouze virtuálný, tak že dojem a cit lze za sebe zaměniti.

Je tedy dojem 1. trpná modifikace, libá nebo nelibá, vědomím pochopená, 2. pohnutí způsobené představováním dobra nebo zla, 3. sídlo mající ve snaživosti smyslné nebo nadsmyslné, 4. determinující k činu, 5. různý od pocitu, poznávací mohutností smyslnou vzbuzeného.

Tomuto názoru o dojmu a citu obecně platnému a běžnému, ze zkušenosti utvořenému odporují někteří filosofové. Locke a stoupenci jeho, empirikové, pokládají cit za smyslné poznání; Leibnitz za temný vjem; Plattner za uvědomění vlastního stavu přítomného; Tetens za projev duše základní, kterým všecky nové změny v sobě chápe (Grundäusserung der Seele, durch welche sie alle neuen Veränderungen in sich begreift); Flemming za dojem vnitřního smyslu fantasií (Einbildungskraft) způsobený; Jacobi za smysl pro nadsmyslné, za rozum sám, kdežto umu (Verstand) přísluší do formy ideje vpraviti „das im Gefühl Gewesene"; Fichte za pouhý bezprostředný vztah objektivné stránky úsobí (das Ich) k subjektivné, za ohnisko, kde se stýká objektivnost se subjektivností; Carus za rovnováhu smyslu a pudu; Hegelovi jest cit „das dumpfe Weben des Geistes in sich, worin er sich stoffartig weiss und den ganzen Stoff seines Wissens hat"; Herbartovi představa zatlačená, na prahu vědomí čekající aneb aspoň v temnu působící; Volkmarovi uvědomění napjatosti, kterou představování se hledí udržeti činným proti překážce, která je zabavuje a které představování nemůže odolati; Lotze pokládá cit za neuvědoměné posuzování činnosti volné anebo rušené. Tetens a po něm Kant vynalezli pro city zvláštní mohutnost, citivost; jako prý pro pravdu máme mohutnost poznávací a pro dobro snaživou, tak opět pro krásu citivou.

Příčinou těchto klamných, temných a mezi sebou se neshodujících výměrů citu jest, že citu se užívá v řeči rozličným způsobem; proto jest záhodno přesně vytknouti významy citu, jež se liší od významu od nás při dojmech snaživosti položeného. Cit znamená kromě dojmu snaživosti probuzené: 1. smysl pocitu anebo pocit sám; 2. instinkt, který nás soudící aneb jednající často dobře vede, tak že nejsme vědomi důvodů, proč tak jest dobře souditi anebo

jednati; 3. schopnost naší přirozenosti zásady náboženské, aesthetické, mravní a právní poznati a podle nich v životě se spravovati.

Druhou příčinou jest zaměňování citu s uvědoměním citu.

Třetí příčina jest kladení mohutnosti pro city zvláštní. Jedni nazývají mohutností citovou schopnost ocitnouti se ve vnitřních náladách, city zvaných, tedy v dojmech snaživosti probuzené, jak jsme je nazvali, a rozeznávají onu schopnost od této snaživosti. Avšak 1. zbytečno jest klásti zvláštní mohutnost pro city, když city se neliší věcně od dojmů snaživosti. 2. Kdo klade zvláštní mohutnost cítivou, považuje city za stavy trpné, kdežto prý poznatky a snahy jsou činné, tak že jsou-li mohutnosti pro poznatky a snahy, musí býti zvláštní mohutnost pro city. Avšak dojmy, s kterými jsou city totožny, jsou živá pohnutí snaživosti, tedy výjevy činnosti, ne čiré trpnosti. A kterak rozuměti trpnosti citů? Záleží-li jejich trpnost v tom, že jest jejich mohutnost závislá na předmětu, musíme trpnými nazvati také poznatky a snahy, poněvadž i těchto mohutnosti jsou závislé na předmětech, jež jejich činnosti dávají podnět. Míní-li se však, že duše cítíc jest úplně nečinná, prostě trpná, odporuje taková trpnost přirozenosti duševní; neboť duše jest prvoť života, tedy neschopna čiré trpnosti, ve které by nikterak nebyla činna. Druzí nazývají mohutností citovou schopnost stavy trpné, nálady našeho úsobí bezprostředně si uvědomiti. Avšak bezprostředně si uvědomiti znamená poznati sebevědomím, a stavy trpné jsou city; mluví se zde o poznání citů, stavů trpných, kdežto city nejsou prostě trpny, ale také výsledkem činnosti, jejížto důvod má býti naznačen. Jiní konečně kladou zvláštní mohutnost cítivou, kterou prý máme zalíbení na kráse, jež není ani poznáním ani snažením. Avšak city aesthetické jsou jenom druhem celého rodu citů; hledáme důvod ne druhu, nýbrž rodu. Dále pro krásu nepotřebujeme zvláštní mohutnosti; neboť pravdivo jest, čeho poznání ukájí mohutnost poznávací, dobro, čehož dosažení ukájí mohutnost snaživou, krásno, čehož poznání, ovšem rozumové, ukájí mohutnost snaživou, ovšem nadsmyslnou.

Uhájivše výměru, který jsme podali o dojmech snaživosti, a zamítnuvše zvláštní mohutnost pro ně, tažme se po rodech dojmů. Podle poznání smyslného a nadsmyslného a snažení taktéž smyslného a nadsmyslného rozeznáváme dojmy snaživosti smyslné, jimž předchází smyslné poznání dobra smyslného, a dojmy snaživosti nadsmyslné čili vůle, jimž předchází nadsmyslné poznání dobra nadsmyslného, anebo dobra smyslného, vztah k dobru nadsmy-

slnému v sobě chovajícího. Tyto se nazývají pohnutí mysli, dojmy ve smyslu užším, dojmy nadsmyslné a nemají orgánu, jakož ho nemá snaživost nadsmyslná; ony se nazývají dojmy smyslné, vášně ve smyslu širším, považujeme-li nezřízené dojmy snaživosti smyslné za vášně ve smyslu užším, a mají v nervových středech mozkové kory své sídlo, jako je má snaživost smyslná.

Zkušenost o našem nitru nám svědectví dává o úzkém svazku mezi srdcem a dojmy netoliko smyslnými, ale i nadsmyslnými; rozličným dojmům odpovídají rozličné stavy srdce. Přece však není srdce ústrojem ani smyslných ani nadsmyslných dojmů, jsouc ústrojem života vegetativného, ústředním ústrojem oběhu krve, tak že přímo nic nemá společného s životem sensitivným, jehož ústrojem jest nervstvo sensitivné, nervové středy mozkové kory. Ale nepřímo souvisejí smyslné dojmy se srdcem, jelikož tyto nervové středy podle různých svých činností a stavů různě působí na srdce poprvé skrze nerv pneumogastrický, pohyby srdce mírnící, a velký nerv sympathický, pohyby srdce urychlující, podruhé skrze nervy vasomotorické, průměr cev krevních a množství probíhající krve určující a potřetí skrze nervy, jež řídí dýchání, a jelikož různost pohybů srdce, tímto trojím prostředím podmíněná, se ozývá v mozku a proto i v psychickém životě smyslném. Proto může se pokládati srdce za sídlo dojmů smyslných, a jelikož dojmy smyslné souvisejí s nadsmyslnými, také za sídlo nadsmyslných, a sice metonymicky, jelikož dojmy nadsmyslné nemají ústroje.

Dojmy nadsmyslné má člověk jako člověk, dojmy smyslné má člověk společny se zvířaty. Jelikož jedna duše lidská jest principem dojmů i smyslných i nadsmyslných, jelikož poznání smyslné a nadsmyslné, snažení smyslné a nadsmyslné ve člověku vespolek se provázejí, provázejí se také dojmy. Dojem nadsmyslný jest provázen analogickým dojmem smyslným a dojem smyslný analogickým dojmem nadsmyslným. Jeden není bez druhého, jeden odpovídá druhému; pročež metonymicky jest srdce sídlem také dojmů nadsmyslných.

Jelikož dojmy úzce souvisejí se snaživostí, mají nesmírnou důležitost pro veškeré snažení a jednání lidské. Proto potlačovati dojmy znamená potlačovati přirozenost, potlačovati snažení a jednání; neprávem tedy žádali stoikové, aby mudrc dojmy potlačoval. Mají-li však dojmy člověku prospívati, musí býti řízeny zákony mravnými, jež rozum předkládá, jichž vůle šetří. O tom byla již řeč při snaživosti.

O dojmech jsou dvě theorie nepravdivy: fysiologická a intellektualistická; třetí, thomistická jest pravdiva.

Přátelé theorie fysiologické vidouce, co jest nepopíratelno, že dojmy jsou spojeny se zjevy fysiologickými, na př. se smíchem, zpěvem, pláčem, křikem, totožní dojmy s těmito výkony fysiologickými a soudí, že ne proto člověk se směje, poněvadž se raduje, ale proto se raduje, poněvadž se směje. Říkají: Potlačte smích a potlačíte zároveň radost; sepněte hypnotisovanému ruce a poručte mu, aby ohnul koleno, a vnuknete mu dojem modlitby. Dumas a Sollier ze zkoušek, jež konali na pomatených a zdravých, soudí, že známky fysiologické odpovídají známkám psychickým, že u téže osoby dojem se mění stejně se změnou organismu. Dále jsou prý dojmy účinky příčin čistě fysických: alkohol udílí odvahu, sprcha ji zapuzuje. K těmto důvodům fysiologickým přidávají důvody psychologické: Býváme někdy smutni, nevědouce proč; mezi ideou, myšlenkou a stavem tělovým není společné proporce, úměry, tak že idea nemůže prokazovati nějakého vlivu na dojem; idea není ani veselá ani smutná, událost nás obveselující zarmucuje souseda a zarmucuje také nás jindy, při jiném stavu tělovém, dojem jest po stránce psychické epifenomen, přímý a bezprostředný výraz života vegetativného.

Tato theorie fysiologická jest nepravdiva. Neboť není a priori zřejmo, jak se fysiologové domnívají, že mezi stránkou dojmu fysickou a psychickou jest poměr příčiny k účinku. Spíše nám smysl vtomný a sebevědomí dosvědčují, že dojmy smyslné jsou zároveň nerozlučně fysické a psychické, že nejsou účinky ani jediné duše ani jediného těla, nýbrž účinky těla a duše, v jeden činitel spojených; dojmy pak nadsmyslné, jež lnou ke snaživosti nadsmyslné, provázejí dojmy smyslné, jež lnou ke snaživosti smyslné, anebo jsou jimi provázeny, jelikož člověk má obojí snaživost, a proto nepřímo souvisejí s ději fysickými. Proto nás nepřekvapují výsledky Dumasovy a Sollierovy, byť i nenalézaly odporu u jiných fysiologů, aniž nás opravňují, z nich zavírati pravdu theorie fysiologické. Proto kdo smíchu hoví, hoví též dojmu; kdo smích potlačuje, potlačuje také dojem. Dále co se děje u hypnotisovaného, děje se prostřednictvím obrazivosti. Aniž působí alkohol toliko fysicky, nýbrž působí také na obrazivost a skrze obrazivost působí dojem smyslný ve snaživosti smyslné. Také důvody psychologické jsou nepravdivy. Neboť člověk jest někdy zarmoucen nevěda proč, poněvadž nezkoumá příčiny svého dojmu; bývá si také toho vědom, že vidí

všecko ve světle černém, odkud vysvítá, že jeho dojem není prázden živlu představovacího. Dále theorie fysiologická zaměňuje představu smyslnou, smyslem zevnějším utvořenou anebo smyslem vnitrným, obrazivostí obnovenou, za ideu, myšlenku, představu nadsmyslnou, umem, mohutností neorganickou, utvořenou. Představa smyslná není nehmotná, má své sídlo v mozku a může působiti na nervstvo, sídlo mohutnosti smyslně snaživé, jejížto pohnutí se zove dojem. Dále myšlenka, idea abstraktní, není ovšem ani veselá ani smutná, ale souvisí s představou smyslnou, na nervstvu závislou; avšak stav nervstva jest individuálný, u různých podmětů různý, ano u téhož podmětu v různých dobách různý; proto událost, která jednoho obveseluje, může jiného zarmucovati, ano téhož člověka může jednou obveselovati, jindy zarmucovati. Posléze epifenomen jest pouhé slovo, jež nic neznamená, při němž si nelze nic mysliti.

Theorie intellektualistická vznikla psychologií Cartesiovou, ve které jest duše toliko principem myslícím, kdežto tělo jest automatem, na duši nezávisícím, jemuž jedinému příslušejí všecky výkony vegetativné a sensitivné, monadologií Leibnitzovou, ve které jest dojem představou zmatenou, temně uvědoměnou, a byla přesně formulována Herbartem, jenž dojmy pokládá za slabší představy, silnějšími zatlačené, na prahu vědomí čekající na uvědomění anebo jenom v temnu působící; boj jedné představy s druhou ve vědomí znamená bolest, jejich harmonie radost; dojmy jsou tím živější, čím větší jest kontrast mezi představami.

Herbartův názor o dojmech jest nepravdiv již z té příčiny, že vyšel z nepravdivé psychologie Cartesiovy a z nepravdivé monadologie Leinitzovy. Také celá psychologie Herbartova jest usvědčena z nepřavdy; zvláště připomenouti sluší, že jeho theorie o představě odporuje naprosto pravdě, jak již od nás bylo v této psychologii dokázáno. Nyní budiž proti Herbartovi ještě něco málo podotknuto. Zdaž jest pravda, že kontrast oživuje vždycky dojmy? Zda nejsou hluboké zármutky, jež zapuzují radost? Zda nejsou mocné dojmy radosti, jež jsou prosty zármutku? Ostatně byť i pravda bylo, že bolest jest souběžná a souměrná s vespolným bojem představ, radost s jejich harmonií, následovalo by toliko, že dojmy vznikají odporem anebo souhlasem představ, ale nikoli že jsou totožny s představami.

Theorie intellektualistická nalezla na krátko ohlasu, poněvadž odporuje výstřednosti theorie fysiologické, sama

jsouc výstředností druhou, a poněvadž jí bylo užito v aesthetice a to ne bez prospěchu. Leibnitz, Kant a Schiller soudí, že dojem krásna chová v sobě něco tajemného, co rozborem příliš podrobným mizí; co jest jasné, určité, jest předmětem poznání vědeckého, kdežto co jest nejasné, neurčité, budí dojem aesthetický. Tento názor aesthetický jest po jistou míru platen, ale všeobecné platnosti nemá aniž slouží ku potvrzení theorie intellektualistické. Neboť když Newton odhalil harmonii těles světových a žasna padl na kolena před Bohem Stvořitelem, Jenž projevil ve světě Svou nesmírnost, moudrost a všemohoucnost, viděl a pozoroval krásu. Kdo konal o Božské Komedii Danteově studie analytické, historické a filologické, radostí nevýslovnou jest dojat, chápaje synthetickou cestou ideu, která spojuje a ovládá části a rozvoje díla mistrovského. Kdo více se raduje z krásy gotického chrámu? Ten, jenž vstoupiv do předsíně doznává povšechného dojmu od velebnosti celku, či ten, jenž vniká do jednotlivostí a chápe harmonickou jednotu? Dílo umělecké nemá ovšem povídati všecko, ale musí něco zůstaviti pozorujícímu, aby sám svým uvažováním přimyslil, jelikož vlastní práce duševní, se zdárným výsledkem spojená, pozorujícímu radost připravuje a požitek aesthetický zvyšuje. Avšak nemá-li dílo umělecké povídati všecko jasně, aby pozorující nemusil nijak se namáhati, musí přece pověděti tolik, aby pozorující snadnou prací vlastní se zdarem spokojivým se domyslil.

Zbývá tedy theorie thomistická pravdivá, která střední cestou se ubírá mezi oněmi dvěma krajnostmi. Jsou sice dojmy příjemné a nepříjemné, jichž přímá příčina jest fysická: rozkoš po skvělé hostině, bolest, působená spálením. Než v užším a výtečném smyslu jsou dojmy, jež mají příčinou bezprostřední poznávací vjem smyslný anebo představu buď imaginativnou, buď intellektuálnou a spolu imaginativnou o dobru a zlu. Obrazivost, smysl poznávací, živí dojem, jak dokazuje matka, svého syna oplakávající. Mnohé okolnosti nepatrné, jež jindy nemají významu, rozněcují její bolest: poslední slova zemřelého, jeho poslední pohled, jeho lože, jeho sedadlo, jeho dopis, jeho sešit, jeho medaile atd. Zdaž nepřipisují spisovatelé svůj úspěch bohatosti své fantasie? Představy intellektuálné vzpružují dojmy. Myšlenka, kterou pokládáme za pravdivou, jest někdy příčinou mocných dojmů. Rozjímání o pravdě jest mnohdy zřídlem dojmů, jež připravují vůli mohutné úmysly. Pravda milovaná jest mocnou pákou života mravního. Veliké myšlenky a srdce čisté, jak praví Göthe, měli bychom

si od Boha vyprositi. Ostatně kdyby pravda sama, jako pravda člověku stačila, a ne pravda milovaná, proč by se člověk věnoval jistému oboru jejímu, a ne jinému? Proč by lnul učenec k jedné vědě spíše, než k jiné? Je tedy představa dobra nebo zla principem, z něhož vychází dojem, představa není dojmem samým. Dojem má své sídlo ve dvojí snaživosti. Dojem smyslný má svým podmětem snaživost smyslnou; jeho prvek tělesný a prvek duševní jej pospolu nerozlučně podmiňují; není jeden živel principem druhého, oba živly jsou v témže podmětu spojeny. Dojem nadsmyslný přísluší vůli, snaživosti nadsmyslné; ale souvisí vždycky s dojmem smyslným.

Které jsou hlavní druhy dojmů?

Udati všecky druhy dojmů není možno, poněvadž jest veliké množství rozmanitých dojmů nejen v lidech různých, ale i v jednom člověku, dojmů, jež se tají a skrývají před bádavým zrakem jak toho, jenž je má, tak jiného. Nicméně hlavní dojmy lze vybrati z tohoto množství a vyzkoumati dojmy základní; při tom přihlížeti třeba k dobru a zlu, jakož i k poznání dobra nebo zla a ke snažení k dobru nebo proti zlu.

Základní dojmy jsou láska, zalíbení na dobru, a nenávist, ošklivost čili odpor ke zlu. Snažení po dobru ještě nenabytém, jehož dosažení není spojeno s překážkami, jest touha; odpor ke zlu ještě nenastalému, jehož odvrácení není spojeno s překážkami, jest štítivost. Je-li dosažení dobra neb odvrácení zla spojeno s překážkami, o kterých se domníváme, že je odstraniti lze, přistupuje k touze nebo štítivosti naděje; pakli se domníváme, že je odstraniti nelze, přistupuje malomyslnost. Snažení proti překážkám jeví se udatností; nedostatek snažení bázlivostí. Ukojení snahy po dobru, ukojení odporu ke zlu jeví se radostí, neukojení žalostí. Snaha příznivá působiteli dobra jest vděčnost; snaha odporující působiteli zla hněv. Tyto dojmy shledáváme také u zvířete, pokud jsou povahy smyslné. Ke snaživosti žádostivé se odnášejí láska a nenávist, touha a štítivost, radost a žalost; ostatní ke snaživosti roznícené.

Kromě těchto dojmů jednoduchých máme dojmy smíšené, ze kterých připomínáme jako hlavní úctu a podivení, stud a lítost, hrdost a pokoru. Těchto dojmů postrádáme u zvířete.

Podle pravdivého nebo nepravdivého poznání a cenění dobra nebo zla řídí se zřízenost nebo nezřízenost dojmů, jež poznání předchozímu odpovídají.

O dojmech jednotlivých.

Láska, zalíbení na dobru, jest dvojí. Uvažuje-li se dobro o sobě, je-li cílem, jest láska dobrotivá; pakli se vztahuje k jinému dobru, je-li prostředkem, jest láska žádostivá. Lásku žádostivou máme k penězům, užíváme-li jich k nabytí moudrosti; lásku dobrotivou k moudrosti. Lásku žádostivou máme k moudrosti, užíváme-li jí k nabytí ctnosti; lásku dobrotivou k ctnosti. Každé dobro předmětem býti může lásky dobrotivé nebo žádostivé, jelikož mnozí peníze si předkládají za cíl a moudrost nebo ctnost za prostředek; kdo však prostředek činí cílem a cíl prostředkem, miluje nezřízeně, nerozumně. Obě lásky jsou oprávněny; ale musí mezi nimi panovati pořádek v morálce filosofické stanovený.

Láska dobrotivá jest opět dvojí. Člověk, bytost osobní, miluje přímo jinou bytost osobní, nepřímo bytost neosobní prostřednictvím bytosti osobní, ke které bytost neosobní se odnáší. Ona láska jest přímá, tato nepřímá. Zvíře miluji, poněvadž jest mi podobno, jsouc od Boha stvořeno, a stopy dokonalosti Boží na sobě jevíc. Nezřízeně a nerozumně jedná, kdo bytost neosobní tak miluje jako osobní. Oprávněná je tedy dobrotivá láska nepřímá k pozůstatkům, jež máme po drahých osobách, k nimž máme lásku dobrotivou přímou, jestliže a pokud odnášíme pozůstatky k osobám, ku př. hrob, kosti, vlasy, plášť, hůl, klobouk.

Dobrotivá láska přímá jest opět dvojí. Člověk miluje sám sebe a svého bližního; ale nemůže na této lásce přestati, jelikož člověk není bytostí nejvyšší, nemá ani bytnost ani jsoucnost sám od sebe. Tato láska k sobě a bližnímu jest vztažná. Láska však k Bohu jest prostá, poněvadž Bůh jest bytost nejvyšší, od níž máme i bytnost i jsoucnost, poněvadž Bůh jest naším cílem nejvyšším, na kterém přestati máme. Má-li tedy láska vztažná býti rozumná, dokonalá, pravá, musí býti podřízena lásce k Bohu. Nezřízeně tedy a nerozumně jedná, kdo z lásky vztažné činí prostou. Že láska prostá jest základem, měřítkem a cílem nejen lásky vztažné, ale i lásky vůbec, učí ethika filosofická. Bez lásky prosté není pořádku ani v lásce vztažné ani v lásce vůbec.

Kdo miluje spořádaně, rozumně, jest dokonalý a blažený. Jako bez lásky není života, tak bez lásky pravé není života pravého. Pravé však lásce učí rozum; láska tedy, jež není řízena rozumem, jest falešná, špatná. Klamně tedy soudí, kdo praví, že kde mluví láska, tam rozum mlčí, anebo kde rozum mluví, tam láska mlčí. Rozum,

který vylučuje lásku, podobá se ledu, kterým všecken život hyne; láska, která vylučuje rozum, jest smyslná, tělesná, člověka nedůstojná.

Láska záleží v dobrovolném konání povinností, kterým učí ethika filosofická. Je tedy z lásky vyloučena všeliká nucenost a planost. Konání však povinností musí býti uspořádáno, aby panoval mezi činy lásky soulad; také tomuto souladu učí ethika filosofická. Podle různých poměrů, v jakých bývá člověk, a podle různých povinností, jež z nich vycházejí, nabývá láska různých tvarů; tak mluvíme o lásce představeného k poddaným a poddaných k představenému, o lásce přátelské, pohlavní, o lásce rodinné, vlastenecké, všelidské, o lásce opětované a neopětované atd.

Náboženství křesťanské dalo lásce pravý smysl a pravou cenu a nejen učí lásce, v čem záleží, nýbrž také podává prostředky, abychom skutečně lásku prokazovali. Výborně vypisuje sv. Pavel lásku v 1. l. ke Kor. 13. 1—7.

Dokonalá láska jest 1. pravdivá. Pravdivost lásky záleží v tom, abychom milovali, co jest dobré a nenáviděli, co jest zlé. Tedy jelikož pravé náboženství jest dobré, máme je milovati, a jelikož neznabožství a náboženství nepravé jest zlé, máme je nenáviděti. Ctnost jest dobrá, tedy ji milujme; hřích jest zlý, tedy jej mějme v nenávisti. Než co máme říci o člověku hříšném? Máme jej nenáviděti? Tu musíme 1. uvážiti, že sami nejsme bez hříchu, a 2. musíme činiti rozdíl mezi osobou a hříchem, jemuž osoba jest oddána a kterého máme osobu zbaviti, pokud nám možno. Osobu máme milovati, ale hřích nenáviděti. A co máme říci o pozemských trampotách? Kdežto hřích jest zlo mravní, zlo pravé, jež má Bůh v nenávisti, jež nás od Boha vzdaluje a nás nešťastnými činí: jsou pozemské trampoty zla fysická, jež Bůh dopouští, aby nás vedl k dokonalosti, jimž pravé náboženství zlobu odjímá, jichžto trpělivé snášení nám zjednává blaženost věčnou.

2. Jest rozumná. Uvažovati o tom, co jest dobré a co jest zlé, co máme milovati a co nenáviděti, přináleží rozumu. Láska bez rozumu a proti rozumu jest špatná, zlá, ošklivá. Při lásce máme užívati vždy rozumu nenechávajíce se unésti smyslnou náklonností, která jest na svém místě u zvířete rozumu nemajícího a proto lásky neschopného. Matka, jež své dítě miluje, má rozumem uvažovati, co u dítěte jest dobrého a co zlého, má s láskou spojovati přísnost proti zlým náklonnostem dítěte. Nevěsta katolická, jež miluje ženicha protestanta nebo žida nebo neznaboha, má rozumem

uvažovati, že nemá člověku dáti přednost před vírou katolickou, jež jest od Boha. Mladík, jenž miluje zábavu, má rozumem uvažovati, je-li zábava mravně dovolena, je-li přiměřena jeho stáří, jeho stavu, jeho prostředkům, jeho zdraví, po jakou míru má jí požívati. Bez rozumu se pustiti do víru zábavy škodí tělu, škodí duši.

3. Jest svobodná. Nemyslím, že má býti volnou, jak mnozí neznabohové a nemravové hlásají, že máme v lásce holdovati smyslným zvířecím chtíčům, abychom klesli pod zvířata, že máme bezuzdné smyslnosti se oddávati. Mezi láskou volnou a svobodnou jest takový rozdíl, jaký mezi nocí a dnem. Svobodná vůle, člověku jako člověku, bytosti rozumné, od zvířete podstatně rozdílné, vlastní, má býti matkou lásky, jelikož pravá láska nedá se žádnou mocí, žádným násilím vynutiti. Jak pošetile jedná otec, jenž samou přísností chce ve svém synu probuditi lásku a poslušnost! Trestati může a má otec syna neposlušného, ale má dáti na jevo, že trestaje ho buď slovem buď skutkem, činí tak z lásky k němu, že má na zřeteli jeho blaho, jeho mravní dokonalost a blaženost. Láska plodí opět lásku. Tak jedná Bůh, jenž sice trestá hříšníky, ale jim prokazuje lásku nesmírnou, která v nich probouzí lásku, ze svobodné vůle jejich se prýštící. Láska, láskou probuzená a ze svobodné vůle vycházející, šlechtí člověka, rozumem a svobodnou vůlí opatřeného a k lásce stvořeného.

4. Jest uspořádaná. Pořádek žádá, aby dobro, jež má větší cenu, probouzelo v nás větší zalíbení, větší lásku, než dobro, jež má cenu menší. Proto větší lásky naší zasluhuje náboženství než vlastenectví, život nebeský než život pozemský, duše lidská než tělo lidské, člověk než zvíře, příbuzný než cizí, ctnost než bohatství. Také stojí v ceně výše cíl než prostředek, k cíli vedoucí. Proto milujeme více zdraví než pokrm, moudrost více než učenost, mravný život více než obohacování rozumu vědomostmi, ku mravnosti nepřihlížející, dobrou knihu více než peníze, za které si ji koupíme. A tak činí rozum náš stupnici, ve které jsou dobra méně cenná podřaděna dobrům cennějším, ve které postupujeme od dober nižších k vyšším a opět vyšším, až vystoupíme k dobru nejvyššímu, jež může býti toliko jedno a jež zasluhuje lásky naší největší. A toto dobro nejvyšší jest Bůh, bytost neskonale dokonalá, náš stvořitel, zachovavatel, spolupůsobitel, ředitel, zákonodárce, náš nejvyšší cíl, k němuž směřovati jest naší hlavní povinností, náš nejvyšší soudce, Bůh, pravím, jehož majíce jsme nejbohatší, bez něhož jsme nejnešťastnější chuďasi. Taková

jest láska uspořádaná, svůj vrchol mající v Pánu Bohu, jehož máme nade všecko milovati.

5. Jest čistá. Vážíme-li si čistého zlata, jemuž není nic nepatřičného přimíseno, musíme si tím více vážiti lásky, která nechová v sobě nic špinavého, která není pokažena sobectvím hnusným, špinavým. Máme a musíme sebe milovati láskou, která jest od Pána Boha nám vrozena; ale máme sebe milovati, jak nám přikazuje zákon Boží. Láska k sobě samému je tehdy dokonalá, když jest podřaděna lásce k Bohu a spojena s láskou k bližnímu, jehož máme milovati jako sebe samy. Hnusnou však a špinavou jest láska k sobě samému, která není podřízena lásce k Bohu a která zavrhuje lásku k bližnímu; je to láska nečistá. Láska tedy čistá nám ukládá trojí povinnosti: hlavně a především povinnosti k Bohu, které jsou nejpřednější a pro ostatní povinnosti základní, dále povinnosti k sobě, které nám ukládají zjednati si pravou moudrost a ctnostmi morálními šlechtiti srdce svá, a posléze povinnosti k bližnímu, kterému máme pomáhati, aby došel podobné dokonalosti rozumu a svobodné vůle jako my. Tyto trojí povinnosti tak jsou spojeny, že jedny bez druhých nemohou býti plněny. Taková jest láska čistá.

6. Jest srdečná a vroucí. Nemáme milovati toliko rozumem, který poznává, co jest dobré, lásky hodné, a svobodnou vůlí, která to dobré volí, pro sebe přijímá, k němu směřuje a je si přivlastniti usiluje, ale také srdcem, vroucích citů plným. Vroucí srdečností láska se dokonává. A nemůže býti jinak. Neboť láska sama jeví se citem, jelikož jest a musí býti zalíbením na dobru. Tento hlavní a základní cit, který jest tím vroucnější, čím větší a vyšší jest dobro, jest provázen jinými city: citem uctivosti, podivu, naděje, důvěry, horlivosti, rozhorlení, radosti, vděčnosti, spokojenosti, roznícenosti, nadšenosti, lítosti, bázně synovské, studu, blaženosti, souslasti, soustrasti a útrpnosti. Než sídlem a symbolem citů zove se srdce. Proto musí býti láska srdečnou a vroucí.

7. Jest účinlivou. Co bychom řekli o člověku, který by slovy nás ujišťoval, že nás miluje, ale nedokazoval by to skutkem? Jeho lásku bychom nazvali planou, ničemnou. Láska musí se podobati stromu, jenž netoliko kvete, ale také ovoce přináší. Ovocem lásky je veškerý život mravný, ve kterém konáme dobré skutky, ve kterém plníme všecky povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu.

8. Jest lidumilná. Z lásky k Bohu a sobě vyplývá nutně láska k bližnímu.

9. Jest ochotná. Kdo právě miluje, neváhá dobře činiti, je-li potřebí anebo naskytuje-li se příležitost.

10. Jest vděčná. Kdo právě miluje, miluje své dobrodince, Boha, člověka, a dobrodiní dobrým splácí.

11. Jest nesobecká. Kdo právě miluje, nevyžaduje vděčnosti za dobrodiní, jež jiným prokázal, a zlé odplácí dobrým.

12. Jest uctivá a vlídná. Kdo právě miluje, má každého člověka v uctivosti a jedná s každým vlídně.

13. Jest konciliantní. Kdo právě miluje, probouzí svou láskou lásku v jiných, tak že od nich je milován.

14. Jest přirozená, odpovídá-li zákonu Božímu přirozenému.

15. Jest nadpřirozená, odpovídá-li zákonu Božímu nadpřirozenému.

Jako láska má zalíbení na dobru, tak opět nenávist odpírá zlu. Zlem však pravým, duše se týkajícím jest blud pro rozum a hřích pro svobodnou vůli; proti nim má člověk bojovati. Zla, jež se týkají těla, může a také má člověk odvraceti; než někdy není to v moci jeho a někdy zla tělesná jsou duši užitečna. Ale netoliko pro sebe má člověk zlo nenáviděti, nýbrž také pro jiného. Jestliže nenávist míří proti zlu, nemá mířiti proti osobě, ani proti nepříteli; nepřátelství jest nerozumné, nemravné a škodlivé. Jako láska, tak i nenávist má býti řízena ethikou filosofickou.

Také zvíře miluje, jelikož má zalíbení na dobru, a nenávidí, jelikož odpírá zlu. Ale láska a nenávist zvířete jest pouhá analogie lásky a nenávisti člověka; rozdíl oné od této jest právě tak veliký, jako mezi zvířetem, jež po dobru smyslném, tělesném, smysly poznaném baží smyslnou snaživostí jako po cíli, a člověkem, jenž baží po dobrech tělesných jako po prostředcích a po dobrech duševních jako po cíli, oboje poznav rozumem, a to snaživostí nadsmyslnou, které podřízena jest snaživost smyslná. Láska se sice u člověka také jeví smyslným dojmem; ale tento předchází dojmu nadsmyslnému anebo jej provází a má jemu býti podřízen jako prostředek cíli. Tento rozdíl jeví se také u ostatních dojmů.

V lásce a nenávisti se zakládají všecky ostatní dojmy.

Touhou milujeme dobro budoucí, štítivostí zlo budoucí nenávidíme. Touha jest přání buď splnitelné buď nesplnitelné; toužíce domníváme se, že dobra dojíti buď můžeme anebo nemůžeme. Od přání nesplnitelného jest nám ustoupiti, a činíce přání splnitelné musíme dobře

uvažovati, zdali jest splnitelné, jelikož přáti si, co jest nesplnitelno, tak jako by to bylo splnitelným, jest nerozumné a zbytečnou plodí žalost. Dosti věru je toho, co po úvaze rozumné pokládáme za splnitelné a co přece se nesplní. Čím dále trvá touha, tím více roste, až dojde tam, kde buď poruší zdraví tělesné, ba i život duševní, buď se promění ve lhostejnost k vyplnění. Toužíce představujeme si svou fantasií již napřed splnění touhy a kocháme se v předpojaté radosti, mnohdy onu rozkoš převyšující, která skutečně vyplněním touhy nastává; proto nás někdy vyplnění touhy dosti neuspokojuje. Analogicky platí to, co se vztahuje k touze, také o protivě touhy, štítivosti, kterou se štítíme čili vzdalujeme zla budoucího.

S touhou a štítivostí bývá spojena naděje, t. j. očekávání, že přes všecky překážky dobra dojdeme, zla se uvarujeme. Vyšší stupeň naděje jest důvěra. Je-li zapotřebí, aby touha a štítivost byla řízena rozumem, má také naděje býti rozumná, tak abychom nepřeceňovali nebo nepodceňovali překážky; neboť čím větší naděje, tím větší žalost, nesplní-li se předmět naděje. Lépe jest míti naději menší než větší; zkušenost uvádí naděje na menší míru, ovšem někdy na příliš malou, která škodí. Naději v nás probouzí vědomí naší síly vlastní, od jiných podporované a prozřetelností Boha o nás pečujícího vedené. Jako láska, tak i naděje zná Boha; bez náboženství není naděje pevnou oporou v životě lidském. Naděje nám oslazuje veškerý život, ba i v hrobě nás neopouští, jelikož doufáme v nesmrtelnost duše a ustavičnou odměnu a blaženost. Nedostatek naděje jest malomyslnost proti překážkám, která rostouc končí zoufalstvím. Malomyslnost jest nerozumná, působí člověku trýzeň a nedovoluje dosáhnouti dobra; nemáme se jí oddávati. Buď nebažme po dobru, jehož dosažení spojeno jest s překážkami zcela nepřekonatelnými; anebo není-li spojeno s takovými překážkami a my toho dobra potřebujeme, vzpružme své síly a opatřme si pomoci u jiných, zvláště u Boha, jenž nedá zahynouti těm, kdož v něj doufají a jehož pomoc jest nám vždy potřebná, mají-li naše tužby dojíti patřičného cíle, blaženosti. Obzvláště jest zoufalství, jež posléze vede k samovraždě, nerozumné, svědčíc o nedůvěře ve své síly, v pomoc lidskou a v pomoc Boha o nás otcovsky se starajícího, někdy také o zbabělosti, která zasloužených následků života nešlechetného snášeti anebo zkoušce od Boha dopuštěné podrobiti se nechce. Jako naděje posléze spočívá v Bohu, tak opět malomyslnost, zvláště zoufalství Boha se vzdaluje.

Překážky, jež dosažení dobra neb odvrácení zla obtěžují, přemáhá mysl udatná; před nimi ustupuje mysl bázlivá. Udatnost vychází z naděje, bázlivost z malomyslnosti. Bázeň nás jímá, jsme-li sami na sebe odkázáni, konajíce dílo, jež přesahuje síly naše a jež podstoupiti jest potřebí; tehdy jest oprávněná, rozumná. Než tato bázeň nás opouští, nalézáme-li opory v lásce jiných a v náboženství, a na její místo nastupuje udatnost, která se nebojí překážek a je také skutečně odvrací. Směšná jest udatnost, která se jeví pouze slovy. Varovati se nám jest zbytečné, neoprávněné, přílišné bázlivosti, ale také nerozvážlivé, opovážlivé, přílišné udatnosti, udatnosti, která se nezakládá v rozumné úvaze a ji nemožnou činí. Slyšíce hlasu rozumu nebuďme příliš úzkostlivi, abychom pro samé uvažování se nedostali ku prokázání mysli udatné; i tu se držme cesty střední.

Snaha naše k dobru nebo proti zlu se nesoucí došla cíle; tu nám radost nastává, jež má příčinou a zároveň předmětem buď dosažení dobra aneb odvrácení zla. Snaha naše nedošla cíle; dobro není dosaženo, zlo není odvráceno; tu nastává žalost, jejížto velikost mírniti může rozum toliko podle zásad náboženství křesťanského, slzy nejlépe vysušujícího. Podle dobra smyslného nebo duchového rozeznáváme radost smyslnou od duchové. Radost smyslná nutně a přirozeně vyplývá z dosaženého dobra smyslného; a proto ji přijati můžeme, ba i musíme jako strážkyni zdraví tělesného. Avšak radost smyslnou si vytknouti za cíl: žijme, abychom jedli a pili a ještě jiných rozkoší smyslných požívali, nazývá se rozkošnictvím, hedonismem, nedůstojným člověka, kterého šlechtí radost duchová, jeho povaze duchové odpovídající. Radosti smyslné mírně užívejme, aby se neuškodilo zdraví tělesnému anebo životu duchovému, ku poznání pravdy a konání mravnosti obrácenému; ale také přílišná radost duchová překáží tělesné stránce člověka a klidnému rozumování. Radost působí práce sama sebou, šlechetnou pohnutkou, důstojným cílem, nenuceností a umírněností; tato umírněnost žádá, aby práce se střídala s radostí jinou, kterou plodí zábava mírná, šlechetná a za cíl mající zotavení a vzpružení sil k nové práci.

Přirozeno jest, abychom sdíleli s jiným radost nebo žalost, abychom měli souslast nebo soustrast; neboť milujeme nejen sebe, ale také sobě rovného, bližního. Také sami si přejeme, aby jiní s námi sdíleli radost nebo žalost; neboť sdílností stává se radost dvojnásobnou, žalost poloviční. Pročež nepřirozena, nerozumna, nemravna jest

závist, kterou želí člověk dobra jiným dosaženého, a škodolibost, kterou se raduje člověk z neštěstí jinému se přihodilého. Škodolibost jest sama sebou horší než závist, poněvadž snáze jest míti soustrast než souslast; než svými následky jest horší závist, poněvadž vede k horším činům, ke zbavení dobra. Závist a škodolibost souvisí s nepřátelstvím, poněvadž pocházejí buď z nepřátelství anebo ze sobectví hnusného, jež mysl nepřátelskou plodí. Nejohyzdnější jest závist a škodolibost, má-li ona za předmět ctnost bližního, tato hřích, poněvadž ve ctnosti záleží pravá dokonalost lidská, pravé štěstí a ve hříchu pravá nedokonalost, pravé neštěstí a poněvadž Bůh má na ctnosti největší zalíbení a hřích v největší ošklivosti.

Od závisti rozeznávati jest pouhé přání dovolené, aby se také nám dostalo téhož dobra, kterého bližní náš dosáhl, jakož i řevnivost, kterou jsme pobádáni domáhati se téhož dobra, jež má bližní náš. Tato je-li v patřičných mezích, tak aby nejevila se v nepravostech, aby nevedla k nepřátelství, závisti a škodolibosti, jest šlechetná, poněvadž podněcuje k dobrým činům. Máme jeden druhému dávati dobrý příklad; dobrého pak příkladu máme následovati.

Ale milujeme nejen dobro dosažené, nýbrž také působitele jeho, jsme jemu vděčni. Vděčnost slouží vděčnému ke cti, svědectví dávajíc o jeho spravedlivém uznání dobrodiní sobě prokázaného. Jeví se také skutkem, splácením dobrého. Nevděčnost jest sama sebou nerozumná a nemravná; její hnusnost roste, uvážíme-li, že pochází ze sobectví a nešlechetného posuzování činů dobrodincových; také působí zlo, tím, že nevděčný chtěje se před sebou ospravedlniti vyhledává aneb vymýšlí na svém dobrodinci chyby, pro které pak jej má v nenávisti, zlo dobrodinci působící, tak že nevděčný maje spláceti dobrým, splácí zlým.

Hněv jest snaha čelící proti působiteli zla, buď skutečného, buď domnělého. Je-li prost všeliké nenávisti k osobě a je-li zlo skutečné a pravé, má hněvající se na zřeteli, aby působitel zla se napravil, aby přestal zlo působiti buď sobě anebo také jinému. Tenkráte jest hněv mravný a dobrým prostředkem vychovávacím tvoře podstatu přísnosti s láskou spojené; takový hněv spíše nazvati můžeme rozhorleností, která však nesmí rozumné úvaze překážeti, která nesmí viděti mrvu v oku jiného, v oku svém klády nevidouc, která nesmí se starati o věci nepatřičné, která nesmí porušiti povinností jiných, ku př. dítěte k rodičům. Nedostatek takového hněvu jest ne-

rozumný a nemravný; neboť nemá vychovateli býti lhostejno, je-li vychovanec dobrý či ne; z jeho chyby mravní má míti žalost, která působí rozhorlenost. Avšak hněv bývá spojen s nenávistí k osobě; a pak jest nerozumný, nemravný nejen sám sebou, ale i následky zlými; neboť v takovém hněvu dopouští se člověk činů nerozumných, nemravných, kterých později lituje. Zloba takového hněvu roste, má-li příčinou zlo domnělé. Proto jej máme potlačovati přemáhajíce se a vzbuzujíce v sobě lásku k osobě patřičnou, která dovede zlé dobrým spláceti a na hlavu nešlechetníkovu sypati uhlí řeřavé. O takovém hněvu stojí psáno, že nemá trvati do západu slunce. Hněv jeví se rozličným způsobem: buď trvá krátce nebo dlouho, dá se usmířiti aneb nedá, vychází na jevo anebo se tají zákeřnicky a pokrytecky, popouzí ke skutkům nešlechetným anebo nepopouzí, vzplane bez rozvahy anebo s rozvahou zlomyslnou. Podle toho posuzuje se stupeň jeho nemravnosti.

Po dojmech jednoduchých zkoumejme některé hlavní dojmy smíšené, vycházejíce od lásky.

Láska k osobám nabývá rozmanitých tvarů podle osob, jež milujeme. Vynikají-li tyto nad nás autoritou rodinnou nebo kněžskou nebo učitelskou nebo jinak úřední, převyšují-li nás osobní dokonalostí rozumu a svobodné vůle, mění se láska k nim v úctu. Úcta se zakládá na vědomí naší podřízenosti, naší dokonalosti menší nás ponižujícím, na ochotném uznání oné autority, dokonalosti, na bázni synovské, jež autority nechce uraziti neposlušností — ne na bázni otrocké, jež bojí se trestu, — konečně na radosti odtud vznikající, že osoby dokonalejší a autority požívající jsou našimi bližními, ony že nám slouží za vzor, podle něhož můžeme a máme se zdokonalovati, tyto že jsou nám vůdci, abychom dokonalosti došli. Tato úcta k autoritě lidské má svůj základ v autoritě Boží; než kdo požívá autority lidské, jest mravně ve svém svědomí zavázán k ní připojiti také osobní dokonalost a sice ne toliko dokonalost rozumu, ale i dokonalost svobodné vůle, která jest oné ovocem; kdo však autoritě lidské jest podroben, ve všem, co neodporuje zákonu Božímu, ji uznávaje, neučiní svou podřízenost závislou na osobní dokonalosti představeného. Dále máme také sami sebe v úctě, t. j. s radostí a bázní uznáváme svou důstojnost, ve které jsme postaveni, jsouce lidmi, křesťany, majíce nějaké povolání zvláštní. Konečně míti v úctě znamená vůbec ctíti. Čest jinému prokazovati jsme povinni podle zásad mravních; máme právo žádati od jiných, aby nás ctili, ale také jsme povinni se

příčiniti, abychom si cti zasloužili. Také účastni jsme cti, které požívají členové spolku, k němuž náležíme; proto se činí rozdíl mezi ctí subjektivnou a objektivnou; proto jsme povinni starati se o čest celého spolku. Pravé však cti uděluje moudrost, mravnost a zbožnost. Nepravé mínění o cti a pohrdání zákonem, jenž káže odpouštěti a pečovati patřičným způsobem, je-li potřebí, o navrácení cti, vede k souboji, který také proto jest nemravný, že do nebezpečí vrhá dva životy. Sláva se liší od cti intensivně a extensivně. Cti však a slávy požívati nebudiž nejvyšším cílem, ale toliko prostředkem, kterého jest potřebí, aby společnost lidská trvala a se zdokonalovala, také aby láska nesevšedněla; nejvyšším cílem budiž čest a sláva Boží, jak v ethice vyžaduje rozum.

S úctou bývá někdy spojen obdiv, který nás dojímá, nemůžeme-li pochopiti, kterak osoba nad námi vyniká důstojností nebo dokonalostí; takový obdiv provází zvláště naši úctu k Bohu. Divíme se však vůbec, nemůžeme-li poznati příčiny, stalo-li se něco kromě očekávání. Budiž mírné naše divení a pobádejž nás k tomu, abychom pátrali po příčině. Diviti se všemu jest znamením hlouposti a nediviti se ničemu znamením nadutosti, která se domnívá, že všemu rozumí. Také se divíme, patříme-li na dílo, jež abychom vykonali, tolik nemáme síly; toto divení se nás pobízí pokusiti se o dílo podobné, pokud možno. Obdiv nás pokořuje, ale také povznáší.

Úcta k sobě hrdost vylučuje a pokoru vyžaduje.

Hrdost nás jímá, když nad jiné se povznášíme, jimi pohrdajíce, buď proto že máme bohatství, anebo že jsme postaveni v nějaké důstojnosti, anebo že jsme učenějšími nebo ctnostnějšími než jiní. Tato hrdost jest nemravna; čím kdo moudřejší, tím také skromnější. Předmětem hrdosti jest buď domnělá výbornost anebo skutečná; ona není žádnou příčinou vypínání se, tato vypínáním se pozbývá své ceny. Hrdost velkou jest nepřítelkyní lásky, kterou míti máme k jiným, a vede k nepravostem. Pravdivá jsou přísloví: Pýcha a hloupost na jednom stromě rostou, pýcha předchází pád. Odpor budí u všech, lásky sebe zbavuje, společnosti a sobě velice škodí hrdopýšek. Směšná jest hrdost, která ješitností se nazývajíc má za předmět ku př. zevnější postavu, oblek, vlasy, obličej, vazbu kněh a pod. Jenom jedna hrdost jest mravná, kterou jsme jímáni, považujeme-li, jak důstojno jest býti člověkem, křesťanem, členem nějaké společnosti, jak vznešený jest nám cíl vytčen, jak velice bychom sebe snížili a zahodili, kdybychom jednali proti důstojnosti lidské,

křesťanské, proti svému povolání, kdybychom porušili cti přináležející nějaké společnosti jako její členové. Tato hrdost není nadutostí, není pýchou; ale jest mocným prostředkem, abychom se udrželi na cestě ctnosti. Pokory jako ctnosti neznali pohané a nechtějí znáti novověcí pohané, pokládajíce ji za podlost, za povrhování sebe. Křesťanství ji zavedlo a připojilo k povaze lidské jako krásnou a nezbytnou okrasu všeliké ctnosti, zároveň varujíc před škraboškou pýchy, karikaturou pokory, falešnou pokorou, která zatemňuje a snižuje výbornosti své nepravdivě za tím účelem, aby byla chválena. Právě pokorný pravdy jsa přítelem své výbornosti skutečné připisuje Bohu, od něhož pochází vše, co dobré, a sobě připisuje své nedostatky skutečné; nad jiné se nevypíná, u jiných výbornosti uznává, jiné pokládá lepšími, než on sám jest, nečině ovšem z nešlechetnosti šlechetnost; v pomoc Boží doufá, aby na cestě ctnosti se udržel a pokračoval; slávy své nevyhledává, jiným slouží milerád, pohrdání snáší ochotně. Jak krásný pohled na duchového velikána pokorného! Jelikož pokora zdravému rozumu lidskému se zamlouvá a zalíbení budí ve šlechetných, psychologie a ethika ji řadí mezi dojmy nejušlechtilejší; vždyť pokora potlačuje pýchu nad bližního a Boha se vypínající a proto mravnosti nad míru škodlivou.

Úcta k sobě probouzí stud. Stydíme se sami před sebou, chce-li nás někdo zbaviti ctnosti, kterou máme; bojíme se, abychom jí nebyli zbaveni, a bráníme ji proti škůdci. Stydíme se sami před sebou také tehdy, když jsme jednali proti ctnosti, hříšně, uznávajíce a zavrhujíce nehodnost svého jednání. Stydíme se před jinými, na jejichž dobrém smýšlení nám záleží, když nás dopadli něco nešlechetného činící, jelikož sami jsme se u nich zbavili cti. Stydíme se konečně před Bohem vševědoucím a nejsvětějším, jenž patří na naši nepravost a ji spravedlivě odsuzuje. Stud jest mocný prostředek, který nás buď ve ctnosti udržuje anebo ke ctnosti nazpět přivádí; daleko v nešlechetnosti pokročil, kdo studu nemá, kdo si neváží u jiného studu a jej studu zbavuje. Se studem souvisí lítost, t. j. bolest nad spáchanou nepravostí, obviňování sebe, přání, aby se nepravost nebyla stala, aby vina byla odpuštěna, naděje v odpuštění, snaha nepravost odčiniti. Není sice špatnou pohnutkou lítosti škoda, kterou jsme si sami připravili nemravným jednáním; ale nesmí býti vyloučena šlechetnější pohnutka, kterou jest škoda a urážka od nás učiněná bližnímu, porušení zákona a urážka Boha, nejvyššího zákonodárce. Lítost vede k napravení a slouží člověku

ke cti; kdo lítosti nemá a svou nepravostí se honosí, jest hnusný zarytec a zbavuje se cti u jiných, jest podlý.

O citech.

Poněvadž není rozdílu věcného mezi dojmy a city, kolikero jest dojmů, tolikero jest citů. Citům přísluší rozdělení na libé, nelibé a smíšené, pokud znamenají náladu mysli, s pohnutím jejím, dojmem, nutně spojenou. Také dělíme city podle předmětů, k nimž se odnášejí, na náboženské, aesthetické a mravní; tyto city mezi sebou se nevylučují, mohouce a majíce se provázeti vespolek. O nich mluví přirozená theologie, aesthetika a ethika s hlediště filosofického. Kromě nich máme také city intellektuálné, poznávajíce pravdu, jež s oněmi v přátelském jsou svazku. Všech těchto čtvero citů, z nichž náboženské jsou středem, musí člověk míti, chce-li býti člověkem. Ve příčině dříve označené jsou tyto city též dojmy.

Hlava pátá.

O mohutnosti pohybné.

Jaké jsou pohyby u člověka?

Člověk, maje tělo hmotné, jest schopen pohybů, jež se dějí ve hmotě neživé, pohybů fysických ve smysle širším; příkladem budiž pád k zemi nutný a zcela fysický, pozbytím rovnováhy způsobený. O nich jedná fysika, kdežto psychologie se zabývá pohyby životními.

Člověk veda život vegetativný prokazuje pohyby při svém živení, vzrůstu a rozplozování. O nich jsme slyšeli při mohutnosti člověka vegetativné.

Člověk veda život čivočišný prokazuje pohyby animálné, o kterých nyní budeme mluviti.

Pohyby všeliké, jež činí jeden celek souladný, podrobuje člověk rozumu a vůli své.

Pohyby animálné dělí se na nesnaživé a snaživé; ony se dějí nezávisíce na mohutnosti snaživé, tyto vycházejí od mohutnosti snaživé, která baží po dobru poznaném aneb od zla poznaného se odvrací.

Nesnaživé jsou dílem reflexní, odrazové, dílem automatické, samopůvodové. Ony se dějí odvetou na podráždění zevnější a tyto na podráždění vniterné. Při pohybu reflexním končí podráždění zevnější v sensitivném

středu míchy, aby popud z něho přeskočil na střed motorický, jehož podráždění se sdílí příslušnému nervu motorickému, aby jeho konečným ústrojím se stal pohyb. K reflexům, jež jsou dílem jednoduché, dílem složité, náleží na př. kašel, polykání. Automaticky se děje na př. dýchání. O pohybech nesnaživých můžeme míti vědomí, ač je nepředpokládají nutně; také mohou býti předmětem snaživosti, ale případně, ne podstatně, mimořádně, nikoli řádně a pravidelně.

Snaživé pohyby jsou dílem samoděčné, spontánní, vycházející od snaživosti smyslné, dílem svobodné, vycházející od svobodné vůle skrze snaživost smyslnou. Samoděčné jsou dílem instinktivné, jednotvárné, dílem různotvárné.

Vedlejším způsobem se dělí pohyby na bezúčelné a účelné. Ony se dějí bez rozvahy, bez účelu, od nich rozdílného; samy sobě jsou účelem, aby se vyvíjelo ústrojí a schopnějším se stalo k výkonům sobě uloženým. Tyto slouží potřebám ústrojů a života veškerého, také a obzvláště nadsmyslného, anebo vyjadřují stavy vniterné. Z nich pozoruhodny jsou zvláště řeč a posuňky. Onu zvláště rozebereme; o těchto se zmíníme při řeči a později při vzájemnosti.

Nyní vyšetříme samoděčné pohyby místní, jimiž přechází tělo z místa jednoho na jiné.

Jsou-li pohyby samoděčné?

Někteří fysiologové, na př. Ch. Richet, totožní pohyby samoděčné s pohyby reflexními, jež vykládají naprostým determinismem, nazývajíce jisté předchozí děje mechanické, fysické a chemické jejich determinující přiměřenou, dostatečnou příčinou. Předcházejí sice pohybům, jež zoveme samoděčnými, děje hmotné, jež jsou podrobeny zákonu fysického determinismu, tyto však nejsou jejich příčinou determinující přiměřenou, dostatečnou; jejich příčina determinující bezprostřední jest řádu psychického, hyperfysického, jest mohutnost snaživá. Což vysvítá ze dvou důkazů.

První důkaz čerpáme ze sebevědomí lidského. Činíme pohyby, jež nejsou výhradně determinovány popudem mechanickým, fysickým, chemickým, ale jsou rozkázány konem snaživosti, který jest řízen oceněním výhod nebo škod, libostí nebo nelibostí, jež nám z pohybů mohou vzejíti. Toto cenění probouzí v nás touhu nebo odpor. Tato touha nebo odpor dává vznik různým pohybům; měníme polohu svých údů, buď abychom ku předmětu se přiblížili, anebo abychom se od něho vzdálili; činíme posuňky, pohybujeme svými mluvidly, mluvíme, křičíme, zpíváme; stahujeme svaly obličeje, očí a udílíme své tváři a zvuku zvláštní výraz.

Vizme chlapce, školu zanedbávajícího, an se plíží tajně do stromovky, na jabloň se šplhá, jablko utrhne a do něho zapustí své krásné zuby. Tyto pohyby jsou determinovány touhou, aby požil jablka. Chlapec si vzpomíná, jak mu již dříve chutnala jablka, představuje si rozkoš, kterou plodí požití jablka; obrazivost probudí jeho touhu a touha determinuje jeho pohyby. Než tu se objeví nenadále majitel stromovky, jenž se pustí za zlodějem hroze mu výpraskem; chlapec se dá na útěk, pláče a křičí: tyto pohyby jsou determinovány strachem, aby nebyl bit, a nadějí, že trestu unikne. Chlapci tane na mysli dřívější zkušenost, kdy mu šlehy způsobily bolest, kterou by pocítil, kdyby ta zkušenost se opakovala; toto představování dává vzniku bázni před zlem smyslným a touze, aby té bolesti se vyhnul; tato touha determinuje jeho útěk.

Tu tedy máme pohyby, jichžto příčinou determinující jest smyslná touha. Potlačte touhu, pohyby nenastanou; podle větší nebo menší síly touhy řídí se síla pohybů.

Tedy zkušenost o životě lidském nám dokazuje, že jsou pohyby samoděčné, jak jsme je definovali.

Analogie žádá, abychom tento závěr rozšířili také na zvířata. Kočka se blíží ku spižírně, vidí dvéře pootevřeny, vkrade se, skočí na jeden pokrm a shltne ho. Než v té chvíli slyší kroky, pak výbuchy hlasu zlostného, uskočí a a uschová se před holí namířenou ku potrestání. Zdaž není patrno, že pohyby této kočky, podobné pohybům onoho chlapce, jsou determinovány žádostí po pokrmu, strachem před trestem holí? Zdaž by bylo logické tvrditi, že co jest u chlapce samoděčné, jest u kočky mechanické?

Tedy zvíře a člověk jsou původci pohybů, jejichž příčinou determinující jest smyslná žádost, pocházející ze smyslné snaživosti.

Druhý důkaz se čerpá z rozdílu mezi známkami mechanických zjevů a známkami pohybů animálných.

Ve hmotné soustavě, podrobené výhradně zákonům mechanickým, jest pohyb, buď že uvažujeme jeho směr, buď jeho rychlost, výkonem hmot a relativných poloh částí soustavy; mění se, mění-li se tyto podmínky; trvá pohyb týž, trvají-li podmínky tytéž. Ale živočich prokazuje nejrozmanitější pohyby ve příčině i směru i rychlosti, i když trvají tytéž podmínky hmoty a odlehlosti těles; mění-li se tyto podmínky, nemění se pohyby živočicha poměrně. To platí o zvířeti i o člověku.

Nejsou tedy zvíře a člověk stroji pohyblivými, výhradně zákonům mechaniky podrobenými.

Jsou ovšem pohyby živočicha závislými jistým způsobem a jistou měrou na zevnějšku, ale tato závislost nemá naprostého a nevyhnutelného rázu zákona mechanického.

Pohyb samoděčný anatomicky a fysiologicky uvážen.

Ústrojí pohybné záleží z kostí a svalů.

Kost jest nejpevnější tkaň, pojivová, obsahující mnoho solí, na kterých se zakládá pevnost i tvrdost její, kdežto pojivový základ, ossein, povahy chrustavčité, poskytuje jí pružnosti. Obě tyto látky prostupují se mezi sebou. Na povrchu jsou kosti z větší části hladké, na některých místech drsné a hrbolovité. Plochy hladké poskytují úpon masité hmotě svalové, drsnatiny šlachům svalovým nebo pevným vazům kloubním. Na povrchu pokryta jest kost okosticí, jež zvláštními vlákny s ní souvisí a jest přede vším nosičem výživných cev kostních.

Svaly jsou měkké, stažitelné hmoty červené a zovou se libovým masem. Obklopují kostru, z kostí sestávající, tak, že s ní určují celkovou podobu těla, dodávajíce mu pohyblivosti a živosti. Vyskytují se též ve mnohých útrobách tělových. Spojeny jsou s kostmi, srůstajíce pevně s okosticí pomocí tuhých bílých šlach; mnohé vycházejíce od kostí upínají se v blanitých ústrojích rozmanitých útrob, některé pak ani od kosti přímo nevycházejí. Každý sval kostrový jest opatřen hojnými cévami krevními a motorovým nervem, jenž vzniká buď z míchy anebo přímo z mozku.

Výkon svalu záleží v tom, že dovede na daný popud motorového nervu se smrštiti a zkrátiti (contractilitas), čímž oba konce svalové a s nimi spojené kosti, také i jiné útvary, k sobě se přiblíží. Na kostech upevňují se svaly obyčejně poblíže kloubů, kosti spojujících, působíce na ně jako na jednoramenné páky velmi blízko u podpory; tím ztrácí se sice mnoho na síle pohybu, ale mnoho přibývá na rychlosti. Tak vznikají rozmanité druhy pohybů, jako schýlení a vzpřímení, přitažení a odtažení, odvrácení a přivrácení, kroužení a jiné.

Sval se skládá ze snopků svalových, jakýchsi menších svalů, jež při smrštění celého svalu na jeho povrchu stávají se patrnými. Snopky svalové skládají se dále ze snopků drobnějších a drobnějších. Vyšetřují-li se svalová vlákénka ještě dále drobnohledně, lze na nich spatřiti zvláštní příčné žíhání čili pruhování, od čehož i celé svaly se zovou příčně pruhovanými. Vlákénka svalová jsou obalena velmi jemnou blankou pojivovou s jádry a jednotlivé snopečky vláken silnějšími pojivovými blankami, ze kterých posléze se vy-

vinou rozmanité povázky, obalující celé svaly a svalové skupiny na těle. Taktéž i se šlachami jsou tyto pojivové obaly snopečků svalových ve spojení.

Od svalů příčně pruhovaných liší se svaly hladké, jež shledáváme v pásmě zažívacím, krevních cévách, ústrojí močovém a ještě jinde. Toto svalstvo skládá se z protáhlých vřetenovitých buniček s podélným jádrem, které nejeví příčné žíhání, jež pozorovati lze na svalech kostrových. Rozdíl mezi obojím svalstvem záleží ještě v tom, že hladké jest činno bez přičinění mohutnosti snaživé, kdežto pruhované dovedeme tou mohutností ovládati. Proto se zove hladké svalstvem organickým, vegetativným, pruhované animálným.

Svaly příčně pruhované smršťují se téměř okamžitě na popud, přivedený vláknem nervovým, které ve vlákénkách svalových zvláštním způsobem se zakončuje, tak že motorový nerv s příslušným svalem tvoří jakýsi výkonový celek. Stažitelnost svalů hladkých neobjevuje se po podráždění hned tak brzy, jako u pruhovaných, dovede se však přenášeti s podrážděním vláken dále na vlákna sousední. Mimo popudy nervové může sval se smrštiti také rázy elektrickými, dráždidly lučebnými, mechanickými, tepelnými. Každá práce svalová, vybavení kinetické energie, jest provázena vyvinováním tepla a zvýšeným spalováním tuků a uhlohydratů, při čemž potřebný kyslík sval čerpá z krve. V práci sval počíná reagovati kysele, poněvadž jako poslední produkty rozkladné ve svalu hromadí se kyselina mléčná a kyselina uhličitá. Větším jejich nahromaděním vysvětluje se také únava svalu. V klidu tyto látky krevním proudem se odplaví a spotřebované taktéž z krve se nahradí. Je-li výživa dostatečná, bývá náhrada tak značná, že tím svalstvo mohutní. Naproti tomu sval nečinný zachází, degeneruje.

Pohyb samoděčný psychologicky uvážen.

Poslední příčina účelná samoděčného pohybu jest blahobyt živočicha; nejbližším účinkem jejím jest přirozená náchylnost živočicha ke každému předmětu, který udržuje nebo zvyšuje blahobyt jeho. Z této obecné a základní náchylnosti smyslné snaživosti vznikají zvláštní náchylnosti nebo snahy smyslné, jež pobádají živočicha, buď aby konal díla jednotvárná — jsou to náchylnosti instinktivné, instinkty — anebo aby podnikal jistá díla více nebo méně různotvárná — jsou to náchylnosti smyslné, touhy. Tyto snahy jsou determinujícími příčinami pohybů živočišných, samo-

děčných, přivádějíce místohybnou mohutnost živočichovu ke konu.

Smyslné mohutnosti poznávací a snaživé nepodnikají činnosti, nejsou-li pobádány zevnější příčinou, tak že zevnější svět náleží také k nutným činitetům samoděčného pohybu; zevnějšek jest zevnější účinlivou příčinou smyslného poznání, proto prokazuje skutečnou činnost, aby se stal pohyb samoděčný. Než tato činnost není determinující, ač jest skutečnou; zevnějšek jest pobádající příčinou pohybu vzdálenou a částečnou, ne nejbližší, ne přiměřenou, ne dostatečnou. Jediná snaha smyslná jest nejbližší a determinující příčinou samoděčného pohybu.

Jelikož smyslná náchylnost následuje po smyslném poznání, zvláště po činu smyslu oceňovacího, jenž rozeznává vlastnosti předmětu nebo činu prospěšné nebo škodlivé, libé nebo nelibé, jsou smysly, zvláště vnitrné příčinami samoděčného pohybu řídícími.

Přirozenost živočicha jest první účinlivou příčinou činu, jako jinde, tak i zde. Soustava nervová a svalová jsou příčinami účinlivými bezprostřednými, nástrojnými; přirozenost živočicha sama vykonává, uskutečňuje jejich prostřednictvím pohyby samoděčné.

Vycházejíce od těchto různých příčin, jež přispívají ku prokázání pohybu samoděčného uzavíráme, že mohutnost snaživá a mohutnost místohybná nesmějí býti totožněny. O čemž pojednáme zvláště.

Je-li mohutnost pohybná?

Hmotaři, zamítajíce duši, za prvoť pohybu považují tělo, rozpoložení částí tělesných anebo sílu tělesnou. Filosofové, kteří tvrdí, že kromě těla člověk má také duši, jinou přirozenost mající, než jakou má tělo, nejsou o prvoti pohybu mínění stejného, jelikož nestejně vykládají, kterak duše spojena je s tělem. Filosofie aristotelicko-thomistická, jež člověka pokládá za jednu podstatu úplnou, pokud sestává z těla a duše, odvozuje pohyby živočišné od duše, s tělem spojené. Kdo zamítá, že mezi duší a tělem jest spojení podstatné, přivlastňuje pohyby buď duši, jako Plato, anebo vůli, příčině příležitostné, která nepůsobí leč mocí vůle Boží, jako Malebranche, anebo tělu, jako Cartesius a Leibnitz.

Pohyby člověka místní nelze připsati jedinému tělu. Neboť živočich není určen k jednomu pohybu, nýbrž právě tak k jednomu jako k jinému a od pohybu začatého může také ustati. Avšak pohyby takové příslušejí toliko by-

tostem, jež sebe samy pohybují, ne těm, jež od jiných jsou pohybovány. Tedy při pohybu místním živočich sám sebe pohybuje. Tu však musí míti prvoť svého pohybu v sobě. Činnost však, jež se děje prvotí, která jest v podmětu činném, jest životní. Živou tedy musí býti prvoť, ze které pohyb místní vychází. Avšak tělo samo sebou, pokud jest pouze hmotou, není prvotí živou. Tedy nemohou se pohyby člověka místní přivlastniti jedinému tělu. Což také odtud vysvítá, že člověk, jako každý živočich, pohybem mění místo, aby dosáhl, po čem baží, anebo se vystřehl toho, od čeho se odvrací, a že nemůže po něčem bažiti aneb od něčeho se odvrátiti, leč poznal-li to. Avšak tělo samo sebou, pokud jest pouze hmotou, nemůže poznávati. Tedy není prvotí pohybů místních, o kterých mluvíme, tělo jediné.

Není-li tělo prvotí těchto pohybů, musí jí býti duše, poněvadž duše jest prvotí života*). A poněvadž duše jest příčinou života účinlivou, jest účinlivou příčinou také pohybů místních, nikoli příležitostní. Avšak není duše sama skrze sebe prvotí pohybů místních, ale pokud je spojena s tělem. Neboť duše tělem hýbe skrze svou mohutnost, poněvadž pohybování toto jest činnost a veškerá činnost duševní děje se mohutností**), poněvadž tělem hýbati nemůže skrze svou bytnost samu***) a poněvadž má-li tělem hýbati, musí se ho dotýkati dotykem působivým†). Avšak mohutnost tato musí býti ústrojná, poněvadž duše tělem hýbajíc působí na věci tělesné, jež jsou mimo ni, což duši, s tělem spojené, jest možno jediné skrze tělo její, s kterým ony věci tělesné přirozeně souvisí.

Tato hybná mohutnost ústrojná nemůže býti totožnou ani 1. s mohutností rostlinnou, poněvadž rostlina neprokáže pohybů místních, jaké se vyskytují u živočicha; ani 2. se smyslem poznávacím, poněvadž smyslně poznávati a tělem hýbati podstatně mezi sebou se rozeznávají; ani 3. se

*) S. Th. in lib. 1. de An. lect. 1. Ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis. — Ibid. lect. 3. Animata differre videntur ab inanimatis maxime motu, ut scilicet moveant se ipsa, et sensu seu cognitione.

**) S. Th. Aqu. Contr. Gent. 2. 71. Anima omnes operationes suas efficit per suas potentias, unde, mediante potentia, movet corpus.

***) Id. S. Th. 1, 76. 4. ad 2. Anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam, ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

†) Ibid. 1. 75. 1. ad 3. Est duplex contactus: quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur, nisi a corpore, secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus.

smyslnou snaživostí, poněvadž se dějí často pohyby místní v těle, na kterých nemá snaživost účastenství, a poněvadž snaživosti přísluší směřovati k dobru činem vniterným, kdežto pohyb, kterým duše dosahuje zevnějšího, tělesného předmětu svého snažení smyslného, jest čin zevnější; ani 4. s vůlí, poněvadž vůle jest mohutnost neústrojná, mohutnost však hybná jest ústrojná, poněvadž chtíti pohyb tělesný a tělem pohnouti jsou dva činy od sebe oddělené a mezi sebou rozdílné.

Ústrojím mohutnosti pohybné jsou svaly, ve kterých ústí pohybné nervy, spojené s mozkem a michou, středem života živočišného. Sídlem mohutnosti pohybné jsou nervové středy v koře mozkové, ze kterých nervy pohybné vycházejí.

Hume duši lidské upírá mohutnosti pohybné, poněvadž sebevědomím neznáme způsobu, kterým se dějí v těle pohyby, poněvadž nelze prý pochopiti, proč nemůže duše pohybovati ústroji všemi, a poněvadž prý někdy nám se zdá, jako bychom mohli pohybovati ústroji tělesnými, ač ve skutečnosti nemůžeme, jak patrno v první době u těch, jež mrtvice zranila. Avšak má-li se státi pohyb tělesný, není třeba sebevědomí o způsobu, jakým se stává; dostačí, aby duše pohyb rozkázala a o něm věděla, když byl její mohutností od ústroje vykonán. Aniž třeba jest, aby duše všecky ústroje jednotlivé do pohybu místního přiváděla; k věcem však zbytečným neuděluje přirozenost schopnosti. Konečně na počátku zdá se tomu, jehož mrtvice zranila, že údy pohybovati může, poněvadž ještě neví, že údy, kterými pohyb státi se může, jsou nedostatečny.

Kterak mohutnost pohybná se projevuje činnou.

Ačkoli mohutnost pohybná se liší od mohutnosti poznávací a snaživé, přece bez nich nemůže býti činnou. Neboť pohyb místní vyžaduje, aby dříve snaživostí duše buď bažila po předmětu, ke kterému se má tělo blížiti, aneb od předmětu se odvracela, od něhož se má tělo vzdáliti; snažení však, buď že jest kladné anebo záporné, spočívá na předchozím poznání předmětu.

Rozum a obrazivost čili spíše smysl oceňovací u člověka, obrazivost čili spíše smysl oceňovací u zvířete*) pohybují mohutnost pohybnou prostředně skrze snaživost.**)

*) S. Th. Aqu. In l. 3. De An. l. 15. In aliis animalibus manifestum est, quod nunquam intellectus est neque ratio, quae movere possit, sed phantasia. In hominibus vero est phantasia et intellectus.

**) Ibid. Cum phantasia movet, non movet sine appetitu. Non enim movet, nisi in quantum repraesentat appetibile; sicut nec intellectus.

Obrazivostí se vlastně míní smysl oceňovací, skrze kterou se poznávají jednotlivé předměty snaživosti, kterých skutečně dosahuje živočich mohutností pohybnou; rozum míní se zde praktický, od theoretického virtuálně toliko, čili vztažně pomyslně rozdílný, který na základě jedinečného, smyslného soudu mohutnosti oceňovací tvoří, užívaje všeobecné zásady, úsudek praktický o činu jedinečném*). Další prvotí pohybu místního jest snaživost, u člověka také snaživost nadsmyslná, vůle, avšak prostředně skrze snaživost smyslnou, poněvadž pohyb místní se odnáší k tělesným věcem jedinečným**). Konečně mohutnosti poznávací a snaživé pobádají mohutnost pohybnou k činnosti, nejsouce prvotí, skrze kterou mohutnost pohybná činy své vykonává, jelikož jimi pohyb místní je toliko rozkazován***).

O řeči lidské.

I. O ústroji řeči.

Nástrojem řeči jest chřtán, plíce, průdušnice, hrdlo, ústa a nos; máme-li na zřeteli nástroj hudební, podobají se plíce měchu, vzdušné rouře průdušnice, jazýčku chřtán, násadě otvor hrdelní, ústní a nosový. Hlavním ústrojím jsou ve chřtánu dva dolní svazy štítokoncovité, jež upevněny jsouce na dvou chruplavkách koncovitých a na chruplavce štítové nad průdušnicí tvoří jakousi štěrbinu, hlasivku; jsouce nad míru pružné mnohými svaly napjaty býti mohou rozličně a tak vzduch průdušnicí vehnaný přivádějíce do pohybu vlnivého způsobují rozmanité zvuky hluboké a vysoké, prsní a hrdelní. Chřtán má podobu okrouhlou, skládá

*) Ibid. Operationes et motus in particularibus sunt; unde oportet ad hoc, quod motus sequatur, quod opinio universalis ad singularia applicetur.

**) Id. S. Th. 1. 20. 1. ad 1. Vis cognitiva non movet nisi mediante appetitiva, et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari (i. e. potentia aestimativa) . . ., ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo, unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. — Ibid. 1. 18. 3. Virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa, quae exequuntur motum.

***) Ibid. 1. 75. 3. ad 3. Vis motiva est duplex; una, quae imperat motum, scilicet appetitiva . . . Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad oboediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri. — Ibid. 1. 78. 1. ad 4. Haec vis motiva non solum est in appetitu, ut imperante motus, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad oboediendum appetitui animae moventis, cuius signum est, quod quando membra removentur a sua dispositione naturali, non oboediunt appetitui ad motum.

se z chruplavky kruhovité, prstenu se podobající, pečetní stranou na zad obrácenému; v předu této chruplavky jest připevněna chruplavka štítová, která uprostřed prohloubena jest, pravý úhel tvoříc; vzadu jest připevněno dvé chruplavek koncovitých, jež mají podobu trojhranných jehlanců; k těmto dvěma a ke chruplavce štítové jsou připevněny ony dva svazy. Kromě dvou dolních svazů štítokoncovitých jsou též dva horní svazy; mezi horními a dolními jest dutina, Morgaňova nazývaná; horní pohybujíce se, když dolní se chvějí, zvuk toliko sesílují, k čemuž také slouží resonancí dutina Morgaňova a chruplavky.

Zvuk hlavně spočívá na dolních svazech, na jejich pružnosti, vlhkosti a napjatosti. Svazy horní tvoří též hlasivku, ale lichou, nepravou, kdežto hlasivka dolních svazů se nazývá pravou; ona jest širší této. Hlasivka pravá jest dvojí: zvučná kratší a dýchací delší; zvučná jest u mužů delší než u žen a chlapců. Hlasy prsní vznikají, chvějí-li se celé svazy, hrdelní, chvějí-li se toliko vnitřní jejich konce jemné; břišní hlasy z týchže svazů vycházejí, otevřeš-li ústa málo, pohrudnici dolů stlačíš, chřtán vyzdvihneš, jazyk do zadu stáhneš, otvor nosní zavřeš, pysky nepatrně pohybuješ a vzduch co nejméně vydychuješ. Samohláska jest čistě pronesený článkovitý zvuk řeči lidské, při kterém otvor mluvidel od hlasivky až k pyskům jest sice volný, ale rozmanitě se zúžuje a rozšiřuje; čímž vznikají rozličné samohlásky, od sebe se lišící svrchními tóny, jež tón základní zabarvují. Souhlásky jsou článkovité hlásky, při kterých zvuk z hlasivky vycházející ostatními mluvidly; rtoma, jazykem, zuby a podlebím se zdržuje, přerývá a zastavuje a otvory hrdelní, ústní a nosový rozmanitě se zavírají, otevírají a svírají. Tyto hlásky se nazývají článkovité, poněvadž slova, z nichž sestává řeč právě lidská, lze určitě a přesně rozdělili na části, články, jimiž jsou ony hlásky, kdežto zvuky zvířat samých tak nelze rozčlánkovati.

II. O řeči posuňkové, zvukové a slovní.

Řečí se nazývá také někdy vyjevování vnitřních stavů, jež se děje buď posuňky, pohyby tělesnými anebo zvuky rozličně utvářenými, jako kvílením, sténáním, houkáním, výskáním, jásáním. Toť první řeč dětská, kterou dítky oznamují své smyslné stavy a dojmy; lidé dospělí tímto způsobem na jevo dávají bezděky své dojmy, kterými vůle nevládne; lidé hluchoněmí řeči posuňkové a zvukové užívají, vědouce a chtíce. Obě tyto řeči také u zvířat shledáváme. U mnohých sice zvířat jazykové ústrojí dosti

jest dokonalé, zvláště u papoušků, špačků a kavek; avšak řeči článkovité čili slovní čili pojmové nemají; příčinou jejich zvuku jsou pudy, zvláště pohlavní a potravní, smyslné dojmy. Zvuky zvířata vydávají, puzena jsouce nutností přírodní; jim se neučí, jich nemění, jich nezapomínají. Někteří ptáci řeči lidské článkovité se učí, avšak jí nerozumějí, bez výrazu a mechanicky naše slova toliko napodobují, tak že mezi jejich napodobováním a lidskou řeči samou jest veliký rozdíl. Ssavci schopni nejsou, aby lidskou řeč článkovitou, slovní, pojmovou napodobili, ani opice. Zvíře podle zákona vybavování mechanického člověka slyší a poslouchá, podle slov lidských mechanicky jedná.

Pravá řeč lidská jest článkovitá, čili slovní čili pojmová; pojmy se vyjádřují zvuky článkovitými, slovy, kterých jediný člověk mocen jest. Kdežto člověk pudem užívá řeči posuňkové a zvukové, řeči slovní naučiti se musí, ji zdokonaluje, ji kazí, jí zapomíná. Řeč slovní se zakládá na myšlení, fantasii, paměti a svobodné vůli; myšlením vzniká její obsah, fantasie pro myšlénky vyhledává smyslovou známku, paměť spojení mezi myšlénkou a slovem podržuje, vůle počátkem, vývojem, zdokonalením a pokažením jejím, jakož i učením se jí vládne.

III. Řeč slovní a myšlení.

Řeč slovní nezbytně vyplývá z přirozenosti lidské. Neboť skládajíce se z těla a duše jsme s to a zároveň potřebí máme, abychom myšlénky vyjadřovali smyslovými známkami, řečí. Řeč lidská není nepodstatným dílem činnosti naší, i když nepřihlížíme k společnému životu lidskému, nýbrž jako tělo a duše pospolu tvoří jednu osobu, tak porovnati můžeme myšlénku s duší, slovo s tělem; myšlénku porovnati můžeme, jako duši, s paní, slovo, jako tělo, se služebníkem. Jakkoli mysliti beze slov není nemožno, ba i mysliti beze slov musíme dříve, než mluviti začneme, poněvadž slovo jest výrazem myšlénky dříve učiněné: přece určitě a dokonale mysliti nemůžeme, nemáme-li známek pro své myšlénky; slovem aneb jinou známkou udělujeme stálosti a určitosti myšlénce, která bez známky smyslové těká a v mysli naší utkvěti nemůže, slovem určitě rozeznáváme myšlénku jednu od druhé, slovem spojujeme více myšlének v jeden celek. Z toho jde, že řeč vyplývá z podstaty lidské, že úzce souvisí s myšlením, že nemůže býti člověka určitě a jasně myslícího beze slov anebo jiných známek. Ovšem máme-li častěji na mysli pojmy jistého druhu, tak rychle myslíme, že

slova přebíháme a pomíjíme, že nestáváme se vědomi slov, která spojena byla s pojmy, když tyto vznikly anebo když v první době jimi jsme myslili; avšak na naší vůli záleží slovem vyjádřiti pojem. A pak nemusí slova býti hlasitě vyjádřena; dostačí ve fantasii si je představovati. Jest proto nerozumno říkati: „Tu věc znám a myslím, ale nemohu ji vyjádřiti slovy." Neboť tenkráte věc není známa důkladně a dokonale. Myslíme-li pomalu, takořka bezděky dostavují se slova k myšlénkám.

Z toho jde, že mluvíme, když a poněvadž myslíme a že zvíře proto nemluví, poněvadž nemyslí, poněvadž nemá, co by nám řeklo. Z hojnosti slov, kterých kdo užívá, souditi se může na hojnost myšlének, ačkoli zakrývá někdy člověk nedostatek myšlének planým užíváním hojných slov, žvástem; z vývoje grammatiky, kterou jest pořádáno užívání slov, souditi se může na přesnost a určitost myšlének; z jemnosti řeči souditi se může na morální vzdělanost, ačkoli někdy pod drsnými slovy se skrývá smýšlení šlechetné a pod uhlazenými slovy smýšlení nepěkné; z významu slov souditi můžeme na obsah myšlének, ačkoli se stává někdy, že člověk slov zle užívaje jinak mluví, než myslí.

Tak se věc má, přihlížíme-li toliko k jednomu člověku. Avšak člověk přirozeností svou jest tvorem společenským; toliko ve společnosti může se státi člověk dokonale tím, čeho jest schopen a čím se státi má. Za tou příčinou musí užívati známek pro myšlénky, kterými jeden na druhého působí. Nejdokonalejší však známky jsou slova; proto duševní život hluchoněmých pravidelně té výše nemůže dostoupiti, jaké život mluvících. Řeč tedy slovní nejlepším jest prostředkem obcovacím, vyučovacím, vychovávacím, vzdělávacím; avšak nutně předpokládá u toho, k němuž se mluví, myšlení, nemá-li býti pouhým trychtýřem, nemá-li vésti ke zvířecí dressuře.

Ačkoli myšlénka a slovo úzce mezi sebou souvisí, přece nekryje se slovo s myšlénkou; neboť slovo není totéž, co myšlénka, nýbrž toliko její známkou, která vychází ze svobodné vůle, rozumem řízené. Z toho vysvětliti lze, proč užívají rozmanitých řečí lidé, kteří mají tytéž pojmy, proč slova stejnojmenná znamenají jeden pojem, proč jedno slovo má více významů do sebe, proč slovo se mění, ačkoli pojem trvá beze změny, proč slovo se nemění, ačkoli pojem se stává jiným. Taktéž forma řeči, kterou se naznačuje vespolný poměr částek větových, není jedna aniž se řídí toliko zákony přísně logickými; mnohé

zjevy grammatické a slohové vysvětliti dlužno zákony psychologickými.

IV. O původu řeči.

Nyní se učí člověk řeči od jiných, od matky a svých soudruhů, od učitelů a z knihy, vlastním badáním; vždy se předpokládá řeč již bytující a myšlení, bez něhož není učení. Než kterak první člověk nabyl řeči?

A. O řeči jednoslabičné, slučovací a ohýbací.

Původní řeč byla snad jednoslabičná, ze samých kořenů jednoslabičných sestávající, jakou ještě posud větším dílem jest čínská. Ale pravím: snad; neboť věda jazykozpytná předpokládati sice musí jednu řeč původní, ale říci nemůže s plnou jistotou, jakou měla formu; neboť nevyvinuly se nynější formy řeči zcela normálně, pravidelně z původní. Z jednoslabičné snad se vyvinula slučovací, agglutinující, ve které kořeny se jeví jako koncovky k jiným kořenům nezměněným přistupující a s nimi jeden celek tvořící, ale tak, že možno koncovku snadno rozeznati od kořene. Ze slučovací se vyvinula snad ohýbací, ve které slovo se tvoří, mění, sklání a časuje vnitřními změnami kořenů, tak že jest méně snadno neznalci jmenovati základní kořen a rozeznati kmen od koncovky. Druhý tvar řeči vyskýtá se u národů turanských, afrických, amerických, třetí u indoevropských a semitských. Než tyto tři tvary nejsou osamoceny; shledáváme přechody z prvního k druhému a z druhého k třetímu.

Jedná se tedy o vznik původních kořenů.

B) Dva názory výstředné vyvráceny.

Hmotaři popírajíce podstatného rozdílu mezi zvířetem a člověkem, představujíce si první lidi surovými, divokými a zvířeti podobnými a pokládajíce řeč lidskou za vyšší stupeň řeči zvířecí tvrdí, že kořeny své řeči si utvořil člověk napodobením hlasů přírodních anebo pouhým přetvářením svých hlasů interjekcionálných (theorie onomatopoetická čili vau-vau-theorie, theorie interjekcionálná čili pfuj-theorie). Avšak psychologie dokazuje, že jest rozdíl podstatný a specifický mezi zvířetem a člověkem, že řeč

lidská úzce souvisí s přirozeností lidskou a s myšlením, kterým se člověk specificky liší od zvířete; pročež možno schopnost řeči právě lidské pokládati za následný specifický rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Aniž mythologie národů, jež nám dávají zprávu o dávnověké minulosti, svědčí o původní zvířeckosti lidské. A také rozum náš chápe, že jako první tvorové byli od Boha stvořeni dokonale, jak toho žádala jejich bytnost specifická, tak opět první člověk stvořen byl dokonale jako člověk, dokonalost však lidská se nesrovnává se surovostí, divokostí a podobností ke zvířeti. Aniž pravda jest, že člověk se vyvinul ze zvířete; přírodozpytci mnozí a filosofové mnozí toto mínění Darwinské vyvrátili. Konečně není řeč lidská toliko vyšším stupněm řeči zvířecí. Neboť 1. theorie onomatopoetická nestačí, byť i se vyskytovala slova, kterými se napodobují zvuky od předmětů neživých, nerozumných, anebo zvuky lidské interjekcionálné: syčeti, krákorati, bučeti, křičeti, výskati, founěti, nestačí, pravím, aby se vysvětlil původ řeči celé, velmi bohaté, a to vývojem řeči zvířecí anebo vykřiků, ve kterých se člověk nejeví pravým člověkem. Mají-li zvířata svou řeč zvukovou, jakou vyžaduje jejich přirozenost, proč by neměl míti člověk svou vlastní řeč, která jemu, jako člověku, živočichu rozumnému a svobodnému přísluší? A tato řeč lidská se má teprve vyvinouti ze zvířecí? Toť přece jest proti rozumu. Nevyvinul-li se člověk ze zvířete, nevyvinula se ani řeč lidská z řeči zvířecí. 2. Neshledáváme u zvířat stopy řeči lidské; lidská pak řeč, byť i sebe méně byla dokonalá, článkovitostí se liší podstatně od řeči zvířecí, přihlížíme-li pouze k formě. 3. Nečlánkovitá řeč zvířecí vyjadřuje stavy smyslné, jest u jednotlivých zvířat svým obsahem velmi omezena, nemění, nezdokonaluje, nehorší, nezapomíná se; pravý opak toho shledáváme u řeči lidské. 4. Člověk dovede napodobiti zvuky zvířecí zcela přirozeně, tak že není znamenati rozdílu a zvířata sama jsou klamána; ale vyjadřuje zvuky zvířecí také slovy článkovitými: mňau, kykyryky, mňoukati, kokrhati, která od zvuků zvířecích se liší rozdílem specifickým, ne stupňovým.

Aniž pravda jest, že první člověk od Boha řeči se naučil, jako se jí učí dítě od rodičů, že se jí naučiti mohl jenom od Boha, že sám řeč prvotní nemohl vytvořiti. Neboť tento náhled tradicionalistů zakládá se na nepravém mínění o poměru mezi myšlénkou a slovem, jako by ona předpokládala toto při svém vzniku prvním; nemá dokladu v dějinách a odporuje zkušenosti, která nás učí, že může člověk řeč netoliko zdokonaliti, ale také nalézti.

C) Střední názor pravdiv.

Proti hmotařům a tradicionalistům soudíme o vzniku řeči lidské takto:

1. První člověk byl na těle a duši, když byl stvořen, dokonalý, jak se sluší na Boha stvořitele, kterého neklademe-li, nemáme, kterou bytost bychom nazvali původem jeho; nebyl nevyvinutý, jako dítě, a měl vrozenou schopnost ke tvoření řeči článkovité, z jeho podstaty nutně vyplývající, kterou podstatně se lišil od zvířete.

2. První člověk byv stvořen, myslil o předmětech smyslných, chápaje bytnost jejich, známky jejich charakteristické, kterými je pořádal a rozeznával.

3. Byl puzen svou přirozeností vyjadřovati své myšlenky slovy. Žil nábožensky a obcoval s Bohem. První lidé byli dva: muž a žena, obcovali spolu a měli někdy vychovávati dítky. K tomu bylo řeči potřebí.

4. Vyučování, kterým nyní dítě přijímá od svých rodičů řeč, bylo tím nahrazeno, že byl první člověk dokonalý na těle a duši.

5. Dojmy, jež v něm zevnější předměty skrze smysly vzbuzovaly, byly živé, jemné, mezi sebou dosti rozličné a mocný vliv měly naň a to u větší míře u něho než později u potomků, když ony známky charakteristické svými hlasy podle těch dojmů vyjadřoval; ale vůli jeho svobodnou, která při tvoření řeči má účastenství, nerušily. Proto shledáváme souvislost mezi věcí a slovem úzkou ve starých řečích; ku př. v řeči hebrejské znamená dabar slovo a věc, quara slouti a býti, šem jméno a bytnost.

6. Když takovýmto způsobem vzniklo jisté množství kořenů, všelijak bylo jimi nakládáno rozumně a svobodně, čímž nové kořeny se utvořily.

7. Slova, jež původně znamenala předměty smyslné, přenesla se na předměty nadsmyslné způsobem analogickým rozumně a svobodně.

Dva tedy jsou činitelé řeči lidské: 1. předmět, jenž má býti pojmenován, 2. člověk myslící a svobodně chtící. Není zajisté řeč dílem toliko fysickým, ale také dílem lidským, na kterém účastenství má rozum a svobodná vůle lidská, jimiž se liší člověk podstatně od zvířete. Svědectví tedy dává řeč lidská o vlivu předmětu a působnosti člověka rozumného a svobodného.

K porozumění řeči lidské ještě lepšímu slouží náboženství křesťanské prvotním hříchem, který řeč lidskou pokazil, a stavěním věže babylonské, jež bylo překaženo násilným rozštěpením jedné řeči na více.

V. O písmě.

Slovo řeči lidské vyjadřuje tomu, kdo je slyší, myšlenku a skrze myšlenku věc samu. Živosti však, názornosti a působnosti na cit nabývá řeč lidská tím, co ji provází: posuňky a pohyby tělesnými, přízvukem, modulací, hlasitostí, rychlostí, zpěvností.

Stálosti nabývá řeč písmem, jímž jest provázena. Jako člověk své myšlenky spojuje se slovy, tak opět vyznačuje slova písmem; písmo se odnáší k řeči, řeč k myšlenkám, myšlenky k věcem. Myšlenky jsou přirozené známky věcí; řeč a písmo sestávají ze známek svobodnou vůlí od rozumu řízenou utvořených, jež ovšem nejsou beze vztahů k věcem.

Jsou dva druhy písma. Známky jednoho jsou téměř úplným anebo jen symbolickým obrazem předmětů; známky druhého jsou jen pro jednotlivé části, ze kterých celé slovo se skládá. Písmo ono jest ideografické, toto fonografické. Písmo ideografické jest buď obrazové čili kyriologické, buď symbolické; sem náleží písmo Aztékův, staré písmo čínské a poněkud hieroglyfy; zvláštním druhem obrazového jest písmo slovní, nové písmo čínské. Přechod od písma ideografického k fonografickému tvoří egyptské hieroglyfy. Fonografické se dělí na slabikové (japanské a aethiopské) a abecední čili hláskové. Abecední jest nejdokonalejší; abeceda naše jest původu semitského a dostala se od Feničanů k národům evropským.

Máme však také písmo číselné, hudební, telegrafické; mnohá věda své výrazy technické písmem naznačuje sobě zvláštním, ku př. lučba. Jelikož mnohdy času nám se nedostává, bychom užívali obyčejného písma abecedního, chtíce je nahraditi, kratších známek vyhledáváme, které nevyžadují tolik času; tak vznikl rychlopis a těsnopis. Mnozí učenci v úmyslu měli vyzkoumati pasigrafii, která by sloužila národům různých jazyků, ale marně o to se pokoušeli. Podobně se nedaří vynalézti a rozšířiti řeč světovou; ale latina mohla by býti řečí vzdělanců všech jazyků lidských, tak aby vedle jazyků národních pěstovali latinu jako prostředek, jímž by se vespolek dorozuměli a vespolek obcovali; také by užívání latiny zmírnilo nenávist, kterou mají národové vespolek. Ovšem vyžaduje řeč latinská své písmo, latinku; a tak bychom měli společné písmo, jehož by vzdělanci všech jazyků píšíce latinsky užívali. Řevnivost národů vespolná nedovoluje, aby jedna z nynějších řečí byla učiněna pro vzdělance světovou.

Jako když myslíme, přebíháme slova, tak že se zdá, jako by naše myšlénky postrádaly slov, poněvadž nemáme ani času jich se státi vědomými: podobně přebíháme čtouce nebo píšíce slova, tak že se zdá, jako by písmo s myšlénkami spojeno bylo přímo. Jako mnohý člověk, který váhavě myslí, doprovází své myšlénky slovy hlasitými nebo šeptanými: tak nezvyklý písař nebo čtenář přenáší nejprve písmo ke slovům a slova k myšlénkám.

Písmo naši činnost duševní velice podporuje a nesmírné jest důležitosti; neboť co mluvím, písmem nabývá stálosti a dlouhého trvání, tak že myšlénky napsané šířiti se mohou do dalekých krajů a do daleké budoucnosti. Mimo to písmo klade překážky změnám ustavičným, kterým jest podrobena řeč. Konečně bez písma nebylo by literatury, nutného požadavku vzdělanosti.

Avšak písmem řeč nahraditi nelze; neboť slovo jest živé, city mocně probouzí a vůli pobádá, písmo jest proti němu jako mrtvé. Písmo jest sice pomůckou paměti; avšak přílišným spoléháním se na písmo paměť slábne.

Poněvadž řeč a písmo jsou nevyhnutelným prostředkem života jedinečného a pospolitého, života tělesného a duševního, zdárného vyučování a vychovávání, vývoje vědeckého, uměleckého a náboženského: nutností naprostou musí se věnovati péče řeči a písmu, anebo jejich náhradám při slepých, hluchoněmých a slabomyslných.

VI. O zpěvu.

Řeči užíváme tak, že rozmanitou modulací její, rozmanitými pohyby mluvidel vyjadřujeme nejen myšlenky, ale také stavy duševní; čímž nabývá řeč živosti a významnosti. Modulování řeči vedlo ke zpěvu, který jest provázen pohyby a posuňky tělovými, tancem a mimikou, hudbou.

Zpěv vyrůstá přirozeně a pravidelně z řeči, která se děje mluvidly četných a rozmanitých pohybů schopnými, z řeči, kterou má v plné své moci mluvící řídě ji svým rozumem a svou vůlí svobodnou, z řeči, která s nitrem, se stavy tělesnými a duševními souvisíc dává o nich svědectví, z řeči, která vyjadřuje myšlenky, snahy a dojmy, z řeči, ve které se uskutečňují tyto požadavky zpěvu: rychlost a povolnost tempa, pohyby taktu, stoupání a klesání, jakož i zmocnění a zjemnění hlasu, různá výška a různá barva tónu, souvislost slov a přestávka mezi nimi, rozčlenění a scelení obsahu. Zpěv jest nejlepší hudba; hudba nástrojová se sice pěstuje také samostatně, než není beze vztahu k myšlenkám, podkladu citů, jimiž se zabývá, a proto plného významu dochází zpěvem.

Řeč lidská dala vznik uměním: básnickému, řečnickému, hudebnímu.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

O vzájemnosti:

a) mezi světem zevnějším a mohutnostmi duše lidské.

Svět zevnější poskytuje člověku pokrm, nápoj a vzduch, aby mohl prokazovati činnost vegetativnou a své tělo zachovati; mohutnost pak vegetativná onu trojí potravu podle potřeby přijímá, řízena jsouc pudem přirozeným a později podporována mohutností poznávací a snaživou. Avšak svět zevnější podává také předměty mohutnosti poznávací a snaživé, mohutnost pak snaživá podporována jsouc poznávací působí na svět zevnější, od něhož zaopatřuje sebe, mohutnost poznávací a vegetativnou patřičnými předměty. Zvláště pokud má člověk rozum a vůli, obírá se světem zevnějším, do jeho působnosti mocně zasahuje a po jistou míru jej sobě podrobuje. Z počátku splývá člověk se světem zevnějším. Ale brzy sebe poznává rozdílným od něho a jakkoli po čas života pozemského na něm závisí, přece ho užívá jako prostředku a nad něj se povznáší; to se děje rozumem a vůlí.

b) Mezi mohutnostmi duše lidské.

Mezi mohutnostmi duše lidské panuje určitý pořádek, o kterém již dříve zmínka jest učiněna. Jakmile člověk vznikne, v tom okamžiku jest mohutnost vegetativná v činnosti; mohutnostem jiným připravuje ústrojí tělesné, ve kterém a s kterým pospolu by prokazovaly činnosti. Pročež mohutnosti smyslné, živočišné počínají teprv, když ústrojí dostatečně jest vyvinuto. Mohutnosti však smyslné pracujíce pro nadsmyslné půdu jim připravují. Mohou tedy nadsmyslné začíti svou činnost, když smyslné do jisté doby a po jistou míru úlohu tuto vykonaly. Mohutnost pohybná nastupuje činnost svou s mohutnostmi smyslnými; jest i ona na ústroji závislá. Mohutnost poznávací před snaživou mohutností činnost svou počíná, poněvadž činnost snaživá předpokládá poznávací. Když mohutnosti všecky jsou v činnosti, působí snaživá na poznávací, nadsmyslná na

smyslnou, obojí pak na vegetativnou; taktéž slouží pohybná ostatním a působí na ně. Ovšem nepozbývají touto vzájemností mohutnosti své povahy.

Důvodem této vzájemnosti jest duše, která jsouc jedna všech mohutností jest podmětem a jimi vládne.

Z této vzájemnosti vyplývá, že způsob života vegetativného má vliv na způsob života psychického a také naopak. Je-li život onen v pořádku, prospívá i tento; pakli však ústrojí tělesné porušeno, trpí také život psychický; je-li život vegetativný příliš bujný, duše jsouc jím příliš zaměstnána rozvinovati nemůže patřičnou měrou činnost ostatních mohutností: sus inimica Minervae, plenus venter non studet libenter. Dojmy smyslné spojeny jsou se životem vegetativným; neboť je-li tento spořádán, bývají ony veselé, jasné, libé; pakli tělo nezdrávo, býváme ve snaživosti smyslné rozladěni, sklíčeni, mrzuti, zarmouceni, netrpělivi. Tu může ovšem vůle takovým dojmům klásti meze podle předpisů rozumových, tak aby nepřekážely zájmům nadsmyslným. Opáčně dojmy snaživosti se odehrávají v životě vegetativném a v mohutnosti pohybné. Mírná radost jeví se na tváři a v očích, urychluje oběh krve, nutí ke smíchu a pohybům tělesným; podobně působí stud, hněv, bázeň atd. Pláč doprovází mnohé dojmy; rozmanité jsou stavy života vegetativného, posuňky obličeje a jiné pohyby, ku př. rukou, vnitřními dojmy způsobené, z nichž jako ze známek, účinků souditi lze na dojmy označené, příčiny. Takto soudíce musíme býti opatrni, poněvadž jedna známka označovati může více dojmů; čím více známek, tím jistější a určitější poznání dojmu.

Avšak netoliko jednotlivé dojmy, nýbrž také individuálnost celého nitra lidského na jevo vychází v individuálnosti zevnějšku lidského. Ku př. tahy nadaného anebo šlechetného jsou významné, zrak jasný, duchaplný; čím více ve vzdělanosti člověk pokračuje, tím více se zdokonaluje zevnějšek; opáčně jeví se nevzdělanost a surovost mravní. Ano i jisté výbornosti duševní anebo slabosti, ctnosti nebo nepravosti skryté prozrazují se zevnějším tvarem těla lidského. Avšak tento poměr zevnějšku k životu duševnímu není tak pravidelný, abychom s jistotou souditi mohli ze zevnějšku na nitro; pročež fysiognomika Lavaterova nemá platnosti všeobecné. Jest sice duše formou těla, tak že své zvláštnosti jemu vtiskuje; než úplnou shodu mezi nimi hledati nemůžeme, poněvadž hmota není úplně poddajná, závisíc také na vlivech zevnějších a poněvadž vegetativná činnost duševní, ústroje tvořící, není úplně podrobena rozumu a vůli.

Mnohý dojem, ku př. nenadálý a hrozný strach, hluboký a trvalý zármutek, náhlá radost a přílišná hubí život vegetativný buď náhle anebo zvolna. Také duchová činnost přílišná zdraví tělesnému škodívá, zvláště trvá-li dlouho a nepopřeje-li se tělu odpočinku; často následují nemoce chronické, jež zdraví tělesné pomalu podkopávají, nejčastěji nervové, jež končívají někdy v blázinci.

Zvláště pozoruhodna jest vzájemnost mezi mohutností smyslně poznávací a nadsmyslně poznávací. Ona tvoří pro tuto představy smyslné; tato pak tvoříc na jejich základě představy nadsmyslné provázena jest činností mohutnosti smyslně poznávací. Z té příčiny, jakkoli mohutnost nadsmyslná působí bez ústroje tělového, přece souvisí nepřímo, skrze mohutnost smyslnou s mozkem, ústředním orgánem mohutnosti smyslné; stavům mozku odpovídají stavy mohutnosti nadsmyslné, ovšem po jistou míru, poněvadž tato neužívá ústroje jako příčiny nástrojné, ku prokazování své činnosti. Tato souvislost dala podmět frenologii Gallově, která z lebky soudí na útvar mozku a z tohoto na vlohy a vlastnosti jednotlivých lidí a která proto se nazývá též kranioskopie. Avšak frenologie se neosvědčila, poněvadž výzkumy její zkušenosti odporují, poněvadž tvar lebky neodpovídá tvaru mozku; aniž osvědčiti se může, jelikož mohutnost nadsmyslná činnost podniká bez ústroje tělového. Důsledkem frenologie jsou hmotařské názory o duši lidské; nehmotnost a duchovost duše lidské mizí.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

O modifikacích života lidského pravidelných.

Posud jsme vykládali lidský život obecný. Avšak činnost vegetativná působí v něm modifikace; jiné modifikace příčinou mají přírodu, dějiny, zaměstnání, vychování, vzdělanost, mravnost, náboženství, obcování jedněch s druhými; změna těchto činitelů má v zápětí za sebou změnu modifikace. Modifikace jsou pravidelné a nepravidelné. Ony se vyskytují buď u všech jednotlivých lidí, jako zdraví a nemoc, bdění a spánek, různost věku anebo u jednotlivých tříd, jako různost pohlaví, letory, plemene, národa, rodiny, stavu. Nepravidelné jsou somnambulismus, visionářství, choroba duševní. Z modifikací jedny jsou vrozeny (pohlaví), jiné zděděny (zvláštnost rodinná, plemenní), jiné nabyty buď nezbytně (věk mužný), buď podmínečně (stav, choroba

duševní). Při jedněch není účastna svobodná vůle (věk), při jiných není vyloučena (letora), při jiných jest hlavně činna (stav).

O zdraví a nemoci.

Zdraví psychologické vyžaduje, aby každá mohutnost jednotlivá patřičnou činnost prokazovala, aby všecky činnosti činily souladný celek, aby mezi nimi vládla patřičná podřaděnost a nadřaděnost. Nejdůležitější jsou pro zdraví psychologické činnosti rozumu a vůle.

Nejsou-li ony podmínky zdraví vyplněny, podléhá člověk psychologické nemoci. Duše lidská sama ve své podstatě nemůže býti nemocna; nemoc se týče mohutností a jejich činností. Nemoc vegetativná a sensitivná, obecně míněna, jest člověku společná se zvířetem; některé se vyskytují toliko u člověka. Nemoc člověku specificky příslušná, intellektuálná, záleží v nedostatku vědění, který nemá býti, v bludu, hříchu a hříšném stavu. Nemoc vegetativná a sensitivná mohou, ale nemusí býti provázeny nemocí intellektuálnou. Nemoc jest buď zděděná, buď špatným užíváním mohutností, špatným vlivem zevnějším nabytá.

Ústavy, nemoc psychologickou léčící, jsou: rodina, škola, vychovatelna, kostel, nemocnice, blázinec. Prostředky léčebné jsou dílem přirozené, dílem nadpřirozené. Léčení jest rodinné, lékařské, vyučovací, vychovávací, náboženské a děje se buď přičiněním vlastním, buď pomocí jiných.

O některých nemocech budeme zvláště jednati.

O bdění.

Zůstaveni sobě samým smyslové vjímají; obrazivost anebo paměť obnovují a sdružují obrazy anebo upomínky; snaživost smyslná baží po dobrech smyslných; rozum činí pojmy, soudy a úsudky; vůle směřuje k dobru obecnému anebo k dobrům, jež na něm mají účastenství anebo k němu přivádějí.

Tyto různé činné zjevy duše mezi sebou se liší známkami přesně rozdílnými, tak že ve stavu pravidelném je mezi sebou nezaměňujeme. Kromě toho taktéž ve stavu pravidelném závisejí, aspoň negativně, na svobodné vůli, která může, kdykoli chce, aspoň po jistou míru, dáti činnosti smyslů anebo rozumu směr, jemuž dává přednost, anebo jim překážeti, aby se neubíraly směrem samoděčným. Tato vláda svobodné vůle jest hlavní účinlivou příčinou pokroku intellektuálného.

V těchto dvou rysech jeví se bdění.

O spánku a snu.

Když člověk bdí, slouží ústrojí činností vegetativnou tvořené a zachovávané přímo životu smyslnému, nepřímo nadsmyslnému. Tato služba síly napínajíc a jich využitkujíc unavuje ústroje tělesné; proto jest jim potřebí v dobách pravidelně se opakujících klidu, aby obnoveny byly opět jejich síly. A to se děje spánkem, který jest sice přirozeně podporován nocí, ale jí není nezbytně podmíněn. Tento klid působí, že život sensitivný ustává a s ním prostředně také život nadsmyslný, jemuž onen jako podmínka předchází a jenž oním jest provázen, že činnost vegetativná v plné míře se prokazujíc obnovuje ústroje, jejichž síly v čas bdění jsou spotřebovány, a že se dějí pohyby pouze odrazové a samopůvodné. Proto lze nazvati spánek zastavením života smyslného a nadsmyslného. Zvláště o mozku jest nám tvrditi, že ve spánku odpočívá, že jest zastavena činnost jeho středů nervových; neboť tlak na mozek činěný zvláště u dětí a zvířat okamžitý přivádí spánek a prostředky uspávací, únava, teplo, zima, obtíže žaludkové přímo nebo nepřímo na mozek tlačí a spánek působí. Nutně se spánkem souvisí přerušení vědomí a sebevědomí, tak že nás uspává, co tuto činnost přerušuje, ku př. dlouhá chvíle, jednotvárnost představ, únava. Při spaní pravidelném pozorovati lze určité doby: ospalost, dřímotu, spaní lehké, hluboké, snivé, polospánek, procitnutí.

Nejbližší příčina spánku není s jistotou vyzkoumána. Mosso se domnívá, že ve spánku proudí krev hojněji do vniterných částí mozku a méně hojně do části periferické, že tedy toto proudění jest příčinou spánku. Errera soudí takto: Činnost tkaniv nervových zůstavuje po sobě odpadky, tělíska leukomainová, jedovatá, jež tkaniva jaksi otravují a jejich činnost obtěžují; odtud pochází únava a potřeba spánku. Ve spánku však činnost nervů se menší, množství odpadků vyloučených převyšuje množství odpadků se zvolna tvořících, leukomainy se rozkládají a přestávají činnost nervů obtěžovati; odtud pochází občerstvení spánku. M. Duval pokládá za příčinu pohyby výběžků nervových, sebe vespolek se dotýkajících anebo od sebe se vzdalujících. Tyto názory se setkaly s odporem. Sub judice lis est.

Kdežto smyslové ve spánku hlubokém odpočívají, činným může býti ve spánku méně hlubokém smysl vnitřní: fantasie a paměť, jakož i některé smysly zevnější, ku př. sluch, čich, hmat; odkud pocházejí snové. Snové podmíněni jsou popudy zevnějšími, ku př. zvukem, dále oběhem a návalem krve, obtížným dýcháním, chorobným stavem ú-

strojů, polohou těla, představami a dojmy, jež jsme měli bdíce nebo usínajíce, předměty, jež nás ve dne bavily, veselou nebo smutnou náladou mysli, kterou jsme měli bdíce. Jestliže snové patřičně neodpovídají příčinám svým, jestliže sestávají z představ a dojmů smyslných prapodivně spojených a berou na sebe ráz objektivnosti; příčinu hledati jest v tom, že utuchlo sebevědomí a že smyslové zevnější nejsou dokonale činnými; proto nelze sny pořádati a spojovati podle obsahu představ, aniž lze ve spánku poznati, že jsou to subjektivné obrazy fantasie; teprve když se probudíme, jestliže jsme na sny nezapomněli, soudíme o nich, o jejich obsahu a subjektivnosti. Snové nešetří řádu prostorového ani časového, vynikají mnohdy živostí a jasností, které nemají představy tytéž, když bdíme a jsou-li příliš živi, stává se, že bývají provázeni pohybem, řečí. Povaha jejich mnohdy se shoduje se stavem tělesným a duševním, v němž se nalézá člověk, tak že bývají zrcadlem toho stavu; někdy však při unavenosti tělesné a rozladěnosti duševní dostavují se snové příjemní.

Obsah snů jest nahodilý. Nelze dříve říci, co se bude zdáti. Často sníme o záležitostech všedního života. Někdy však předvádí nám sen obrazy neznámé, události, na které jsme za bdění vzpomínali marně, o kterých jsme ani nevěděli. Častou jest ve snách přejinačenost osoby, které se zdá; někdy vpraví nás sen do úlohy osoby cizí.

Zapomínáme sen, poněvadž obyčejně se neopakuje, poněvadž spánkové vědomí jest nedostatečné, poněvadž v únavě spánkové osvojivá schopnost nervových elementů jest zmenšena. Pamatujeme si nejsnáze sny, o kterých jsme hned po probuzení přemýšleli.

Rozumnost snů našich spočívá na nahodilém obnovování a spojování představ za bdění spojených anebo na lehkém spánku, v němž poněkud činným jest mozek, orgán mohutnosti smyslné a následkem toho i mohutnost nadsmyslná a který také působí, že sny si někdy pamatujeme.

Ve spánku odpovídá činnosti poznávací žádné anebo skrovné činnost snaživá žádná anebo skrovná; o svobodě vůle lidské nelze ve spánku mluviti, proto není příčetnosti za to, co ve spánku se učiní, buď žádné anebo ne úplné.

O různosti věků.

Se zvláštnostmi života rostlinného, jež přísluší věkům rozličným, spojeny jsou zvláštnosti života psychického, jež po jistou míru předmětem jsou svobodné vůle:

1. V dětském věku klade se základ pozdějšího zdraví tělesného a duševního. Je to doba, ve které převládá

stránka života psychického, k vegetativnému přistoupivšího, smyslná nad nadsmyslnou, ve které se cvičí smyslové, řeč, pohyby, ve které si vede život psychický více vnímavě, receptivně. Pudu napodobování jest opatrně užívati k výchově dítěte. Hravě, bez velké námahy a pomalu přichází dítě k činnosti nadsmyslné.

2. Věk chlapecký, počínající asi osmým rokem, jest doba, kdy volně se vyvinuje život psychický, nadsmyslný. U chlapce se vyvinuje samovolnost, spontaneita života psychického, která musí býti řízena ve příčině didaktické a paedagogické. Známkou toho věku jest nestálost, těkavost, lehkomyslnost, nepečlivost, nerozvážlivost; bezčetny jsou jeho chyby, pročež potřebuje opatrného, bedlivého, laskavého a přísného vůdce. Hravost převládá; ale začíná práce vážná, namahavá, která musí býti oslazována, aby se nezhnusila. Paměť převládá; úsudek počíná se tvořiti.

3. Ve věku jinošském, jenž rokem asi šestnáctým počíná, zvolna se dovršuje vývoj těla i duše. Život psychický směřuje k určitému povolání, jež mladíku před očima tane v ideálné záři; ideálnost bývá někdy fantastická, odporujíc rozumu a zkušenosti. Vnímavost a samovolnost rovné váhy nabývají, lehkomyslnost a nestálost chlapecká zvolna mizí, činnost nadsmyslná rozsahem a obsahem se dokonalí, ideálnost převládá. Ale i nezřízená se probouzí snaha; jinoch do výstřednosti upadá, střední cestu hledá. Přechodem k věku mužnému jest někdy neurvalost, hulvátství, jež neděje se ze zlé vůle, nýbrž z touhy po samostatnosti, v něm se probouzející. Rozkošnictví jest pro jinocha úskalím nebezpečným.

4. Věk mužný, rokem asi dvacátým čtvrtým počínající, jest doba srovnalosti a rovnováhy mezi životem vegetativným a psychickým, doba uzrávání, kdy osobnost a činnost s povoláním spojená jednotného rázu nabývá. Ideálnost fantastická mizí, zdravý rozum a pevná vůle vládnou. Muž prokazuje sílu mohutnou, pružnou a vytrvalou. Neústupnost bývá někdy vadou jeho, jakož i směr ideálů málo dbající, nezřízeně a sobecky prospěchu hmotného vyhledávající.

5. Věk stařecký, rokem asi šedesátým počínající, jest doba, kdy život vegetativný ochabuje, činnost sensitivná slábne, činnost nadsmyslná lehkosti a hbitosti pozbývá. Život duchový světa zevnějšího méně dbaje nitrem se zanáší, tak že stařec z pokladu svých zkušeností a vědomostí dříve nabytých čerpá náhledy zdravé; proto známkou stáří jest moudrost. Ve starci hyne člověk pozemský, aby po smrti tělesné nastoupil život nadzemský; stařec na po-

mijitelnost časnou zapomínaje myslí na věčnost. Mrzutost bývá někdy vadou jeho, která jej činí ve společnosti nesnášenlivým a příliš přísným; nemůže se vždy vpraviti do pokroku, kterým překonává mladší pokolení minulost starcovu; aniž jej vždy chrání před pošetilostí stáří.

Řídké jsou výjimky této posloupnosti: Giov. Pico della Mirandola, nar. r. 1463, zemř. r. 1494, filosof a theolog, znatel latiny, řečtiny, hebrejštiny, chaldejštiny, arabštiny, fysiky, mathematiky, přírodní magie a kabaly. Baratier J. F., nar. 1721, zemř. 1740, paměti hoden předčasnou rozumu svého vyspělostí, kterou maje 4 leta již francouzky a německy, v 5. roce latinsky čísti a psáti uměl a ve 13. roce „Cestopis Benj. z Tudely" vydal. Kulmannova Alžběta, básnířka ruská, nar. 1808, zemř. 1834. Takový vývoj předčasný záhy smrtí končí.

O různosti pohlaví.

Není duševní vlohy ani činu duševního, který by výhradně náležel muži anebo ženě, tak že žena právě tak jest člověkem jako muž; ale zvláštnosti, jimiž vyniká muž anebo žena, jsou toliko modifikace obecné povahy lidské, jež souvisí se zvláštnostmi života vegetativného.

Hlavním rysem muže jest převládající samovolnost, ženy převládající vnímavost; oborem muže jest u větší míře život veřejný, jehož se účastní činností tvůrčí, ženy život rodinný, jehož jest hlavní podporou. U muže převládá logické myšlení zvolna pokračující a do hloubky vnikající, kdežto žena více citem jest vedena, soudíc rychle a povrchně. Žena vnímajíc rychle vnější dojmy snáze sice chápe než muž; avšak paměť její není tak věrna jako mužova, za to však jest její obrazotvornost větší. Instinkt, který u ženy více vládne než u muže, vede často ženu bezpečněji na pravou cestu než muže rozum. Muž silnějších dojmů potřebuje, aby mysl jeho byla pohnuta, žena bývá slabšími dojmy již dosti značně pohnuta, snadno se poddávajíc dojmům vnějším; muž působí proti dojmům vnějším účinněji, tak že se odhodlává rychleji k činu, kdežto u ženy účinek vnějších dojmů bez činu rychleji mizí. Snaživost mužova jest mohutnější, vůle pevnější a vytrvalejší, s větší srdnatostí spojena než u ženy; povaha mužova jest stálejší, naproti tomu ženina trpělivější, k zoufalství méně nakloněna; muž bývá více nakloněn k sobectví, ctižádosti a hrdosti než žena, která v sobě dovede vzbuditi i největší sebezapření. Pravá mužnost jeví se opatrnou rozvážlivostí, setrváním na pojatém úmyslu, jed-

náním neochabujícím; pravé však ženskostí známkou jest vroucnost, tichost, trpělivost a shovívavost. Vysokého stupně docházejí u ženy soucit, láska, cit slušnosti, cudnosti, krásy, jakož i city mravní a náboženské; okras těchto hradbou jest stydlivost, která u ženy jest větší než u muže.

Nepřirozeno jest, aby muž přijal povahu ženskou a stal se ženkýlem (Ludvík XV.), anebo žena přijala povahu mužskou a se stala mužatkou (Alžběta, královna anglická). Muž a žena se doplňují a tvoří dvojici souladnou. Cti hodni jsou oba, konají-li své povolání, dosahují-li cíle sobě vytknutého i společného i zvláštního. O emancipaci ženského pohlaví jedná morálka.

O různosti letor.

Letora, temperament, znamená míru, v jaké pohnuta býti může mysl, zda snadno či nesnadno, zda hluboce či povrchně. Má svůj základ hlavní v přirozené povaze duše samé, vedlejší v přirozenosti nervů, svalů a krve a v celé konstituci tělesné; tvoří se též svobodnou vůlí, vychováním, přírodou, okolnostmi, pohlavím, věkem, stavem.

Rozeznáváme čtvero letor: Při cholerické letoře mysl se pohne snadno a hluboko, při sanguinické snadno a povrchně, při melancholické nesnadno a hluboko, při flegmatické nesnadno a povrchně.

Nevyskytují se letory u lidí čisté a ryzé; odstínů a přechodů jest mnoho. U téhož člověka bývá letora rozličná v rozličných dobách a v rozličných oborech činnosti. Každá letora schopna jest ctností a nepravostí. I muž i žena mohou míti letoru kteroukoli; ale jinak si vede muž cholerický a jinak žena cholerická a t. d., jak toho vyžaduje různost pohlaví, a rozhodněji se vyskytuje u mužů letora cholerická a flegmatická, u žen sanguinická a melancholická. Věk modifikuje letoru, tak že chlapec se kloní k letoře sanguinické, jinoch k cholerické, muž k melancholické, stařec k flegmatické. Také národové vynikají letorou: francouzský sanguinickou, německý flegmatickou, italský cholerickou, slovanský melancholickou; to platí o národu celém, ne o jednotlivcích. Letory bývají též dědičné v rodinách.

O různosti plemen.

Podle pleti, vousů, vlasů, obličeje, úst, čela, dutin a štěrbin očních, lícních kostí, oblouků jařmových, čelistí, nosu, zubů ,brady, lebky a pánve, obzvláště podle pleti,

vlasů a lebky rozeznáváme patero tříd pokolení lidského: kavkazskou, mongolskou, americkou, malajskou a ethiopskou.

Všecky tyto rozdělovací členy pokolení lidského jsou odrodky (varietates) jednoho druhu (species) ustálené, jež se nazývají plemena (fr. races), nikoli druhy jednoho rodu ve smyslu vlastním či fysickém pochopené. Plemena pokolení lidského přirovnati lze k odrodkům domácího psa: chrtu, psu ovčáckému, řeznickému, loveckému, ale ne ke druhům, rodu podřaděným: psu, kočce, kuně, medvědu.

Tato věta vyplývá z následujících dvou důvodů:

1. Dva jedinci, kteří přirozeným řádem pohlavně se mísí a splozují potomky plodné, náležejí ke dvěma odrodkům jednoho druhu, jako kůň arabský a kůň tatarský, druhu koně podřadění; dva jedinci, kteří ani přirozeným řádem, ani umělým se nemísí pohlavně, nebo jsou-li uměle od člověka k tomu přinuceni, aby se mísili pohlavně, buď nesplozují potomků plodných, anebo splozují potomky, jejichž plodnost ve třetím nebo čtvrtém pokolení zaniká, náležejí ke dvěma různým druhům, jako kůň a býk, vzdávzdálenějšímu rodu paznehtních ssavců podřadění, kůň a osel, nejbližšímu rodu jednokopytníků podřadění. Toto pravidlo stanovili o druzích a odrodcích podle Aristotela J. Müller*), Leunis**), Cuvier, Flourens, Buffon, Jussieu***), de Candolle, J. Geoffroy Sant Hilaire, Chevreuil atd.,

*) Physiologie des Menschen 1840. II. B. S. 769.: Die Art ist eine durch die Individuen zunächst repraesentirte Lebensform, welche mit gewissen unveräusserlichen Characteren in der Generation wiederkehrt und durch die Generation ähnlicher Individuen constant wieder erzeugt wird. Der letzte Umstand unterscheidet die Art von den Bastarden. — Die Bastarde, deren Erzeugung schon durch die Abneigung der Individuen verschiedener Art erschwert wird, sind nicht mehr fähig sich durch Vermischung mit Ihresgleichen in ihren Characteren zu erhalten. Die Abarten oder Varietäten sind innerhalb des Begriffes der Art vorkommende und durch Individuen repraesentirte Lebensformen, welche sich auch fruchtbar unter sich und mit anderen Varietäten vermischen können. Die Varietät, wenn sie perennirend wird, ist Race.

**) Synopis der drei Naturreiche: Alle Einzelwesen, welche von gleichen Eltern abstammen, sich fruchtbar fortpflanzen können und im Verlaufe ihrer Entwickelung selbst oder durch ihre Nachkommen den Stammeltern wieder ähnlich werden, bilden eine Art. — Wenn sich bei Individuen derselben Art durch äussere Einflüsse entstandene unwesentliche Verschiendenheiten in Grösse, Farbe u. s. f. durch Zeugung oder Samen fortpflanzen, entsteht eine Abart, Race. —

***) Revue de deux Mondes 1860. T. 31. p. 160. L'espèce est la collection constante de tous les individus, qui se ressemblent entre eux plus qu'ils ne ressemblent à d'autres, qui peuvent, par une fécondité réciproque, produire des individus fertiles et qui se reproduisent par la génération de telle sorte, qu'on peut par analogie les supposer tous sortir originairement d'un seul individu.

a tak mocně o nich rozhoduje, že kdyby se ukázalo, že dva jedinci, kteří posud byli počítáni ke dvěma druhům, splozují potomky plodné, musili by nazváni býti dvěma odrodky jednoho druhu.

2. Avšak dva lidé, kteří náležejí k různým plemenům, buďtež plemena jakákoli, mezi sebou se mísí pohlavně a splozují potomky bez konce plodné; smíšenci pak nejsou horší než rodičové ani tělesně ani duševně, ano někdy i lepší. Tak dokazují J. Müller, A. v. Humboldt, Blumenbach, Rud. a Ondř. Wagnerové, Burdach, Wilbrand, Waitz, Prichard, Buffon, Cuvier atd. Dva evropští, velmi mocní národové jsou smíšenci: v Angličanech koluje krev Keltů, Anglosasů, Římanů a Normanů; ve Francouzích krev Keltů, Římanů a Franků. Smíšenci Arabů a Francouzů nejsou ani tělesně ani duševně horší než jejich rodičové, Černoši, Indiáni, Australové, Evropané s výsledkem trvalým mezi sebou se mísí bez konce, tak že vznikají kmenové noví, na těle a duchu velice prospívající. O běloších a Hotentotech, Irčanech a Číňanech, Malajcích a Holanďanech totéž možno říci. Mnohonásobně se křižují plemena stará i nová; vždy se rodí potomci plodní, a to někdy krásnější a četnější. Výjimky, které proti této plodnosti se namítají, buď jsou právě jenom výjimkami, aneb objevily se nepravdivými, anebo příčinu mají v nepravostech a neřestech.

Z těchto dvou vět následuje, že všecka plemena pokolení lidského jsou odrodky jednoho druhu.

Tuto druhovou jednotu pokolení lidského zastávají kromě jmenovaných učenců také: Owen, Arm. de Quatrefages, Steffens, Schubert, Schaafhausen, v. Baer, H. v. Meyer, Virchow, Hugh Miller, Sir John Herschel, Lyell, Huxley. J. Müller píše: „Plemena lidská jsou tvary jednoho druhu, nejsou druhy jednoho rodu, poněvadž se mezi sebou mísí a rozplozují." Owen: „Nabyl jsem toho přesvědčení, že člověk tvoří jeden druh, a že rozdíly plemenům zvláštní svědčí o odrodcích." Virchow: „Mám velikou náklonnost s nadšením přijati víru v jednotu pokolení lidského, aniž rozdílů mezi plemeny shledávám tak značných, že bych je mohl určiti."

Z toho, že plemena pokolení lidského jsou odrodky jednoho druhu, následuje, že snad povstala z jedněch prarodičů. Neboť zkušenost o zvířatech učí, že potomkové jedněch rodičů zvířat, zamezíme-li pohlavní jejich mísení s jiným odrodkem a uvedeme-li je do rozmanitých okolností, přijímají rozmanité tvary a tvoří nové odrodky. Tato rozmanitost bývá u zvířat mnohem větší než u lidí, ač u lidí se vyskytují mimo účiny fysické také účiny duševní, oněch

mocnější. Tedy dle analogie souditi lze o lidech, že povstali z jedněch prarodičů. Než tento závěr analogický jest pouze pravděpodobný; neboť možno si mysliti, že Bůh stvořil více prarodičů a tak je upravil, aby jejich potomkové se mezi sebou s trvalým výsledkem pohlavně mísili a jeden druh tvořili, jak to lze tvrditi o zvířatech. Přece však jisto jest, že přírodní vědy společný původ všech lidí z jedněch prarodičů nemohou prohlásiti nemožným.

Jistoty nabudeme, tážeme-li se, proč asi plemena pokolení lidského mezi sebou se mísí s trvalým výsledkem. Odpověď zní: poněvadž mají stejnou přirozenost druhovou. Tato stejnost jest přese všecky rozmanitosti tak veliká, že se nemůže nezakládati v stejném původu z jedněch prarodičů; pročež řídíce se zásadou, která nám dovoluje z dalšího průběhu trvání souditi na počátek, uzavíráme, že všecka plemena pokolení lidského povstala z jedněch prarodičů. Uvažujme tedy, zdali takovou měrou přirozenost lidská jest u všech plemen v dalším průběhu trvání svého podstatně a specificky stejná. Avšak přirozenost lidská má dvojí stránku; jedna jest závislá na těle, druhá jest rázu duchového. Tedy mluviti budeme o stejnosti tělesné a duchové.

Stejnost duchová, poněvadž povaha duše lidské duchová, myšlení a svobodnou vůlí se jevící, jest specifická známka člověka, kterou především se liší člověk od zvířete, vyšetřujícímu společný původ z jedněch prarodičů poskytne jistotu, kdežto stejnost tělesná pouze pravděpodobnost působí. A jinak býti nemůže. Neboť úplné známosti přirozenosti lidské nabýti lze poznáním toho, proč člověk takovým jest, jakým jest, t. j. poznáním duše lidské povahu duchovou mající; částečná známost, která působiti může jenom pravděpodobnost, vyplývá z poznání těla. Stejnost těla ozvěnou jest stejnosti duchové. Obojí však stejnost se musí vyšetřiti, poněvadž i tělo i duše jsou podstatné části člověka, jež činí jednu úplnou podstatu.

Mluvme dříve o stejnosti tělesné, našemu poznání bližší, poněvadž do smyslů bije.

Všechna plemena pokolení lidského mají 1. stejnou anatomickou soustavu těla. 2. Jednotlivé kosti jsou u všech v témže počtu a mají stejnou formu a stejné složení; totéž platí o svalech. 3. Ruce a nohy u všech opatřeny jsou silnými svaly, u všech lidí a jenom u lidí jsou lýtka, u všech jsou zadnice široké a okrouhlé. 4. U všech jsou vlasy na hlavě, vousy na obličeji: vousy nejsou sice u všech plemen stejně silné, ale není kmene, jemuž by úplně

scházely. 5. U všech plemen složena jest hrudní kost v dětském věku z 8 částí, v mladém ze 3, jež později zcela srůstají. 6. Stejná jest poloha velké díry, záhlavní a dvou výběžků kloubních na kosti záhlavní. 7. Přímá jest u všech postava, v ústroji nohy, pánve a páteře založená. 8. Kůže, ač různé barvy, přece svým výkonem žádného rozdílu neprokazuje. 9. Všechna plemena mají stejný počet zubů stejně dlouhých v nepřetržité řadě, jež v stejné době vyrůstají. 10. U všech je stejný objem dutiny lebkové. 11. U všech je stejný mozek, tak že hmotou mozek černocha se neliší od mozku Evropana, a závitky všech mozků lidských projevují týž základní typus. 12. U všech je stejná délka života, stejná náchylnost k nemocem, stejná teplota těla, stejný tlukot tepen, stejná doba těhotenství, stejné období katamenií, vývoj pěti smyslů stejně souměrný. 13. Průběh dýchací, zažívací a vylučovací jest u všech stejný. 14. Všeliké potravě a všelikému podnebí zvykají; všichni znají a dělají si oheň, jehož dovedou užívati, připravujíce pokrmy a konajíce práce řemeslné; také nářadí a zbraně se pořizují u všech. Všichni nakloněni jsou k látkám narkotickým, lihovým, aromatickým.

Závěr. Takovou stejnost, která se nevyskytuje v říši zvířat u žádných odrodků jednoho druhu, nelze ničím tak dostatečně vyložiti jako společným původem z jedněch prarodičů. Než pokládati lze tento závěr toliko za pravdě podobný, jelikož ona stejnost týká se těla. Zkoumejme stejnost duševní.

Byť i stupeň vzdělanosti rozumové a mravní nebyl u všech plemen stejný, shledáváme u všech tytéž mohutnosti duševní: rozum a svobodnou vůli. Rozum jeví se u všech tvořením pojmů, soudů a úsudků; u všech jeví se myšlenky řečmi článkovitými, které nejsou bez grammatiky a předpokládají jednu řeč původní, kterou předkové všech plemen mluvili, jsouce ještě pospolu. Svobodné vůle se užívá u všech k činům mravným nebo nemravným, příčetným, odměny nebo trestu hodným; u všech se působí na svobodnou vůli rozkazem, napomínáním, přimlouváním, hrozbou, slibem, strachem, odměnou, trestem. Základní pravidla zákona přirozeného jsou táž. Tytéž základní city u všech se vyskytují: láska i nenávist, radost i žalost, doufání a zoufání, bázeň a srdnatost, zlost. Ozbob se užívá u všech, v jistých dobách jest veselo, slavnosti se pořádají a tance provozují u všech. Láskou nakloněni jsou k rodičům, rodišti a rodákům; všichni jeví stud a k starcům úctu. Hlavní vášně, náruživosti a nepravosti jsou u všech tytéž. City dávají se na jevo u všech smíchem, pláčem, posuňky a

zpěvem, s řečí spojeným. Všichni jsou schopni ve vzdělanosti rozumové a mravní pokračovati nebo klesati; žádný národ se nevyvinul bez účinu, kterým působil jeden ve druhý, nebo jedno plémě ve druhé. Všichni jeví schopnost k vědám, uměním a řemeslům; všichni znají obchod. Společenský život vede se u všech v rodině a obci. U všech se shledává náboženství a bohoslužba; mythologie svědectví dávají o původní tradici, která byla společna lidem pospolu žijícím, a kterou, když se rozešli, podrželi, ovšem ne všichni stejně a pravdivě. Vzájemně působí na sebe tímto duševním životem všechna plemena buď prospěšně nebo záhubně. Do společného proudu dějin lidských vstupují plemena dříve neznámá a vně dějin se nalézající; dějiny lidské jsou vpravdě všeobecny. Vzdělanější kmen sdílí s kmenem méně vzdělaným, buďtež plemena kterákoli, svou vzdělanost: také vzdělanosti křesťanské, ačkoli jest nejvyšší, přístupna jsou plemena všechna.

Závěr. Tedy životem duševním jednotu tvoří všechna plemena úzkou, ku přirozenosti právě lidské se odnášející, nezbytnou. Tato jednota předpokládá společné obcování duševní prvních lidí v původní rodině jedné a jediné, kterým jediným ji lze vysvětliti. Tato jednota duševní, skutečná a nezbytná, předpokládá skutečnou a nezbytnou jednotu tělesnou, poněvadž duše s tělem úzce souvisí. A tuto jednotu tělesnou, skutečnou a nezbytnou způsobiti může toliko společný tělesný původ z jedněch prarodičů, který je tedy přirozeností lidskou nutně vyžadován.

Než ozývají se všeliké námitky proti tomuto důkazu. Vyvrátíme je, čímž také stejnost tělesná a duševní ještě více se objasní, a náš závěr ještě větší platnosti a váhy nabude.

Mezi odpůrci společného původu z jedněch prarodičů vyskytují se také mnozí Darwinovci. Obhájcové toho původu, kteří transmutaci druhu v odrodcích přijímají, ale descendenci živoka z nerostu, jednoho druhu živoka z jiného, člověka ze zvířete zavrhují, ač Darwinovcům vším právem odporují a nemohou si je přáti za své spojence, přeče nediviti se nemohou, že mnozí Darwinovci o společném původu všech plemen lidských z jedněch prarodičů nechtějí ničeho slyšeti. Vždyť mluví Darwin o 4 nebo 5 pratvarech, anebo jak sám praví: chce-li kdo, o 1 pratvaru, z něhož descendencí vyvinula se celá květena a zvířena; proč by tedy Darwinovci nemohli chtíti mluviti o jedněch prarodičích, ze kterých celé pokolení lidské se vyvinulo? Nechtělí-li o jedněch prarodičích mluviti, jsou nedůsledni. Ovšem kdyby křesťanství nemluvilo o jedněch prarodičích

a se nezakládalo na společném původu, pak by snad chtěli mluviti o jedněch prarodičích. Ostatně obhájcové společného původu všech lidí z jedněch prarodičů spojiti se nemohou s Darwinovci, kteří pro veškeré pokolení lidské kladou jeden pratvar, poněvadž za tento pratvar pokládají jakousi opici; neboť somatologie a psychologie dokazují rozhodně a jistotně, že člověk nepochází z opice.

Které se činí námitky od protivníků kterýchkoli a jak je vyvrátíme?

1. Společný původ z jedněch prarodičů nutně vyžaduje, aby bratří a sestry mezi sebou se ženili a vdávali; avšak přirozený zákon takovému sňatku brání.

Než sňatek bratra se sestrou neodporuje naprosto zákonu přirozenému, poněvadž z takového manželství vzejíti mohou dítky plodné. Takové mísení pohlavní není u zvířat neobyčejno. Avšak vztažně odporuje, přihlížíme-li k tomu, že kdyby takové mísení pokračovalo, potomkové by trpěli na zdraví, a že v rodině má panovati mravopočestnost, čistota, která by velice trpěla, kdyby manželství mezi bratry a sestrami bylo dovoleno. Na počátku v první rodině mohl Bůh při prvních bratrech a sestrách připustiti výjimku od zákona, jenž nemá platnosti naprosté, absolutné, když se tu jednalo o dosažení vyššího cíle, k němuž vésti mohl společný původ z jedněch prarodičů.

2. Th. Waitz sice se domnívá, že společný původ všech plemen z jedněch prarodičů jest možný; avšak nepodobá prý se pravdě, že by skutečně z jedněch prarodičů pocházela, poněvadž prý celé pokolení lidské by bylo viselo na slabé nitce.

Jestliže však první rodiče pokolení lidského byli stvořeni od Boha, — a věru nelze si mysliti jiný původ jejich, — mohl zajisté Bůh všemohoucí a velemoudrý první rodiče tak stvořiti, aby měli dítky plodné.

Podobně lze odpověděti J. Grimmovi, jenž proti společnému původu pokolení lidského z jedněch prarodičů namítá, že prý první rodiče mohli míti buď samé syny nebo samé dcery. Podivno jest, že takovou námitku činí učenec, jenž o Bohu věděti může, že chtěl-li, aby z prvních prarodičů vzešlo celé pokolení lidské, té moci do sebe měl, aby tak skutečně se stalo. Vždyť snad přece nepovstali první rodiče slepou náhodou.

3. Surovost dělí divochy od vzdělaných kmenů tak, že na společný původ vzdělanců a divochů nelze ani pomysliti.

Avšak surovost divochů není úplný nedostatek vzdělanosti lidské, nýbrž nízký stav vzdělanosti, do něhož divoši sklesli s vyššího stavu. Jako národ u vzdělanosti po-

kračuje, tak opět může klesati. Tomu učí dějiny vzdělanosti. Beduinové jsou nyní suroví; než jejich předkové ve středním věku byli lidé vzdělaní. Také v národě vzdělaném vyskytují se různé stupně vzdělanosti; ba jsou v mnohých zemích vzdělaných kraje, jež vynikají surovostí černochů Sudanských. Zkušenost také dokazuje, že mnozí náležející ke kmenu surovému se vzdělali znamenitě, jako státník černoch Toussaint-l'Ouverture, herec mulat Ira Aldrigde, řečník kafr Tyo Soga, astronom černoch Bannacker, jistý indián z kmene Cheroků, ač vyššího vzdělání neměl, přece vymyslil abecedu podivu hodnou a užitečnou; dítky černochů nalézající se ve škole bělochů nejen nejsou horší bělochů, ale také někdy je překonávají. Ovšem záleží na tom, jak vzdělanci s divochy zacházejí. Mnozí Evropané s nimi tak zacházeli a zacházejí, že je ještě více kazí; také Arabové, kteří černochy otroky svými činí a prodávají, jsou největšími jejich škůdci a přivádějí je ve stav ještě horší. Než uvažme misionáře katolické, jak povznesli a povznášejí divochy, vzdělávajíce je; tito misionáři stěžují si do vzdělaných Evropanů, že ruší jejich dílo vzdělávací. A věru kdo déle, důvěrně a přátelsky obcuje s divochy, shledá u nich zbytky vzdělanosti, na kterých se může dále stavěti. Blumenbach a Tiedemann učinili seznamy černochů vzdělaných, ba i učených. Francouzský generál Faidherbe, jenž dlouho žil na řece Senegalu, pravil k cestovateli G. Rohlfsovi, že mnozí kmenové černochů jsou vzdělanosti schopnější než Arabové, a že on pokládá surovost černochů za skleslost. A. v. Humboldt praví (Kosmos I. p. 385): „Tvrdíce jednotu pokolení lidského, zamítáme každé neutěšené mínění o vyšších a nižších plemenech lidských. Jsou kmenové vzdělatelnější, vzdělanější, vzdělaností ušlechtění, ale nejsou kmenové šlechetnější." Týž Humboldt píše v listu Burmeisterovi r. 1853 zaslaném: „Že černoch se nepovznese nad stav služebný, že se blíží k opici, nemohu přijati. Mohl jsem šest roků mnoho tisíc černochů pozorovati, a měl jsem mnohé ve svých službách; můj spis „Essais politique sur l'île de Cuba" svědčí o pečlivosti, jakou jsem tento předmět po celý svůj život zkoumal." Týž Humboldt (Aequinoctialreise III. p. 441.): „Rádi přisvědčujeme, že tito tuzemci nejsou prakmenem našeho pokolení, ale spíše zvrhlým kmenem a nepatrnými zbytky národů, kteří dlouho a po různu v lesích meškajíce v surovost sklesli." Podobně soudí cestovatelé Forster, Rohlfs, Barth von der Decken, Magyar, Man, Robins. Předkové nynějších Indiánů v Peruánsku a Mexiku stáli na vysokém stupni vzdělanosti; nyní ovšem jsou tamější

Indiáni zpustlí, což zavinili Evropané. A nyní by chtěli Evropané, jejichž předkové sami byli kdysi málo vzděláni, házeti po divoších kamením a od nich se odlučovati a zamítati společný původ!

4. Přírodozpytci hmotaři, Vogt, Burmeister, Büchner a j. a zastancové amerického otroctví, Knox, Morton a j. vyvracejí náš společný původ theorií o autochthonech, řkouce, že pro jednotlivá plemena vznikli prarodičové v těch zemích, kde jsou plemena panujícími, že jednotlivá plemena jsou plodem těchto svých zemí a odvolávají se ke starým národům, kteří sebe pokládali za zrozence svých vlastí, autochthony.

Proč však přebývají různá plemena v zemích, kde jsou podobné poměry tellurické, jako Novo-Hollanďané, Novo-Quinejští a ostrované jižního moře? Proč přebývají kmenové indoevropští vedle malajských, aethiopských a mongolských? Čínská zeď je nedělí; sousední kmenové plemen různých bydlí v témž podnebí a splývají jeden s druhým. Proč jest americké plémě ve všech pásmech? A je-li více prarodičů tohoto plemene podle pásem, jak se stalo, že prarodičové tito a jejich potomkové náležejí k témuž plemenu? Dále určiti nelze, kolikero prarodičů jest nám klásti pro každé jednotlivé plémě, kteráž neurčitost a nejistota roste, povážíme-li, že počet plemen od anthropologů vyšetřených jest neurčitý, od 2 do 63. Odpůrcové společného původu tedy ve tmách vězí. Konečně názor starých národů o autochthonech jest pohanský, na nepřátelství mezi usazenými a přistěhovalými založený, tedy nemravný, s přirozeností lidskou, která mravnosti vyžaduje, se nesrovnávající. Aniž autochthony mohou se národové staří nazývati naprosto, ale toliko vztažně, máme-li na zřeteli stěhování dřívější a pozdější. Stěhování pozdější způsobilo, že kmenové, kteří byli od přistěhovalců v zemi shledáni, se nazývali autochthony proti přistěhovalcům pozdějším; stěhování však dřívější těm autochthonům nevymizelo z paměti, jelikož mnozí národové ve svých tradicích ukazují ke střední Asii, společnému východišti; také starověda, dějepis a jazykozpyt o tomto společném východišti svědectví dávají.

5. Přejdou-li lidé z pásma studeného do teplého nebo naopak, nedaří se jim; akklimatisace jest nemožná; tedy nemohou všechna plemena pocházeti z jedněch prarodičů.

Avšak děje-li se přechod zvolna, a užívá-li se prostředků, jest akklimatisace možná; děje-li se náhle, neužívá-li se prostředků, jest nemožná. Tomu učí zkušenost. Ani tomu věru nemůže býti jinak, poněvadž zvláštnosti plemenné jsou

ustálené a co ustáleno, nedovoluje náhlé změny; vždyť nemůže člověk, ani když obydlí nezmění, bez nebezpečí náhle přejíti od života obvyklého k jinému, tomuto protivnému. A tak mohou Evropané bydleti a bydlí skutečně, opatrně žijíce, bez nebezpečí v zemi Kafrů; aniž jest všem kmenům stejně nesnadno snášeti podnebí méně příznivé a jemu zvyknouti. Obyvatelé Cejlonští trpí více zimnicí než černoši k nim přistěhovalí; ztráví-li černoši nějaký čas v Evropě, odporují zimnici na Cejloně více než černoši, kteří tam přímo z Afriky přišli. Černoši vojáci přibyvší z Egypta do Mexika r. 1864 trpěli mnohem více zimnicí než voje francouzské. A kde všude nežije Evropan a se neakklimatisuje! Tedy nezvyklost a náhlá změna činí akklimatisaci nesnadnou, nikoli různost plemenná. Nelze tedy souditi, že by lidé pocházející z jedněch prarodičů nemohli žíti v podnebích rozmanitých. Lidé mohli se rozejíti z krajiny ani příliš studené ani příliš horké, kde žili nějakou dobu pospolu, do krajin různého podnebí, jen když přechod se dál zvolna.

6. Jedno plémě nepřátelsky si vede k druhému. Čehož by nebylo, kdyby pocházela všechna z jedněch prarodičů.

První věta námitky této jest pravdiva. Než nenásleduje z ní, že proto nejsou prarodičové všech plemen jedni. Neboť nepřátelství dvou členů téže rodiny, dvou rodin téže národnosti, dvou národů téhož plemene má svou příčinu v nemravnosti, převrácené a pokažené přirozenosti lidské. Podobnou příčinu má nepřátelství dvou plemen, jež nás neopravňuje zapírati společný původ z jedněch prarodičů.

7. Setká-li se surové plémě se vzdělaným, hyne. Nemohou tedy obě plemena pocházeti z jedněch prarodičů.

Avšak hynouti nemusí a nemá. Plémě vzdělané má spíše vzdělanosti své užiti k tomu, aby surové bylo zachováno, povzneseno, aby vzdělanosti a prospěchů z ní vyplývajících se stalo účastným. Misionáři katoličtí jednají, jak jim káže mravný zákon, a velmi prospěšně na divochy působí. Ovšem když Evropané obcujíce s divochy mrzkým sobectvím jsou vedeni, když úmyslně kazí divochy na těle a duši, když je o majetek jejich okrádají, není divu, že divochové hynou na těle a duši a že vymírají.

8. Dejme tomu, že všechna plemena pocházejí z jedněch prarodičů. Nelze si vysvětliti, kterak za prvních dob, kdy nebyly prostředky dopravní dosti dokonalé, lidé se rozšířili z jedné krajiny po všech dílech světa.

Z Asie snadno lze přejíti do Afriky a Evropy. Zbývá toliko Amerika a Australie. Máme-li na zřeteli nynější polohu jejich, nedomníváme-li se, že spojeny byly s Asií

těsněji, možno tam z Asie se dostati po lodi; loď byla vynalezena velmi záhy. V prvních dobách mohla loď, byť i nebyla dokonalá, převézti lidi z Asie do Ameriky; neboť úžina Behringova jest pouze 10 mil široká, ostrovy pak kromě toho spojují oba díly světa. Dále větrem mohla býti také tehdy loď zahnána z Asie do Ameriky, jako Japonci často větrem byli zahnáni směrem k Americe až k řece Kolumbii a směrem k Australii až k ostrovům Sandwichským. A že divochové, kteří užívají lodí jednoduchých, daleko zahnáni byli a šťastně do krajů velmi vzdálených přibyli, o tom máme dosti zpráv. Přejíti z Asie na ostrovy Austrálské a z jedněch ostrovů těchto na jiné, není nesnadno lodím jednoduše zařízeným. Ani z Evropy nebylo nemožno přejíti do Ameriky; neboť v 9. století po Kr., jak zprávy dějepisné vypravují, přišli Evropané do Islandu, v 10. do Gronska, Nového Šotlandu, Nového Fundlandu; Irčané prý v 8. století přišli do jižní Ameriky. Sv. Brendanus prý se zdržoval v Americe od r. 562—572.

A uvažujeme-li geografické rozložení národů, snadno přisvědčíme, že lidé se rozšířili ze střední Asie po všech dílech světa. Střed zaujímá plémě kavkazské v západní části Asie, po celé Evropě a v severní Africe. Východně a severně od tohoto středu bydlí plémě mongolské, jižně aethiopské. Plémě mongolské se šíří polárními krajinami, dále přes úžinu Behringovu, Aleuty a ostrovy oceánu jižního až do Ameriky, kde sousedí s plemenem americkým. Z Indie, kde se stýká plémě kavkazské s mongolským, vybočuje poloostrovem Malakou do Sumatry, Javy, Bornea, Celebesů, Nové Quineje, Nového Hollandu, Nového Seelandu plémě malajské, jež se řadí svými vlastnostmi dílem k plemenu mongolskému a kavkazskému, dílem k aethiopskému. A že v Americe nejsou lidé tak dlouho jako v Asii, vysvítá odtud, že, jak Short a Lubock dokazují, nejsou tam déle než 3000 let. Příčinou jejich kratšího pobytu v Americe jest, že tam přišli z Asie.

9. Odpůrcové společného původu neshledávají příčin, ze kterých by potomci jedněch prarodičů utvořiti mohli různá plemena.

Avšak obhájcové uvádějí tyto příčiny: 1. podnebí, teplo, vzduch, půdu, květenu a zvířenu; 2. potravu, nápoj, šat, zaměstnání; 3. náboženství, mravnost, vzdělanost rozumovou, život pospolitý neb osamělý. První a druhou třídu příčin nepodceňujíce na třetí třídu kladou mnozí váhu největší, poněvadž příčinami třetí třídy se utváří život duchový, právě lidský, a poněvadž duše lidská, která tento život vede, působí na tělo.

A že tyto trojí příčiny mění tělo, lze takto dokázati: Barva černocha bledne v severní krajině, a bílá barva Evropana v krajině tropické se stává tmavší; obyvatelé rovin mají lebky spíše ploché, obyvatelé hor spíše klenuté. Podnebí a způsob života působí v Alpách postavu kretinskou. Irčané přede dvěma sty lety ze svých sídel vypuzeni byvše a na břehu mořském bídně žijíce nabyli tahů jiných, odporných; postavy byli menší, břicho bylo nabubřelé, nohy zkřiveny, čelisti vyčnívaly, ústa byla otevřena, obličej znetvořen. Tataři rolníci liší se lebkou a jinými zvláštnostmi od Tatarů kočovných. Buffon tvrdí, že potrava surová, nezdravá činí lid ohyzdným. Stephens pokládá život osamocený za příčinu, která tělu neslouží k dobrému. Také Evropan zdivočí, žije-li mezi černochy delší čas, nejsa spojen nikterak se svou vlastí. Takoví nalezeni byly na ostrovech Fidšiských a Novém Seelandě. Víme také ze zkušenosti, že nevzdělanost rozumu, surovost mravů, odvrácení se od Boha, nepřátelské poměry pospolité provázeny jsou změnami tělesnými.

Kterak podnebí a ostatní účiny fysické na tělo působí, viděti lze u zvířat. Hovězí dobytek pozbyl rohů na Islandě, Orkadských ostrovech, v severním Dánsku a Švédsku, a ústrojí lebky se změnilo potravou, které poskytovaly sušené ryby; v Paraguaji stalo se totéž z jiné příčiny. Jednopaznehtní jsou vepři v Uhrách a Švédsku; odrodkové či plemenné rozdíly mezi ovcemi rohatými a nerohatými vznikly snad z příčin podobných. U domácí kočky se prodloužil jícen požíváním smíšené potravy, kdežto divoká kočka toliko masem se živící má jícen kratší. Naše kočka domácí se stala v Paraguaji o čtvrtinu menší a útlejší, nohy její jsou tenčí, chlupy kratší a jemnější, více se lesknou a těsněji přiléhají. Vepři na ostrově Kubě nabyli dvojnásobné velikosti, uši mají vzpřímené a jsou černí. Ve Guineji nabyly ovce chlupů světlohnědých a černých a podobají se více psům než ovcím. Kolem Angory mají skoro všecka zvířata dlouhou, hedvábnou srst, kolem Kašmíru naroste psům a koňům z Indie přibylým brzy vlna, jakou má tamější koza. Tou měrou ovšem nepůsobí podnebí a ostatní vlivy fysické na tělo lidské, a to proto, že duše lidská jsouc povahy duchové dovede více jim odolati než duše zvířecí, která jest do hmoty ponořena a úzce s přírodou spojena. Jsou však vlivy duše samé, jež příznivě nebo nepříznivě na tělo působí a je mění; a tyto záležejí v rozmanitých stavech dokonalosti nebo nedokonalosti právě lidské, v moudrosti nebo nemoudrosti, v mravnosti nebo nemravnosti, ve zbožnosti nebo bezbožnosti, v obcování

s jinými nebo v osamělosti, v pospolitosti patřičné nebo nepatřičné. Tyto stavy přerozmanité nemohou se neodrážeti v těle, jelikož úzce souvisí tělo s duší, nabývajíc od duše své formy; ovšem dokonale a plnou měrou odrážeti se nemohou, jelikož nemá duše lidská hmotu těla také s přírodou souvislého úplně ve své moci. Toto působení duše lidské na tělo musilo býti v prvních dobách pokolení lidského mocnější, kdy tělo lidské bylo ještě poddajnější než nyní, kdy stav těla jest více ustálen. Pročež tvrditi lze, že vlivy fysické, spojené s duševními, dovedly v prvních dobách utvořiti plemena.

10. Burmeister praví: „Jako nyní se nestane Žid v Německu žijící Němcem a Evropan do Afriky nebo Ameriky přistěhovalý černochem nebo Karaibem, tak nemohli potomkové Adamovi se státi černochy a Karaiby."

Žid nestane se Němcem, ne proto, že by Němec a Žid náleželi k různým plemenům, — vždyť naležejí oba k témuž plemenu, kavkazskému, — ale proto, že půda není jedinou příčinou zvláštností obyvatelů, jelikož mocný vliv prokazuje duševní vzdělání, a jelikož utvořené zvláštnosti zachovávány jsou vespolným odlučováním se Židů a Němců a nemísením se pohlavním. Podobně nestane se pravý Francouz pravým Němcem, a přece oba náležejí k témuž plemenu. A přece Židé se přizpůsobují k těm zemím, ve kterých jsou usazeni; neboť rozdíl jest mezi Židem ruským a španělským. První tedy důvod Burmeisterův jest nepravdiv. Ani druhý důvod nedokazuje, co dokázati má. Neboť nestal se ještě takový pokus, aby černoši nebo Karaibové žili několik století v Evropě, nemísíce se s Evropany. A byť i pravda bylo, co Burmeister v druhém důvodu uvádí, mohli bychom toliko říci, že jest jenom jeden činitel zvláštností plemenných stejný: podnebí, ale nikoli druzí činitetelé, kteří v prvních dobách způsobili plémě kavkazské a aethiopské nebo karaibské. Co těmito druhými činiteli bylo způsobeno již v prvních dobách, kdy vlivy zevnější a vnitřní mocněji působily na utvoření plemen, a co ve více tisících let se ustálilo, to se nedá v krátké době změniti. Věru musil by černoch nebo Karaib veškeren život i tělesný i duševní změniti, který obojí působí zvláštnosti plemenné; a tu po dlouhé době bylo by lze očekávati, že černoch nebo Karaib pozbude svých zvláštností plemenných. Něco podobného říci možno o Evropanu do země černochů nebo Karaibů přistěhovalém.

11. Mnozí ukazujíce k rozdílům pleti, vlasů, lebky a pánve říkají: „Kdo se podívá na vyobrazení 5 plemen

lidských vedle sebe položená, nemůže nikterak tvrditi, že by plemena pocházela z jedněch prarodičů."

Jsouť to jenom obrazy fantasie, která snesla do každého obrazu vše, co v celém množství plemen jednotlivých po různu zvláštního nalezla. Ve skutečnosti shledáváme nesčíslné přechody od jednoho obrazu k druhému, tvary, ve kterých zvláštnost jednoho plemene se zvláštností druhého spojena jest.

Anatom Aeby píše (Die Schädelformen p. 57): „V řadě tvarů normálních nevyskytuje se nikde mezera, jelikož členy poslední jsou spojeny četnými členy středními; také jest každý tvar normální ideálným středištěm řady tvarů individuálných, jež často rozsahem se rovná skoro řadě hlavní . . . Tato spojitost všech tvarů lebečných jest tím důležitější, že se shoduje se všemi ostatními poměry lidskými. Vytrhněme poslední členy z jejich organické souvislosti; tu ovšem jsou od sebe přesně odděleny, tak že kdo černocha staví proti evropanu, snadně v jasných obrysech vytvoří pro různá plemena lidská nejkrásnější obrazy školní. Avšak jsou to jenom školní obrazy, jejichž obrysy skutečností jsou bez milosrdenství stírány. Není ani čtvero ani patero plemen; nejsou vůbec na zemi odrůdy výlučné. Barvy do sebe přecházejí, a v celku se stává posléze všecko odstínem jednoho a téhož velikého obrazu, který se šíří po všecky prostory zemské."

Waitz (Anthropologie I. p. 239): „Utkvělost typu černošského jest domnělá; neboť tento typus vyskytuje se čistý u nečetných kmenů a vedle něho jsou přečetné jiné typy, jež dílem pokládati lze za přechody k typu evropskému, dílem za odchylky od černošských zvláštností."

Winterbottom (Account of the native Africans I. p. 198) píše podobně. C. E. von Baer praví taktéž, že žádný kmen aethiopský nepředstavuje čistý ráz aethiopský.

Rozdělení plemen lidských jsou přečetná, přerozmanitá, jelikož rozdělovacích členů jest od 2 do 63, ze kterých jest nejobecnější Blumenbachovo na patero plemen podle vlasů, pleti a lebky. Plemena není možno v žádném rozdělení přísně od sebe odděliti, jelikož v jednom plemeni se nalézají podobné rozdíly, jaké jsou mezi dvěma plemeny; jedno rozdělení nelze spojiti s druhým, jelikož mezi sebou si odporují.

J. Müller (Physologie II. 774): „Není možno přesně rozděliti plemena lidská. Skutečné tvary jsou nestejny co do typické ostrosti a rázovitosti; není bezpečný, vědecký, vnitrný princip rozdělovací. Bylo by lépe patero Blumen-

bachových plemen proti sobě postaviti jako stálé a výstředné tvary variace, než všecky národy mezi ně rozděliti."

Humboldt (Kosmos I. 379): „Buď že přijmeme od Blumenbacha patero plemen anebo od Pricharda sedmero; není nikdy ostrost typická, není nikdy přirozený princip rozdělovací. Oddělujeme, co pokládati sluší za výstřednosti útvaru a barvy, nestarajíce se o národy, jež do oněch tříd nelze vřaditi."

V těch rozděleních jsou kmenové přerozmanitě rozděleni, tak že podle dvou rozdělení náleží kmen ke dvěma plemenům zcela různým. Blumenbach počítá Novo-Hollanďany k plemenu aethiopskému, Burmeister je má za zvláštní plémě; Burmeister počítá Malajce k plemenu kavkazskému, jiní k mongolskému, Blumenbach je má za zvláštní plémě. Mnozí kmenové, ač nejsou smíšenci, mohou se počítati ke 2, i 3 různým plemenům: Eskymáci k mongolskému a americkému, černoši Fullahové ke kavkazskému a aethiopskému, Hottentoti k aethiopskému a mongolskému, Kafrové ke kavkazskému, aethiopskému a mongolskému. Jižní kmenové plemene kavkazského jsou tak tmavohnědí, že se rovnají černochům; barva vlasů a zřítelnice připomíná plémě aethiopské. Takovou příbuznost k plemenu aethiopskému jeví Berberové v Nubii, Nubové v Kordofanu a Beduinové mezi Nilem a Rudým mořem, ač se počítají k plemenu kavkazskému. Ani rozdělení podle těla a podle řeči se nesrovnávají. Habešinci jsou podle těla Aethiopové, podle řeči Semité, kteří náležejí ke Kavkazanům; taktéž Suakinové, Arabové, Uhři, Finnové, Lappové a Esthové náležejí podle řeči k plemenu mongolskému, ale Finnové, Permjaci a Ostjakové mají modré oči, rusé vlasy a jiné kavkazské zvláštnosti. Tataři a Mongolové náležejí podle řeči a dějin k jednomu kmenu, ale Tataři patří podle těla k plemenu kavkazskému, Mongolové k mongolskému. Obyvatelé asiatské Indie jsou podle řeči a dějin rázu indoevropského, podle barvy aethiopského. Novo-Seelanďan jest jazykem příbuzný s Dravidy přední Indie, ale tělem od nich se liší.

Tažme se, mohou-li býti plemena lidská podle pleti, vlasů, lebky a pánve rozdělena tak, aby nás nepamatovala na společný původ z jedněch prarodičů.

Odpověď zní:

a) Vlasy, pleť, lebka a pánev nejsou dělidla spolehlivá, jak patrno z toho, co jsme slyšeli. O tom se přesvědčíme ještě více.

b) Vlasy nejsou charakteristickou známkou plemen. Neboť vlasy rusé vyskytují se právě tak u černochů, jako u nás černé vlnité. Někteří Kavkazané mají měkké, velkokadeřavé, husté vlasy obyvatelů polynezských, temné, táhlé a prořídlé vlasy Mongolů a Američanů. Mnozí kmenové aethiopští mají vlasy prosté, mnozí kmenové američtí mají vlasy aethiopské. Na ostrově Timoru se vyskytují všecky druhy vlasů. Obyvatelé Nového Hollandu mají vlasy dílem prosté, dílem vlnité, dílem velkokadeřavé, dílem krátkokadeřavé. Rodičové s vlasy černými mají děti s vlasy rusými a naopak. Mezi sibiřskými kmeny, Finny, Permjaky, Ostjaky převládají vlasy rusé, u Lappů, ač k témuž plemenu náležejí, černé.

c) Táž lebka shledává se u kmenů k různým plemenům náležejících. U černochů viděti lze dobře vyvinuté lebky ovální, u Kavkazanů lebky mongolské a aethiopské; Indiáni severní Ameriky, Algonkinové, mají lebku se středním úhlem lícním 77°, ale také 86°; u mongolských Křováků nalezl se úhel lícní 90°. Na východním pobřeží africkém jsou mnozí černoši bez nosu splesklého, bez čelisti vyčnívající, beze rtů vydulých, od pravých černochů se nelišíce ani řečí ani mravy. Bachmann tvrdí, že mnohé lebky aethiopské a evropské jsou si podobny tak, že nesnadno je rozeznati. Mezi Ašanty viděti lze řecký tvar lebky. Barth diví se krásnému tvaru obličeje u Marghů, černochů ve střední Africe bydlících. U Číňanů a Japonců jsou mnohé lebky evropské. Malajcové na ostrovech Sundajských podobají se mongolským Číňanům, Malajci na ostrovech Markeských Kavkazanům. Dumont d'Urville nalezl mezi Novo-Selanďany lebky tvaru řeckého. Lebka americká kloní se k mongolské a malajské; v Americe jsou mnohé lebky evropské, ba i židovské. Tschudi nalezl u Peruanů zcela rozdílné tři tvary lebek; Retzius u plemene amerického vůbec lebky dlouhé a krátké, Zeune vysoké, široké a dlouhé.

Blumenbachovo rozdělení podle lebky, jež nazval Aeby nespolehlivým, nesrovnává se s rozdělením dle pleti. Neboť lebku oválnou má Kavkazan, sferickou nebo kubickou Mongol, eliptickou Aethiop; Američan a Malajec lebku, která jest mezi kavkazskou a mezi mongolskou nebo aethiopskou. S Blumenbachem se nesrovnává Retzius, podle něhož mají lidé *A.* dlouholebeční lebku oválnou nebo eliptickou, lidé *B.* krátkolebeční kubickou, a jenž obě třídy rozdělil *a.* na orthognathické s chrupem kolmým, a *b.* na prognathické s chrupem nakloněným. K plemenu *Aa.* náležejí Keltové, Germané, národové románští, Indové;

k *Ba.* Slované, Lappové, Peršané, Turci, obyvatelé jižního okeánu; k *Ab.* Novohollanďané, Číňané, Japonci, černoši, Gronci, východní Američané; k *Bb.* Tataři, Mongolové, Malajci, západní Američané. Podle Blumenbacha náležejí Germáni a Slované k jednomu plemenu, podle Retzia ke dvěma různým: podle Blumenbacha patří černoši, Novo-Hollanďané a Gronci k plemenům různým, dle Retzia k témuž. Aeby, jemuž se nelíbí ani Blumenbach, ani Retzius, rozděluje na širokolebečné a úzkolebečné.

Konečně shledáváme u lebek přechody. Finnové jsou mezi plemenem kavkazským a mongolským; Indové mezi kavkazským a malajským; Čukčové v Sibiři a Korjakové, Eskymáci a někteří kmenové severní Ameriky, jejichž lebka se podobá mongolské, mezi Asiaty a Američany; Eskymáci, kteří na moři Atlantickém se rozeznávají od Indiánů, jsou jim podobni na Tichém oceánu.

d) Rozdělení podle pleti se nesrovnává s rozdělením podle vlasů. Pleť rozeznává Blumenbach: bílou, žlutou, hnědou, rudou a černou; vlasy však nalézá dlouhé prosté nebo velkokadeřavé, barvy rozmanité u Evropanů, Malajců a Amerikánů, malokadeřavé, vlnité a černé u černochů.

Pleť jest u téhož člověka na různých místech těla různá; u téhož člověka mění se pleť na témže místě podle zevnějšího působení, podle obrany; týž člověk má v studenějším a teplejším podnebí pleť různou. Různí kmenové téhož plemene mají různou pleť; týž kmen na různých místech má pleť různou; pleť jednomu plemenu zvláštní vyskytuje se také u jiného. Pleť černocha stává se v několikáté generaci v Evropě světlejší, pleť bělocha v zemi tropické temnější.

Jsou nenáhlé přechody barev od čistě bílé kůže severního Evropana až ke žluté mongolské, od žluté k hnědé malajské, posléze k černé aethiopské a rudé indiánské.

e) Pánev se rozeznává oválná, kulatá, čtyřhranná, klínovitá. Než tento rozdíl není důležitý, poněvadž není rozhodným ani stálým. Pánev nemůže býti dělidlem spolehlivým, poněvadž, jak podotýká Humboldt (Kosmos I. 379), anatomové Vrolik a Weber kontrasty, jež mnozí v pánvích shledávali, odstranili.

Z toho následuje, že rozdělení pokolení lidského na plemena nepřekáží společnému původu z jedněch prarodičů.

12. Různost přečetných jazyků odporuje společnému původu z jedněch prarodičů.

V té příčině tažme se jazykozpytců. Balbi shledal v Asii 153 různé řeči; Klaproth je sestavil ve 23 skupinách. M. Müller mluví pouze o 4 kmenech jazykových, kterým

podřadil i řeči asiatské i 53 řeči evropské i 117 řečí australských od Balbiho uvedených. Řeči americké, kterých prý jest 340 anebo 423, jsou mezi sebou příbuzny, též s řečmi turanskými. Indoevropský čili arický kmen jazykově záleží z 8 rodin, jež předpokládají jednu řeč základní, jež mezi sebou příbuzny jsou i lexikálně i grammatikálně: z indické, eranské, keltické, řecké, italské, litevské, slovanské, německé. Tři semitské jazyky: syrsko-chaldejský, hebrejský a arabsko-aethiopský jsou spolu příbuzny. Malajský kmen jazykový zahrnuje několik rodin příbuzných. Uralsko-altajský kmen zahrnuje řeči tatarské a dravidické či dekanské; i zde panuje příbuznost. V Africe nelze neznamenati příbuznosti jazyků. Lepsius dokázal, že hebrejština a sanskrit mezi sebou souvisí; z totožnosti řeči koptické a staroegyptské soudil o příbuznosti indoevropských a semitských jazyků. M. Müller a Hitzig přihlížejíce k formě a látce jazykové, spojili uralsko-altajský kmen se semitským a indoevropským. Bopp shledává příbuznost mezi kmenem malajským a indoevropským. Konečně se dělí všecky řeči na jednoslabičné, agglutinující a ohýbací; mezi nimi jsou četné přechody; panuje mezi nimi úzká souvislost, z čehož se soudí, že byla v prvních dobách jedna řeč. Klaproth praví: „Všeobecnou příbuznost řeči nelze jinak vysvětliti, než že jsou ještě ve všech řečích starého a nového světa zbytky prařeči." Max Müller: „Největší rozmanitost látkových a formálných živlů řeči neodporuje názoru o společném zřídle. Věda jazyková nás vede k onomu vrcholu, odkud pohlížíme na počátky života lidského, kdy platila slova písma svatého: Byla pak země jazyka jednoho a řečí jednostejných." (Vorlesungen I. p. 377.) Pott: „Jazykozpyt neodporuje původu všech lidí a národů z jedněch prarodičů."

Všecky tedy námitky objevily se nepravdivými. Pravdiva tedy jsou slova, jež pronesl Schaafhausen (Tagblatt der Versammlung deutscher Naturforscher 1867. p. 42): „Musíme připustiti, že mohou všichni lidé pocházeti od jedněch rodičů."

O různosti národů a rodin.

Jednotliví národové mají zvláštnosti, kterými od sebe se různí, a které, čím více národové mezi sebou obcují, tím více mizí a jež proto národové zachovati se snaží, aby nepozbyli své národní jsoucnosti. Příčiny těchto zvláštností jsou velmi četné; připomínám podnebí, život vegetativný, minulost, osudy, obcování se sousedy, řeč, činnost vědeckou, uměleckou, mravnost, náboženství, činnost

zemědělskou, řemeslnickou, průmyslovou, obchodní, poměry rodinné a státní, život soukromý a veřejný, názory právní a filosofické. Zvláštnosti všemi těmito příčinami způsobené, jež národu celému přináležejí, ne všem jednotlivcům, jedním se ubírají směrem, mají ráz jednotný. Za příklad uvádím rozdíl mezi orientály a occidentály, mezi starými Římany a Řeky, mezi Francouzi a Angličany, mezi Čechy a Poláky. Kdo chce národu řádně rozuměti, musí bedlivě veškeren jeho život zkoumati a pokud jen možno, nestranně posuzovati.

Nechá-li se ku př. Němec unésti slepou láskou k národu svému, nenáviděti bude Francouze a smýšleti o nich nespravedlivě. Ovšem každý národ má své přednosti a nedostatky; oboje nutno spravedlivě uznati. Ráz národní změnám podrobují ony příčiny, měníce se.

Podobně se tvoří zvláštní ráz jednotlivých rodin, poněvadž vlohy z jedněch členů dědičně přecházejí na potomní členy a poněvad členové rodiny úžeji jedni s druhými obcují než s lidmi ostatními. Také tyto zvláštnosti přináležejí rodině vůbec, ne všem jednotlivcům, a jsou změnám podrobeny. Čím užší svazek pojí členy rodiny vespolek, tím více se vyvinuje jednotný její ráz. Tak vynikala římská rodina Scipionů státnickým věhlasem a válečnictvím, česká rodina Bendů uměním hudebním.

O různosti stavů.

Společné zaměstnání působí, že u lidí se vytvoří zvláštnosti, kterými se liší od lidí jiné zaměstnání majících. Tak se rozeznávají šlechtici od nešlechticů, učenci od umělců, měšťané od vesničanů, průmyslníci od obchodníků, rolníci od řemeslníků, jedni řemeslníci od druhých, usedlí od těkavých. Abych uvedl jeden příklad, cikáni těkaví takořka beze všech svazků občanských a církevních tvoří pro sebe zvláštní společnost, jenom na oko se řídíce obyčeji lidu, mezi kterým žijí a jehož jazyk sobě též osvojují z potřeby. Na svých potulkách živí se více krádeží než poctivou prací, které se pro lenost štítí. Nejsou však bez schopností, zvláště k mechanickým pracím. Zvlášť u nich pozoruhodna jest náklonnost ne tak k hudebnictví, jako k dobrému šumařství. Velmi záhy vstupují v manželství, ale ruší tento svazek velmi snadno. Nečistota hyzdí jejich těla mnohdy sličná.

Zde také uvádím psychologický rozdíl mezi katolíkem, protestantem, židem, mohamedánem, pohanem, atheistou;

názory náboženské mohutně působí na vývoj povahy lidské. Rozhodný atheista ku př. mine se úplně s cílem, k němuž směřovati má; jest buď pantheistou anebo materialistou, jest ve svém nitru rozerván, pochybnostmi štván, sám sebou nespokojen, svým vlastním a společnosti lidské nepřítelem; výsledkem, k němuž dospěti musí, je-li důsledným, jest čirý nihilismus vědecký a ethický; na štěstí jest atheista velmi nedůsledným. Atheista úmyslně sám sebe a jiné klame ve věcech nejdůležitějších; je tedy lhářem a podvodníkem největším, jenž sobě a jiným strojí záhubu největší. Vzorem atheisty jest Voltaire. Toť povaha atheisty.

O modifikacích nepravidelných.

Modifikace života lidského nepravidelné jsou buď pomíjitelné: hypnosa, náměsíčnictví přirozené a umělé, vidění, hysterie, suggesce, anebo trvalé: choroby duševní.

O hypnose.

Jakýmsi spánkem nepravidelným, chorobným jest hypnosa, stav nedosti dosud vysvětlený, stav změněného sebevědomí, cizím vlivem uměle vzbuzený, do něhož nemůže býti přiveden, kdo o tom neví, a k tomu nesvolí, stav mezi spánkem a bděním střední, stav nepravidelné suggestibility, jenž hypnotisovaného činí závislým na hypnotisujícím.

Spánek hypnotický vzniká tím, že zevnějšími čidly se působí na nervstvo ústřední a že tento účin fysický provázen jest účinem psychickým; ku př. pozornost hypnotisovaného se soustředí v jednotvárných popudech smyslných, pravidelně se opakujících, načež se mu od hypnotisujícího udělí rozkaz určitý a rozhodný, aby spal atd. Podstatnou podmínkou zdá se býti napjaté očekávání, po kterém únavou nastává přechod v polosnění, a suggesce, kterou hopnotisující hypnotisovanému namluví a rozkáže, aby spal a to činil, co hypnotisující chce. Vlivy fysické anebo fysiologické toliko podporují suggestibilitu, která opakováním se vzmáhá a vůli hypnotisovaného zbavuje svobody. Aby kdo hypnotisoval, není mu potřebí zvláštních vlastností anebo nástrojů; musí však k mediu, t. j. k osobě, která má býti hypnotisována, se chovati autoritativně, rozhodně a jistotně. Jedna třetina lidí je prý nepřístupna hypnose, druhá přístupna měrou nepatrnou, třetí měrou značnou. Kdo má nervy snadno vznětlé, kdo si dá snadno něco říci, kdo dovede energicky upoutati k něčemu pozornost, upadá spíše do hypnosy; což platí o ženách a dít-

kách, zvláště o ženách hysterických. Praví blázni jsou hypnosy téměř neschopni. Mnohý dovede sám sebe hypnotisovati. Z hypnosy se probouzí hypnotisovaný buď sám anebo pouhým rozkazem hypnotisujícího atd.

Ve spánku hypnotickém dějí se po prvé pohyby tělesné na rozkaz hypnotisujícího anebo po jeho příkladě; údy se smršťují, ba i tuhnou a trnou, natírá-li je hypnotisující. Po druhé působí hypnosa na činnost smyslů tak, že trpí buď hyperalgesií aneb analgesií; přízraky se vyskytují v oboru všech smyslů. Po třetí v oboru rostlinném znamenati lze změny, jež nejsou ještě dostatečně prozkoumány. Po čtvrté hypnotisovaný není pánem své vůle, ale jest podroben vůli hypnotisujícího; sebevědomí má dvojí, jedno pro dobu svého života pravidelného, jiné pro doby hypnosy. Po páté suggescemi, jimž nejsou přístupni všichni hypnotisovaní a jež se neprokazují účinlivými ve všech dobách hypnosy, hypnotisující něco namluví hypnotisovanému, jenž podle toho myslí a jedná; ku př. hypnotisující dá hypnotisovanému tužku, jako by to byl doutník, a poručí mu, aby kouřil; a hypnotisovaný kouří atd.

Hypnosa se podobá spánku, suggesce snům; je to nervová nemoc, uměle způsobená a krátce trvající, nepravidelný stav duševní, ve kterém pozornost jest velmi mocně obrácena k jistému předmětu, vůle slába, hypnotisujícímu podrobena, ve kterém hypnotisovaný zbaven jest svého sebevědomí pravidelného. V životě obecném děje se něco podobného. Kdo velmi mocně svou pozornost obrátil k jednomu předmětu, zapomíná na vše ostatní, vykonává, jako by neměl své vůle, co se mu namluví, a přichází konečně k sobě, jako by se probudil ze sna. V obecném životě má mnohý slabou vůli a podrobuje ji jinému, jenž jím vládne.

Psychologie, paedagogika, morálka chovají se k hypnose s nedůvěrou; člověku v těchto třech příčinách škoda může vzejíti, jakož i ve příčině zdraví tělesného. Důstojnosti lidské hypnosou se neprospívá. Jenom odborníci smějí hypnotisovati. Hypnotisovati k vůli sensačnímu představení není dovoleno.

Zdali a kterak může hypnosa v nemoci tělesné prospěti, mohou lékaři posouditi; praví se, že hypnosa nesčetněkráte se ukázala neocenitelným léčebným prostředkem. Zdali a pokud jest mravně dovoleno hypnotisovati, náleží morálce rozhodnouti, která nedovoluje dopouštěti se činů nemravných, zdraví tělesnému a duševnímu škodlivých.

Záhodno jest opatrně přijímati zprávy o hypnose, jelikou nejsou vyloučeny sebeklamy a přetvářky.

O náměsíčnictví přirozeném.

Náměsíčnictví jest buď přirozené buď umělé od lidí úmyslně vzbuzené:

Somnambulismus přirozený, jenž podléhaje poněkud vlivu měsíce náměsíčností, lunatismus, se nazývá, znamená putování ve spánku, t. j. obcování spícího se světem okolním, na chorobném stavu nervstva založené. Osoby, na nichž náměsíčnost se pozoruje, jsou osoby značné pohyblivosti a dráždivosti soustavy nervové, přede vším útlé dívky. Myslí se, že kdežto činnost zevnějších smyslů, snad kromě zraku a hmatu, jest úplně utlumena, vnitřní smyslové nad obyčej činnými se prokazují, že nervstvo vegetativné zastupuje místo mozku a pocitnost kůže takového dochází stupně, že náměsíčníci tak si vedou, jako by smysly zevnější byly otevřeny, a že konečně jejich činnost řízena jest instinktem, který zastupuje místo rozumu. Pohyby svalů svobodné vůli za bdění podléhajících ve spánku hlubokém vykonávají se pravidelně jako za úplného bdění, ale bez vědomí; výkony náměsíčníkovy k předmětům zevnějším se odnášející, jimiž obyčejně se obírá, jsou na pohled tytéž, jako za doby bdění, kdežto k předmětům jiným se má jako člověk spící; po přerušení spánku nepamatuje se člověk na to, co činil. Jako slepý na strmé výši neb nad sráznou propastí pokojně stojí neznaje nebezpečí, chodí po úzkých římsách, po okraji střechy, nemaje závratě; někdy čte a píše. Náměsíčnictví nelze řádně pochopiti.

Přirozený somnambulismus liší se od snu obyčejného takto:

V obyčejném snu není skoro žádných vjemů a pohybů a zdá se, že snaživost nemá skoro žádné vlády nad obojími. Avšak náměsíčník má jisté vjemy velmi určité, a sice zrakové, zvláště hmatové a místně se pohybuje s větší obratností než za bdění, odkud vysvítá, že snaživost řídí schopnost pohybnou; ale obor jeho vjemů zevnějších a jeho pohybů jest velmi omezený. Jiný rozdíl záleží v tom, že snící pamatuje se, když se probudil, často na to, co se mu zdálo, kdežto náměsíčník nepamatuje se na nic, co se dálo. Avšak v následujícím spánku náměsíčním oživuje se upomínka na to, co se dálo ve spánku náměsíčním dřívějším.

O somnambulismu umělém.

Somnambulismus umělý děje se prý vyvozováním živočišného magnetismu. Nauka o živočišném či animálném magnetismu zove se podle lékaře vynálezce mesmerismem.

Není-li to samý sebeklam a podvod, nelze udati příčiny; neboť báječné výjevy magnetismu živočišného nelze vysvětliti domnělou silicí, essencí nervovou, která prý magnetisováním přichází do proudu jaksi elektrického, ani jakousi silou v celém světě rozšířenou, jíž nazývají odem, a kterou prý pociťují lidé nervů chorobných, velice dráždivých, ani částečným odloučením se duše od těla a její činností nad míru obyčejnou samostatnější. S větší jistotou lze tvrditi, že nervstvo vegetativné svou činností převládá, jako při neumělém somnambulismu; ale nicméně výjevy jsou tajemny, pokud nejsou spojeny se sebeklamem a podvodem. Děje pak se toto magnetisování buď natíráním anebo pohledem anebo vzkládáním rukou anebo vdechnutím; také užívají desk železných nebo skleněných, magnetické vody, magnetických baterií, hudby, elektriky, zrcadla atd. Tomuto magnetisování podléhají osoby spíše mladé, ženské, nervů chorobných. Načež upadne magnetisovaný do spánku magnetického, jejž tak snadno přerušiti nelze; pak nastane vidění, ve kterém smyslové činnost prokazují skrze nervstvo vegetativné, ve kterém visionář zvláštním způsobem obcuje s magnetisujícím jsa na jeho myšlení a vůli závislým; prohlédá své tělo, udává svou nemoc a prostředky, poznává stav magnetisujícího a jeho myšlénky, má prý též vědomost věcí dalekých a minulých. Při tomto magnetisování páše se také pověra a nemravnost.

Angličan Braid dokázal, že magnetismus tento, pokud není provázen podvodem a sebeklamem, jest vlastně hypnotismus a že všeliké přístroje jsou zbytečny.

O vidění.

Vidění čili visionářství mnohem jest tajemnější a nepochopitelnější než náměsíčnictví; nesnadno jest rozeznati, co tu pravdivo a co klamno, poněvadž s tímto výjevem spojeno bývá mnoho sebeklamů a podvodů. Visionář vidí prý do dálky a budoucnosti, o sobě poznává, co neví, je-li ve stavu přirozeném a zdravém, a uhodne myšlénky jiné osoby. Visionářství děje prý se za bdění u obyvatelů některých krajin jednotvárných, údolí horských, osamělých ostrovů; takové osoby jsou nervosné, fantasie čilé, bydlí na místech osamělých a fantasii rozčilujících, jsou k pověře nakloněny anebo svědomím trápeny anebo náležejí k sektě blouznivé; mají vidění za soumraku anebo v tiché noci, na hřbitovech, bojištích, na místech vraždy nebo popravy atd.; zjevy jsou neurčité zvuky nebo vjemy zrakové,

jež fantasie individualisuje; subjektivné domněnky činí klamy objektivnými. Jsou tedy při tom přeludy, illuse anebo přízraky, hallucinace.

Vidiny, objevující se dílem za tmy, dílem za denního světla, jsou obsahu přerozmanitého, někdy prchavě střídavého, fantastického; pokládají se za skutečnost a za účinek příčin nadpřirozených.

Příčiny vidění jsou dílem psychické, dílem fysické. Psychické jsou mocné dojmy; fysické jsou alkohol, narkotické látky, nedokrevnost, překrvenost, nemoce mozku, srdce, plic, spodní části těla. Jsou-li psychické a fysické příčiny stálé u většího počtu lidí panující, může se státi hallucinace epidemickou.

Od vidění, chorobným předrážděním nervů vznikajícího, se liší náboženské prorocké vidění, v nadpřirozeném zjevení Božím Starého a Nového Zákona se vyskytující, jehož pravdivost, důležitost a význam jsou nám od církve katolické zaručeny, o němž jedná theologie katolická.

O hysterii.

Hysterie, choroba nervstva, spočívající na zděděné nebo nabyté nervové disposici, jeví se zvýšenou vznětlivostí nervstva a náklonností k odrazovým odvetám v oboru pohybů a dojmů. Vyskytuje se nejvíce u žen, ale také u mužů, v každém sice věku, také u dětí, ale z pravidla kolem období vývoje pohlavního. Vznik hysterie jest podporován bledničkou, nedokrevností, chorobami dělohy, také strachem velikým. Při hysterii jsou působeny velmi snadno chorobné změny tělesné představami, jež jsou provázeny mocnými dojmy, ano i představami zcela nejasnými.

Se somnambulismem jsou hysterii společny vjemy a pohyby; ale liší se od něho tím, že jedny vjemy a pohyby jsou při hysterii seslabeny částečnou necitelností a obrnou, kdežto jiné se těší míře přílišné, že hysterie jest stavem bdění, somnambulismus stavem spánku, že hysterie jest choroba trvalá, i několik let se vlekoucí, ač ne ustavičná, somnambulismus miznoucí. Hysterie se liší od epilepsie tím, že jest stavem provisorním, uzdravení schopným, kdežto epilepsie jest pravou affekcí pathologickou, organismu trvale škodící.

Její nejvýznačnější a trvalou známkou jest neobyčejná dojemnost psychická; i nepoměrné slabé podněty působí veliké poruchy funkcí nervových i duševních i tělových, ač rozum, paměť a duševní nadání bývají zachovány. Dojmy a nálady střídají se rychle a bezprostředně, taktéž vědomí

a nevědomí, přecitlivost a necítivost. S hysterií jsou spojeny hyperaesthesie, anaesthesie, paraesthesie, analgesie, neuralgie, prapodivné pocity a bolesti, epileptické záchvaty, křeče, obrny, poruchy výživné a vasomotorické.

Hysterické osoby mění svou povahu. Pro co před chvílí horovaly, po čem toužily, stává se jim za chvíli lhostejným, ba často odporným. To platí o citech náboženských, rodinných, společenských, o mravu a vkusu. Vyznamenávají se nápadnou bezcharakterností, nedostatkem důslednosti. U některých nastává perversní záliba na tom, co jiní pokládají za ničemné. Často jest bezohledné sobectví přese všecko lepší přesvědčení jejich jedinou pohnutkou. Často u nich se jeví prolhanost, utrhačství a jiné šeredné stránky povahové.

K hysterii se druží rozmanité choroby duševní: krátkodobé stavy mrákotného vědomí s deliriem hallucinačním, melancholie a hypochondrie, manie, nalehavé představy. Psychosou onemocnělá osoba hysterická jest pro jiné osoby hysterické nebezpečným příkladem. Nejenom v jednotlivých rodinách, ale i v jednotlivých společnostech, ba v celých obcích může jako epidemicky vypuknouti hotová epidemie příznaků hysterických. Suggesci a hypnose podléhá osoba hysterická spíše než jiná osoba.

Hysterii léčiti musí lékař a kněz katolický, působíce fysicky a intellektuálně, na tělo a ducha, přirozeně a nadpřirozeně.

O suggesci.

Suggescí ve smysle širším mohli bychom nazvati poučení, jehož se nám dostalo od jiného a jímž měníme dle vlastního rozumového přesvědčení a svobodného rozhodnutí vlastního své mínění a chování. Než obecně rozumíme suggesci ve smysle užším.

Suggesce, aktivně pochopená, jest popud, který probouzeje přímo představu probouzí nepřímo představy jiné sdružené s onou a pak determinuje čin. Trpně pochopená, jest dojem, od jedné osoby osobě druhé vtisknutý a od ní přijatý bez předběžné rozumové úvahy a bez svobodného rozhodnutí. Je to morální nátlak, vliv ne čiře fysický, kterého poslušna jest druhá osoba bez rozvahy a nevolky.

Podle zákona psychologického směřuje každá představa suggerovaná k tomu, aby provázena byla činem.

A podle zákona fysiologického každá buňka mozková, smyslně dojatá, anebo představa smyslná působí na nervová vlákna pohybná a tedy také na orgány pohybné, jež musí předmět této představy uskutečniti. Tento dvojí zákon vysvětluje suggesci. Také předpokládá suggesce zvláštní podmínky. Přede vším záleží na poměru mezi osobou suggerující a osobou suggerovanou. Jeden má na druhého takový vliv, že od něho nechá se vésti i ve směr, proti kterému by se vzpíral, kdyby jej tam vedl někdo jiný. Za druhé záleží na okolnostech. Jsou chvíle a situace, ve kterých nechá se bez rozvahy a nevolky unésti i člověk jinak rozvážlivý. Za třetí vyznamenávají se některé osoby zvýšenou suggestibilitou: neustálení, náchylní k náhlým převratům, v nichž vznětlivá fantasie snadno překypí a nepřipustí důvodů rozumových a zatlačí vůli svobodnou.

Suggesce nepůsobí přímo na vůli, ale nepřímo skrze fantasii a smyslnou snaživost. Předkládá suggerovanému předmět, jenž vybízí k činu.

Pozornost psychologů byla obrácena k suggesci jistými zkušenostmi, ve kterých podmět hypnotisovaný se shledával vydaným více nebo méně libovůli magnetiserově. Také byla po nějakou dobu představa činu cizího pokládána za nezbytnou k suggesci. Ale když výjev tento byl blíže zkoumán, shledalo se, že jest podoben tomu, co se děje u podmětů normálných za obyčejného bdění; proto se rozeznává autosuggesce a allosuggesce čili krátce suggesce. Allosugesce se koná slovy, posuňky, jakýmkoli znamením osoby cizí. Autosuggesce se děje vědomě nebo nevědomě vlivem toliko suggerovaného.

Suggestibilita jest schopnost přijati suggesci beze všeho odporu. Všichni lidé jsou schopni suggesce, ovšem v různých stupních. Řekneme-li někomu, že má mouchu na čele, ihned bez rozvahy a nevolky učiní pohyb, aby ji odehnal. Uvěřil nám bez rozpaku a podle toho jednal; byl suggerován. Šarlatáni, svůdcové a různým způsobem advokáti, řečníci, učitelé bývají někdy suggerujícími; ti pak, kteří jich poslouchají, jsou více nebo méně přístupni jejich suggescím. Živost fantasie a nedostatek vlastní úvahy podporuje suggesci; opak jí překáží. Přímá suggesce tak se nedaří jako nepřímá.

Autosuggesce a allosuggesce se jeví býti léčivými prostředky. Než naděje v účinnost jejich byly příliš přepínány; úspěchy osvědčily se prchavými. Uznalo se, že nutno s léčbou suggestivní zacházeti opatrně.

Stigmatisace katolických svatých neukázala se býti účinkem autosuggesce.

O chorobách duševních.

Choroby duševní jsouce trvalými stavy různí se od miznoucích mdlob, epileptických záchvatů a vášnivých návalů a záležejí ve stálém odchýlení se od pravidelné činnosti vědomého života duševního. Toto přerušení nepřipadá na duši, pokud jest sama o sobě, nýbrž pokud jest spojena s tělem, pokud k životu nadsmyslnému potřebí jest mozku, ústředního ústroje smyslů, t. j. smyslných představ a smyslných snažností, které duše tvoří spojena jsouc s tělem, zvláště s mozkem v jednoho činitele. Je-li činnost sensitivná chorobou mozku porušena, poruší se i činnost nadsmyslná, které předchází činnost sensitivná a kterou také provází činnnost sensitivná. V takovém porušení záleží choroba duševní.

Nejbližší tedy příčina choroby duševní jest choroba mozku, buď jeho chudokrevnost, anaemie, anebo překrvení, hyperaemie, obměk anebo stvrdnutí, předužnění anebo misání atd.

Ale poměr mezi chorobou mozku a jednotlivými chorobami duševními dokonale není znám. Někdy však značné porušení mozku nepůsobí porušení činnosti duševní, a opět při chorobě duševní není znamenati změny mozku. Vzdálenější příčiny choroby duševní, jež působí chorobu mozku buď přímo nebo skrze jiné ústrojí nepřímo, jsou: 1. psychické: přílišné namáhání duševní, vědecké, prudké vášně a náruživosti, hrůza, hněv, zármutek, neukojená pýcha, uražená ctižádost, žárlivost, nešťastná láska, přílišné čtení románů, přílišné navštěvování zábav, fanatismus, život nemravný, lakota, ztráta jmění, atd. 2. somatické: poranění hlavy, nemoce nervové, hysterie, zimnice, blednička, užívání jedovatých kosmetických prostředků atd. 3. smíšené: opilství, onanie, život spustlý. Tyto příčiny více nebo méně působí podle náklonnosti, která pocházeti může děděním, vychováním pochybeným, slabou konstitucí, jistými zvláštnostmi letory, pohlaví, věku, národu, stavu.

Postup choroby duševní jest v celku asi tento: Neobjevuje-li se choroba duševní náhle následkem značného porušení nervstva, počíná melancholickou náladou mysli, rozmarností, úzkostí. Fantasie působí hallucinace buď zrakové neb sluchové, jež této náladě odpovídají. Tato tíseň často se mění v zuřivost, která se jeví zběsilou žádostí ničivou. Druhá doba jest bláznění, ve kterém jest člověk nálady veselé; tu se tvoří trvalé vidy utkvělé, ideae fixae, jež vládnou činností pomyslnou důsledně. Ve třetí době život citový stává se co den povrchnějším, dojmů prázd-

nějším, činnost myslivá slabší, nesouvislejší, pomatenější, zapomětlivost větší. Poněvadž není souvislosti mezi dřívějším stavem a nynějším, pozbývá nemocný pravého sebevědomí a sám sobě se stává jinou osobou; není více řízen jedním videm utkvělým, ale vyskytují se vždy nové, nesouvislé, tak že nastává všeobecná pomatenost, až konečně se dostaví apathická blbost.

Je-li mozku již z počátku značně poškozeno, nelze očekávati snadné pozdravení; pakli ne, může býti nemocný vyhojen v první neb druhé době choroby; třetí doba naděje neposkytuje žádné. Nejprve jest léčiti nemoc tělesnou; při tom budiž nemocný ošetřován pečlivě, vážně, důsledně a laskavě; někdy přísnosti jest užiti; dále budiž odstraněno, cokoli chorobě pomáhá; fantasie budiž obrácena k jiným představám, nemocnému budiž ukládáno přiměřené zaměstnání, tělesné namáhání, místo budiž změněno atd. S lékařem také duchovní ať přistoupí k nemocnému, jemuž velice prospívá náboženská útěcha.

Choroby duševní dělí se na citové a rozumové. Choroby citové jsou dílem chabé (melancholie), dílem jaré (manie). Melancholie, trudnomyslnost, následek bolestí tělesných, zármutku, žárlivosti atd. jeví se hlubokou rozladěností mysli, která jest spojena s myšlenkami smutnými buď více nebo méně určitými. Nejslabší druh melancholie jest hypochondrie, sklíčenost pocházející z choroby tělesné, ke které hypochondr stále mysl svou obrací, až konečně nové nemoce vymýšlí a je v sobě mylně nalézá. Pravá melancholie ve člověku budí odpor ke všemu, podezřívání a špatný rozmar, vyluzuje přízraky smyslové smutného obsahu, ano i utkvělé vidy, ku př. že jest zavržen od Boha, že se dopustil těžkého hříchu, že jest ďáblem posedlý, že vidí strašidla, že jest pronásledován, že jej chtějí otráviti atd. Často se dostaví úplná ochablost vůle a tupost, jindy žádost po zničení sebe, jiných lidí, zvířat, neživých věcí (pyromanie). Choroba jará jest manie, šílenost, která se vyskytuje buď jako zuřivost anebo bláznění. Zuřivost jeví se snaživostí nevázanou, jednáním neústupným, jež nezná mezí, všeho se odvažuje a slepě překážkám odporuje. V zuřivosti rozličné pudy nabývají síly ohromné a nesmírné, pud pohlavní v nymfomanii, pud majetku v kleptomanii, pud pokrmu ve žravosti, pud ničení ve vraždivosti, zapalování. Kdežto v zuřivosti řízeno jest snažení pudem a nahodilými přízraky smyslnými, jest při bláznění chorobné snažení spojeno s chorobným myšlením. Blázen ustavičně se přeceňuje, má vidy utkvělé, představy fantastické a přemrštěné, záměry výstředné, touží po slávě. Tak se po-

važuje blázen za božskou osobu, krále, vojevůdce, nesmírného boháče, chce moře překlenouti mostem; bláznivá myslí, že jest matkou boží, milenkou královou. Mnozí blázni rozumně mluví, pokud není řeč o věcech, jež se týkají vidu utkvělého; v oboru vidu utkvělého myslí blázen logicky, ba i bystře.

Choroby rozumové vynikají přerušením a seslabením činnosti rozumové; pocházejí z melancholie nebo manie; někdy jsou od narození, jindy jsou následkem nemoci věku dětského, anebo značného a náhlého porušení mozku. Zvláštní druhy jsou pomatenost částečná nebo všeobecná, blbost, idiotismus. V pomatenosti částečné jeden vid utkvělý vládne celým životem psychickým a nepřipouští myšlenky správné; vid utkvělý nerozněcuje mocně snaživost jako při bláznovství; velká zapomětlivost působí, že jim jest cizí jejich vlastní osoba, tak že mluví o sobě ve třetí osobě; podivné žádosti vznikají, které někdy souvisí, někdy nesouvisí s utkvělým videm: chtějí se hadrami okrášliti, nechtějí mluviti tvrdošíjně, ustavičně mluví nebo zpívají. V pomatenosti všeobecné není jeden vid utkvělý, chorobný přeskakuje z jednoho k druhému; život citový otupěl, paměť se ztratila; pomatenec má zcela nesouvislé představy, a nemoha v jednom oboru myšlenek setrvati nemůže více logicky mysliti v žádném oboru. Hallucinace jsou časté a nesouvislé. Blbec také řeči pozbývá, nemá mnoho představ, podržuje málo které, tak že vše považuje za totéž, ku př. za sklo, koně atd. Od této blbosti rozeznává se idiotismus, blbost, která počíná s narozením jako následek buď sňatků z příbuzenstva anebo pijáctví rodičů atd., anebo vzniká nedbalým ošetřováním, nemocemi mozkovými, vzduchem zkaženým atd. Idiotismus polovičný jest apathická pitomost, při které někdy se jeví instinktivně jednostranně vlohy, ku př. ke kreslení, počítání. Idiotismus úplný jest tupost spojená s úplnou apathií a nemluvností. Zvláštní druh idiotismu jest kretinismus, který se jeví také v těle zmrzačelém; ženění se osob jedné osady vzájemné a ustavičné jest asi hlavní příčinou, ke které se pojí nedostatek jodu ve vodě, vlhkost půdy a vzduchu, bída, pití kořalky, nevzdělanost, lenost, nečistota, zima.

ODDĚLENÍ ČTVRTÉ.

O držebnostech duše lidské.

Duše lidská často užívajíc mohutností, zárodečnost přivádějíc často ve skutečnost nabývá držebností.

Držebnost, habitus, znamená mimo jiné vlastnost stálou, skrze kterou duše lidská snadno působí. Držebnost přistupuje k mohutnosti jako její dokonalost, trvá v duši lidské, byť i se nekonal čin příslušný, tak že nesnadno jest jí pozbyti, a uděluje možnost vykonati čin snadno, týmž způsobem, jakým dříve byl vykonán, dokonale a se zalíbením. Držebnosti podmětem jest posléze a základně duše přímo, nepřímo tělo, pokud jest ústrojím, jehož duše užívá jako nástroje. Nejblíže však a ve svých zjevech držebnosti odnášejí se k mohutnostem duše lidské, a sice vlastně k rozumu a svobodné vůli, k mohutnostem smyslným jenom potud, pokud jsou určovány vůlí podle předpisů rozumových. Mimo jiné máme držebnosti zjednané, kterých nabýváme opakovanými činy, udělujícími mohutnosti jakousi náchylnost a snadnost ke konání týchž činů; o těchto držebnostech toliko mluvíme. Držebnosti se vzmáhají cvikem a sice obsažně, intensivně, pokud se stávají samy v sobě dokonalejšími, a rozsažně, extensivně, pokud se odnášejí k více předmětům. Avšak držebnosti jako vznikají, tak také ustávají, slábnou, mizí a sice častějším konáním činů protivných anebo opomíjením činů jim odpovídajících, někdy také a v jistém smyslu porušením ústrojí.

Od přirozenosti jest člověk více nebo méně schopen nabýti jistých držebností v jistých oborech; a tu říkáme o něm, že má vlohy ku př. ke kreslení, k hudbě, k hlubšímu pátrání. Vlohy bývají někdy dědičné. Ovšem vlohy nejsou ještě držebnostmi; tyto na základě oněch cvikem rozumným a svobodným musí teprve se vyvinouti. Jest tedy důležito poznati, k čemu máme vlohy, a jich, jak se říká, nezakopávati, nezanedbávati.

Které držebnosti se vyskytují, rozebereme-li veškerý život lidský?

Člověk může cvikem smysly zevnější zdokonaliti a na vysoký stupeň povznésti: ku př. malíř zrak, hudebník sluch, slepec hmat, lékárník čich, labužník chuť. Dále značný jest rozdíl mezi dvěma tělo své a jeho stavy pociťujícími, z nichž jeden zdravovědu studoval, druhý jí zkušen není; onen dokonaleji užívá vnitřního smyslu povšechného, tento méně dokonale. Jednajíce o paměti a fantasii slyšeli jsme, jak veliké dokonalosti schopny jsou. Na sobě samých zvěděti nemůžeme o smyslné soudnosti, k jaké dokonalosti dospěti může, poněvadž rozum na její místo nastupuje; ale pozorujme zvířata, jejichž smyslnou soudnost rozumem a vůlí svou člověk zdokonaluje.

Že přímé poznávání rozumové může býti na rozmanitých stupních dokonalosti, nelze pochybovati; záleží na

cviku, jakého se dostává přirozeným vlohám při nabývání zkušenosti a potřebování logických zákonů. Zvláště však podotknouti sluší, že zpětné poznání, jak ontologické, tak psychologické, vyžaduje nezbytně cviku, který činnosti zpětné pomáhá k dokonalosti. Jeden posuzuje své myšlenky a snahy zpětností méně bedlivou a důkladnou, druhý bedlivější a důkladnější; sebevědomí jest u jednoho více, u druhého méně vyvinuto, u jednoho děje se snadno, u druhého nesnadno; taktéž svědomí se vyskytuje více nebo méně dokonalé, pročež svědomitost pokládá se za dokonalost. Učenost receptivná, která vědu přijímá a produktivná, která ji tvoří, taktéž umělost receptivná, která díla krásná posuzuje, a produktivná, která je tvoří, u různých lidí těší se z různých dokonalostí a různými obory se zaměstnávají.

Zvláštní druhy dokonalosti rozumové jsou vtip, soudnost a důmysl, pak talent a genius, dále učenost a moudrost, konečně opatrnost a umělost.

Vtip ve smyslu širším znamená duševní nadání, v užším znamená spojení dvou pojmů, na kterých se vytkne nějaký styk posud se skrývající, tak že rázem se objeví a jako blesk překvapuje netušená jejich souvislost. Tím jest zdařilejší, čím dále od sebe stojí pojmy, čím názorněji vytknut jest jejich styk, čím hlouběji se skrýval. Působí cit libý a slouží k zábavě, méně k poučení a vychování. Styk pojmů vtipem spojených jest nahodilý a povrchní a záleží v podobnosti zevnější; proto příbuzen jest vtip s metaforou a tvořen jest více fantasií než logickou úvahou. Vtip nesmí býti příliš hledaný, častý, ethice odporný. Jeví se v hádankách, epigramech, slovech perutných atd. Jednotlivé druhy vtipu jsou: humor slovný nebo věcný, ironie, sarkasmus, satyra, parodie, travestie. Soudnost rozpojuje, co po všedním náhledu spolu se naskytuje, ničí souvislost zdánlivou, ruší bájené vztahy a povrchní podobnost, připouštějíc spojení pojmů podle obsahu podstatného. Důmysl nepřestává na tom, aby zjednal jakousi povrchní spojitost anebo danou spojitost domnělou zničil, nýbrž přihlíží k podstatě věcí a domáhá se spojení podstatného, jež se skrývá před pozorovatelem povrchním; jest hloubavý. Vtip prozrazuje vlohu básnickou, soudnost kritickou, důmysl vědeckou, bádavou.

Genius, veleduch, znamená nadání tak mohutné, že se vztahuje až k svézákonné obrazotvornosti, tvoří díla ze sebe nová a původní. Odtáhnou-li se z děl veleduchých nová pravidla, může člověk i méně nadaný podle nich podobná díla tvořiti; daří-li se mu při tom výborně, nazý-

váme jej talentem. Rozdíl mezi geniem a talentem jest tento: 1. Genius vyniká původností, talent napodobením. 2. Genius ve svých dílech tvoří nová pravidla, nejsa jich jasně vědom, talent je vybírá z oněch děl a podle nich, jsa jich úplně vědom, díla tvoří. 3. Genius tvoří bezprostředně, talent prostředně. 4. Díla geniova jsou z části nedohledná, nejsou hned pochopitelná, vždy něco nového poskytují, a čím dále tím více se líbí; talent pracuje zcela pochopitelně. 5. Genius pracuje nejen pro své vrstevníky, ale také a to hlavně pro věky budoucí, nejen pro své soukmenovce, ale také pro lidstvo vůbec; talent pracuje pro svou dobu, pro své krajany. 6. Genius svému dílu vtiskuje ráz více objektivný, talent více subjektivný. 7. Talent ihned se líbí a také brzy bývá zapomenut; u genia shledáváme opak. Genius a talent se vyskytuje v různých oborech jak vědy, tak umění; genius nevyniká jenom v jednom oboru, talent jest obmezen. Genius neodolatelně nastupuje nové cesty a přemáhá překážky; někdy zaniká, nenalézaje podpory. Genius mívá někdy všeliké výstřednosti a neobyčejnosti, které jiný napodobuje, aby se zdál býti geniem; bývá v životě nepraktickým. Geniálnosti strojí záhubu nedbalost a nemravnost.

Učenost hledá důvody věcí stvořených bližší; moudrost přihlíží k poslednímu důvodu jejich, Bohu. Tak jest učeným znatelem dějin, kdo je poznal a je vykládati umí příčinami z přírody a nitra lidského čerpanými, moudrým, kdo v dějinách znamená působení prozřetelnosti Boží. Moudrost theoretická odnáší se k tomu, co jest potřebí pouze věděti, praktická k tomu, co jest předmětem svobodné vůle; tato k oné přistupuje jako ovoce ke květu. Zvláště filosofu přísluší býti moudrým. Učeným nemusí býti každý člověk, ač se musí pěstovati učenost, ale každý má býti moudrým a může také, jelikož Bůh se jeví člověku ve věcech stvořených zřejmě a patrně; jsou však učenci, kteří svou vinou postrádají moudrosti, považujíce klamem zaviněným nemoudrost za moudrost a zahanbováni jsou od méně učených.

Opatrnost řídí mravní jednání uvažováním příčiny, cíle a okolnosti a šetřením zákonů; umělost odnáší se k dílům aesthetickým, jež člověk hotoví podle zákonů aesthetických. Opatrnost šlechtiti má každého; umělost nemusí každý si osvojiti.

Držebnosti k svobodné vůli se odnášející jsou dvě: ctnost a náruživost, jež uvažovati budeme ze stránky psychologické, kterak vznikají a v čem záležejí.

Čin od člověka, jako člověka, tvora rozumem a svobodnou vůli opatřeného, vykonaný činem lidským se nazývá a liší se od činu, při kterém nejsou rozum a svobodná vůle patřičně účastny, a který se nazývá činem člověka. Čin lidský jest buď mravně dobrý, odpovídající řádu mravnímu, od Boha ustanovenému, anebo mravně zlý, odporující tomuto řádu mravnímu. Člověk řád mravní poznává, jakož i povinnost a možnost podle něho jednání spravovati, a buď svobodnou vůlí se snaží tak jednati a to s tím úmyslem, aby se srovnával jeho čin s mravním řádem, anebo svobodnou vůlí se snaží proti němu, ne snad proto, že jeho snaha odporuje mravnímu řádu, ale proto, že se omylem zaviněným domnívá, jako by jeho snaha buď neodporovala mravnímu řádu anebo se s ním srovnávala. Srovnává-li se předmět snahy řádně poznaný s mravním řádem, má-li člověk se snažící buď skutečně aneb aspoň virtuálně ten úmysl, aby mravnímu řádu, od Boha ustanovenému, vyhověl, šetří-li patřičně, pokud na něm jest, okolností, jak toho žádá mravní řád: koná čin uspořádaný, zřízený, náležitý, čin mravně dobrý a záslužný, čin, který jej šlechtí a blaží. Poruší-li se jenom jedna podmínka činu mravně dobrého, koná se čin neuspořádaný, nezřízený, nenáležitý, čin mravně zlý, vinu a trest na pachatele uvalující, čin, který pachatele hanobí a nešťastným činí, hřích. Podle stupně šetření podmínek jest čin mravně dobrý buď více nebo méně dokonalý, zásluha větší nebo menší; podle stupně porušení jejich jest hřích buď těžký nebo lehký, vina větší nebo menší.

Častým, vědomým a svobodným opakováním mravně dobrého činu téhož anebo do téže kategorie činů náležejícího vzniká ctnost, držebnost svobodné vůle, kterou člověk může snadno a správně takový čin konati, kterou také jej koná, které užívati nemůže zle, t. j. ke konání zlého. Tato držebnost slouží člověku nejvíce ke cti, proto se nazývá ctností; ona hlavně přispívá člověku k dosažení dokonalosti a blaženosti; ona nejvíce člověka činí Bohu podobným; ona jediná člověka činí vpravdě svobodným; ona jediná člověku pravého uděluje rázu, charakteru, činíc jej tím, čím býti má. Kolikero druhů činů mravně dobrých, tolikero také ctností. V majetku všech ctností člověku potřebných, jednotný a uspořádaný celek tvořících záleží charakter člověka mravní, nejkrásnější dílo lidské, na kterém každý člověk pracovati má. Pracuje však člověk na charakteru přídružně sice pomocí jiných, ale hlavně a obzvláště svým vlastním přičiněním, t. j. vzděláváním rozumu pravdou a užíváním svobodné vůle k dobrému, přemáháním žádostí

nezřízených někdy odporným a těžkým, varováním se před podvojnými výstřednostmi, hledáním a zachováváním střední cesty. Práce tato trvá celý život až do smrti a s bojem jest spojena, jelikož vlivy charakteru nepříznivé potřebí jest překonávati udatností nejšlechetnější. V pravém smyslu jest charakter jenom dobrý, poněvadž znamená ráz, povahu, jakou člověk má býti opatřen. Ve smyslu širším nazýváme charakterem určité, jednomyslné a stálé užívání svobodné vůle. Člověk má charakter znamená: soudě a jednaje šetří ustavičně a jednomyslně jistých, určitých zásad, aniž jim se stává nevěrným, byť i jej odvracely okolnosti od nich; podle zásad dobrých nebo zlých rozeznáváme charakter dobrý nebo zlý. Charakteru odporuje bezcharakternost v tom záležející, že člověk zásady, jimiž se řídí, ustavičně mění podle okolností, nešetře důslednosti, a svéhlavost, umíněnost v tom záležející, že člověk na svých zásadách neústupně stojí, byť i jemu se dokázalo, že jsou špatny.

Pravý charakter zjednati si možno pouze podle ethiky filosofie křesťanské a podle náboženství křesťanského.

Naproti tomu častým, vědomým a svobodným opakováním činu mravně zlého buď téhož aneb do téže kategorie činů náležejícího vzniká trvalá nepravost, nezřízenost, nešlechetnost, nenáležitost, nespořádanost svobodné vůle, kterážto držebnost v psychologii se nazývá náruživost, t. j. trvalá, nezřízená, mocná náklonnost k jistému dobru nebo činnosti k tomu dobru se odnášející, náklonnost, která veškeré snaživosti určuje jistý směr předpisům rozumovým a mravnímu řádu odporující. Poněvadž jest náruživost náklonností rozumem a svobodnou vůlí způsobenou, nemá jí zvíře, ale člověk, a to ne od narození. Od narození má člověk větší nebo menší zárodek náruživosti, který se vyvine anebo nevyvine podle vůle lidské rozumem řízené a rozumu buď neposlušné anebo poslušné. Mravně jest každá náruživost zlá buď v míře větší nebo menší, poněvadž nešetří rozumu a snaživost svobodně odvrací k zlému. Ku př. učenec badá tak horlivě po pravdě, že zanedbává jiných povinností, které má k Bohu, sobě a bližnímu; badání po pravdě jest samo sebou dobré, ale takové badání, jaké tento učenec projevuje, jest nezřízené, jest náruživostí, která provázena jest neblahými následky, nemůže tedy býti nazývána šlechetnou. Proto na vůli svobodnou připadá nedávati vzniku náruživosti anebo ji vzniklou špatným vychováním, špatným příkladem, mrzkou závislostí na dobrech pomíjejících, nevěrou krotiti

podle zákona rozumem předpisovaného. Tu jest člověku bojovati, sebe zapírati, potlačovati nezřízené žádosti po dobrech smyslných, předpisu rozumového dbáti, rady zkušených následovati, ze zkušenosti na jiných doznané těžiti, své důstojnosti pamětlivým býti, fantasii na úzdu bráti, ale hlavně a především uvažovati mravní řád, od Boha ustanovený, pohnutky náboženské v sobě probouzeti a pomoc hledati v náboženství. Zvláště vychovatel má jak slovem tak dobrým příkladem hleděti k tomu, aby u vychovanců nenalezla náruživost půdy. Vznikne-li náruživost, člověk činů se dopouští nešlechetných velmi snadno; čím více jí hoví, čím častěji a vroucněji ji ukájí, tím více náruživost se vzmáhá, tím hlouběji vůle klesá do stavu otrockého, tím více zlu se oddává, tak že posléze veškeré jednání jeho směrem od náruživosti vytčeným se ubírá. Ke zkáze duševní přistupuje často zkáza tělesná.

Náruživost čtyřmi jest zohavena známkami: 1. jest slepá, poněvadž nedbá toho, co by žádosti mohlo vytknouti směr jiný; ale bystrého jest zraku, vyhledávajíc předmětů, jež by žádost ukojily, a prostředků, jimiž by cíle svého dosáhla a překážky odklidila. 2. Jest sofistkou, zle užívajíc rozumu a jej svádějíc, aby dobré nazval zlým a zlé dobrým. 3. Jest nejhorší tyrankou, která člověku jho ukládá otrocké a pravé svobody zbavuje, 4. Jest hnusně sobecká.

Ctnosti odpovídají náruživosti po dvou, poněvadž střední cestu zachovává ctnost, náruživost však se drží výstřednosti buď nedostatku anebo přebytku. Ku př. nedostatkem pokory jest pýcha, přebytkem nezřízené zahazování sebe.

Nejčastější náruživosti jsou: 1. nezřízená chtivost cti a slávy, pánovitost; 2. skrblictví, lakota, hýřivost; 3. pijáctví, karban, smilství.

Konečně připomenouti sluší držebnost, kterou vůle lidská, rozumem řízená, vládne údy pohybu samoděčného schopnými. Cvikem nabývá člověk pohyblivosti podivuhodné, mnohonásobné, půvabné, rychlé, umělecké; cvik od svobodné vůle podle rozumu konaný činí pohyby samoděčné bezděčnými, tak že potřebuje vůle podle rozumu dáti podnět prvním pohybům samoděčným, aby pak následovaly pohyby bezděčné.

ČÁST ČTVRTÁ.

O původu člověka.

Nejprve vyšetřiti jest, jaký má původ pokolení lidské a potom jaký člověk jednotlivý. Až poznáme původ pokolení lidského, tázati se budeme, zdali první stav jeho byl surový, divoký, barbarský. Že pokolení lidské tvoří jeden druh a od jedněch prarodičů pochází, slyšeli jsme. V druhé části zkoumati budeme, odkud má jednotlivý člověk tělo, odkud duši, kterak tělo s duší spojeno.

O původu pokolení lidského.

Darwinisté tvrdí, že pokolení lidské pochází od zvířat, zvláště od opic volným vývojem, že člověk jest nejdokonalejší zvíře a nic více, že ve člověku zvíře dostoupilo nejvyššího stupně vývoje. Naproti tomu dokázali jsme v dodatku ke kosmologii „O darwinismu", že darwinismus jest celý nepravdivý. Aniž vzniklo pokolení lidské samo sebou. Tedy vzniklo činností Boží stvořitelskou.

Zdali první stav pokolení lidského byl surový.

Hmotaři se domnívají, že první stav pokolení lidského byl surový, divoký, barbarský, zvířecí. K nim se řadí také Rousseau.

Mínění toto předpokládá, že prarodiče pokolení lidského se vyvinuli ze zvířat vývojem Darwinovým. Avšak slyšeli jsme, že tento názor jest nepravdivý.

Než zkoumejme blíže první stav.

První dva lidé, muž a žena, nemohli tak povstati, jako se nyní dítě rodí; neboť pták nepředpokládá vejce, ale vejce ptáka, což platí také o otci a dítěti. Dospělého býti musil těla, měl-li se zachovati; než s dospělostí tělesnou souvisí přirozeně dospělost duševní. Sv. Tomáš Akv. píše (S. Th. 1. 94. 3): „Přirozenost vyžaduje, aby dokonalé předcházelo nedokonalému, jako předchází kon mohoucnosti; neboť co jest v mohoucnosti, není přiváděno v kon, leč skrze bytost, která jest v konu. A poněvadž bytosti na počátku byly od Boha stvořeny a upraveny, nejen aby samy v sobě bytovaly, ale také aby prvotěmi byly jiných,

proto nabyly takové dokonalosti, aby mohly býti prvotěmi jiných. Ale člověk může býti prvoti jiného člověka, nejen pokud jej tělesně plodí, ale také pokud jej vyučuje a řídí. A proto jako byl první člověk stvořen dokonalým tělesně, aby mohl ploditi, tak opět byl stvořen dokonalým duševně, aby mohl jiné vyučovati a říditi. Avšak nemůže vyučovati, nemá-li vědomost. A proto první člověk od Boha tak byl stvořen, že měl vědomost toho, čeho bylo mu jako člověku potřebí." Barthélemy Saint-Hilaire (Journal des Savants 1862. p. 608: „Buď počal člověk bytovati jako dítě anebo jako dospělý. Já sám tvrditi neváhám, že člověk jako dospělý světlo denní spatřil, jsa dokonalým podle možnosti. Příčina jest patrna. Člověk dospělý mohl se zachovati, kdežto jsa dítětem by byl zahynul. Nepravím, že stvoření dospělého snáze možno pochopiti, než stvoření dítěte; avšak jsa dospělým mohl se zachovati a rozplozovati, jsa dítětem a sobě zůstaven musil zahynouti." Podobně soudí M. Müller (Die Wissenschaft der Sprache. S. 295). Hettinger (Apologie des Christenthums 2. 1. p. 315) píše: „V jakém stavu si můžeme, ano musíme mysliti člověka v prvním stavu? Patrno jest, že počal jsa dospělý, jsa schopen, aby plodil, vyučoval, vzdělával. Byť i první ryby, obojživelníci a hmyz povstati mohli z vajec, nelze tak říci o ptáku, ssavci a člověku, poněvadž potřebují, aby ošetřováni byli od matky. Jako Minerva, která z hlavy Jupiterovy ozbrojena vyskočila, tak podobně spatřil první člověk světlo denní." Tvrditi tedy musíme, že první člověk vznikl, jsa tělesně a duševně dospělý. A věru považíme-li, že jenom od Boha mohl býti stvořen, nebudeme pochybovati, že jej Bůh dospělým stvořiti mohl, jsa mocný, moudrý a dobrotivý a že jej takovým stvořil, aby odpovídal ideji, kterou o člověku měl.

Z toho následuje, že také společnost lidská byla podle potřeby dospělá, aby život její byl tělesně a duševně lidský, aby potřebám tělesným a duševním bylo vyhověno. Ovšem nebudeme očekávati, že první lidé již malovali jako Praxiteles a stavěli telegrafy elektrické a železnice, že parním pluhem orali, že učené knihy psali; vzdělanost první společnosti záležela v tom, že myslili, tělu poskytovali, čeho zdraví tělesné žádalo, Boha znali a ctili, zákonů mravnosti šetřili; další vývoj zůstaven byl příčinlivosti lidské.

A čemu nás učí zkušenost? 1. Z tradic pohanských, jak dokazuje Lüken (Die Uroffenbarung oder die Traditionen des Menschengeschlechtes) a Fischer (Heidenthum und Offenbarung), známo jest, že první člověk povstal jako člověk úplný a dospělý, že stav prvního věku po-

kolení lidského byl zlatý, t. j. dokonalý ve příčině náboženské a mravní, kdežto stav následující byl méně dokonalý. 2. Dějiny vypravují, že surovost, t. j. náboženská a mravní pokaženost, následovala po vzdělanosti náboženské a mravní, které se lidé odcizili vlastní vinou a svedením. 3. Ethnologie dokazuje, že někteří národové, ač tak dlouho již trvají, pohříženi jsou ve stavu, který nazývati chtějí mnozí přirozeným, a o nich tedy že nemá platnosti domněnka o vývoji pokolení lidského ze stavu surovosti, že není nalezen národ, který by zcela byl surovým od přirozenosti a postrádal všeliké vzdělanosti, že surovost lidská není stavem přirozeným a vzniká, jestliže se odchýlí člověk od přirozenosti. Uvarov (Sur les mystères d'Eleusis p. 30) píše: „L'état naturel de l'homme n'est ni l'état sauvage, ni l'état de corruption; c'est un état simple, meilleur, plus rapproché de la divinité; l'homme sauvage et l'homme corrumpu en sont également éloignés." A dejme tomu, že by pokolením lidským vládl zákon o vývoji ze zvířecí divokosti a surovosti. Pak by nemohl národ, jenž vzdělanosti se domohl, klesnouti nazpět do surovosti; avšak dějepis nás učí, že mnohý národ vzdělaný stal se surovým.

Vším tedy právem píše Hettinger (Apol. d. Chr. 2. 1. p. 321): „Übrigens ist noch nie und nirgends der Mensch im eigentlichen Naturzustande gefunden worden, und jene Reisenden, welche ihn im vorigen Jahrhunderte gesucht, hatten Menschenfresser gefunden. Überall finden wir ihn vielfach entartet und verderbt und darum auch ohne und vor dem Verkehr mit Europäern in Folge seiner Lebensweise, unnatürlicher Laster, Trunk, Sorglosigkeit, nicht nur vielen Krankheiten ausgesetzt, sondern auch in abnehmender Bevölkerung. Der ideale Naturmensch Rousseau's sowohl wie der Urmensch im Sinne mancher Neueren, die in ihm nur den Übergang vom Affen zum Menschen sehen, existirt nirgends und hat nicht existirt und ist nichts als eine Fiction, die sich ein Jeder nach seiner vorgefassten Meinung vom Ursprunge des Menschengeschlechtes beliebig ausmalt."

O původu těla jednotlivého člověka.

Tělo prvního člověka utvořeno býti mohlo, jak jsme se přesvědčili, vyvracejíce názor darwinský, jedině od Boha. Učiněno však jest, ne z ničeho, poněvadž hmota, ze které se skládá, byla již před člověkem, nýbrž ze hmoty neživé již hotové, ze země, ve které jsou prvky, ze kterých se

skládá tělo lidské a která člověka živiti může buď sama sebou anebo skrze byliny a zvířata; není učiněno z těla zvířecího, poněvadž nad zvířata povznesen jest celý člověk veškerou svou podstatou, hlavně a soustavně svou duší, přídružně a nezbytnou následností svým tělem. Také tělo první ženy jinak vzniknouti nemohlo než činností Boží; neboť činnost přírody jest nedostatečná, činnost mužova není rodítelská, rozdělení obojpohlavního člověka v muže a ženu jest holý výmysl a nesmysl. Tělo však první ženy nemusilo býti vzato ze hmoty neživé, poněvadž již bylo tělo prvního muže; ba i záhodno bylo z těla mužova vzíti zárodek těla ženina, aby vysvitlo, že muž a žena jsou sice jako lidé sobě rovni, ale v postavení společenském onen výše stojí než tato, aby význam svazku manželského, kterým jsou dvě osoby různého pohlaví úzce spojeny, byl naznačen již v původu prvních manželů.

Těla potomků prvních rodičů vznikají plozením rodičů, o němž jedná fysiologie a přírodní filosofie.

O původu duše jednotlivého člověka.

Ve filosofii Herbartově marně hledáme otázku, odkud jest duše lidská; ano spíše podle Herbarta bez původu jest duše lidská, sama jest svým původem, poněvadž prý každý bytec, reál, jest absolutně položen: „Der Begriff des Seins ist der Begriff der absoluten Position, das Reale ist das unbedingt Gesetzte, ohne Negation, Beziehung und Beschränkung." Tato absolutnost, tedy bezpůvodnost z jiné bytosti platí Herbartovi o všech reálech, i o těch, které nazýváme hmotnými, i o těch, které nazýváme dušemi. Tato definice Herbartova o reálu, která jest základem celé jeho filosofie, která z každého reálu činí boha, pravého pak Boha činí zbytečným, která zkušenosti samozřejmé odporuje, vznikla identifikováním bytosti nejabstraktnější s bytostí absolutnou, všeobecným pochybováním, předpojatou a falešnou úvahou o zkušenosti, která prý skrz na skrz jest odporů plna, a neoprávněným skokem z oboru logického do skutečného. Tak z nepravdy usvědčuje Herbarta filosofie aristotelicko-thomistická v metafysice. Proto zamítáme, že duše lidská jest bez původu, že jest sama sobě původem.

Původcem duší jak prvních rodičů, tak i potomků jejich jest Bůh, jenž každou duši jednotlivou z ničeho tvoří. Tuto větu dokážeme nejprve negativně, vyvrátíce nepravdu pantheismu, traducianismu hrubého a jemného a generatianismu.

Je-li mínění pantheistické pravdivo?

Všebožectví neuznávajíc Boha osobního, nýbrž jej považujíc za totožného se světem praví, že duše lidská vzniká ze samé podstaty Boží buď výronem nebo vývojem. Takového mínění byli Pythagoras, Eleaté, Stoikové, Novoplatonikové, Scotus Erigena, filosofové arabští, mezi nimi Avicenna, dále Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel.

Vyvrátiti všebožectví připadá na metafysiku obecnou a na přirozenou theologii, část metafysiky zvláštní. V psychologii stačí postaviti pravý pojem Boha vedle pravého pojmu duše, aby nepravda mínění všebožeckého vysvitla, aby se ukázalo, že duše lidská není bytnosti Boží.

1. Bůh jest absolutný, nutný a nekonečný; duše lidská relativná, podmíněná a omezená. 2. Bůh jest věčný, duše lidská není od věčnosti. 3. Bůh žádné věci formou býti nemůže podstatnou. 4. Bůh jest čirý kon; duše lidská má mohutnosti a případky, jež od její podstaty věcně se liší. 5. Bůh jest naprosto nedělitelný, tak že se nemůže ani výronem rozděliti ani vývojem rozlišiti; duše lidská není, jak dokazuje samozřejmá zkušenost vnitřní, částí Boha vzniklou buď výronem anebo vývojem. 6. Bůh jest absolutně jedinečný, tak že se nemůže rozmnožiti v duších lidských; každá duše lidská také jest jedinečná, ale relativně, poněvadž se odnáší k ideálné bytnosti obecné, k idei, která v jednotlivých duších skutečných se rozmnožuje; nic však méně jest jedinečná, tak že duše lidské pospolu nesplývají v jednu bytost, bytost Boží, která by tímto splynutím teprve se stala skutečnou. 7. Bůh jest podstata absolutná; duše lidská jest také podstata, ovšem relativná, podstatou však by nebyla, kdyby všebožectví bylo pravdivé.

Je-li traducianismus pravdiv?

Traducianismus učí, že člověk celého zplozuje člověka. Podle traducianismu hrubého není duše lidská podstatně rozličná od duše zvířecí, pročež s touto stejný původ sdílí, ze semene tělesného. Tak tvrdí hmotaři všech časů, kteří nerozeznávají ani duši lidskou, na hmotě nezávislou, od duše zvířecí, do hmoty ponořené a na ní úplně závislé, ani duši vůbec od těla. Také Tertullian traducianismu přeje.

Mínění toto se příčí duchové povaze duše lidské již dříve v první části dokázané. Neboť se připisuje vznik celého člověka, i duše i těla, semenu jako příčině účinlivé. Pročež símě jest podmětem buď duše anebo síly, která duši vzniku dává. Avšak připustíme-li buď to buď ono,

duše lidská svou jsoucností na semenu hmotném závisí; než jaká jsoucnost, taková i bytnost a působnost; tedy duše lidská závisí také svou bytností a působností plnou měrou na hmotě. Což vede k hmotařství a duchovost duše lidské hubí.

Od tohoto traducianismu hrubého liší se traducianismus jemný tím, že onen pokládá símě lidské podmětem a příčinou účinlivou duše lidské, jako na př. zrno obilní, tento praví býti símě lidské nástrojem, kterým duše plodícího vlévá do plozeného duši, tak že tělo vzniká z těla, duše z duše. Jest prý také v duši símě, ovšem netělesné, jež buď tajnou jakousi cestou a neviditelnou z otce přechází anebo v semenu tělesném se skrývá. Toto mínění pouhou jest domněnkou, která nedá se dokázati, ba i vede k hmotařství, odporujíc jednoduchosti a duchovosti duše.

Traducianism mírnější vykládá Vlach Rosmini v našem století, jenž tvrdí, že člověk plodí s tělem duši sensitivnou, Bůh však ji činí rozumnou, duchovou. To však býti nemůže. Neboť jedna jest bytnost duše, poněvadž jest jednoduchá; proto pochází-li duše sensitivná od rodičů, musí býti zároveň rozumnou. Dále co Bůh podle Rosminiho přičiňuje, jest buď něco samostatného anebo něco případného; v první příčině jsou dvě duše v těle lidském, v druhé příčině případně se liší člověk od zvířete.

Jest tedy tento traducianismus trojí nepravdiv.

Je-li generacianismus pravdiv?

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

To však nemožno. Neboť činnost stvořitelská, kterou z ničeho něco povstává, přísluší Bohu jedinému, jenž jest nezávislý jak svým bytováním, tak svým působením. Proto nemůže ta činnost náležeti tvoru. Musili by tedy rodičové býti obdařeni všemohoucností Boží, aby duši svého dítka z ničeho stvořili. Aniž Bůh uděliti může moci stvořitelské, všemohoucnosti rodičům; metafysicky jest nemožno, aby tvor prokazoval činnost stvořitelskou, která bytosti neobmezené přísluší, aby tvor se stal stvořitelem, byť i v jediném tvoření duše; toť odporuje prvnímu zákonu logickému o protikladu. A co jest metafysicky nemožno, není možno ani Bohu (tvoru uděliti moci stvořitelské), poněvadž by sám sobě odporoval, sám svou bytnost ničil.

Kromě toho činnost stvořitelská onomu působiteli přísluší, jehož moc účinlivá souvisí s vůlí rozumnou; avšak rodičové nevědí nic o té moci stvořitelské, kterou prý mají podle generacianismu, ani nepřemýšlejí, jakou by duši stvořili, ani nemají úmyslu stvořiti duši.

Z čehož vyplývá, že mínění Frohschammerovo jest nepravdivo.

Proč jest creatianismus pravdiv?

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

O duších prvních rodičů není třeba to dokázati, poněvadž jsme se již přesvědčili, že z přírody povstati nemohl člověk ani co do těla ani co do duše. Ale též jednotlivé duše potomků jsou od Boha tvořeny z ničeho. Tato pravda vysvítá 1. nepřímo. Proti Herbartovi dokázáno bylo, že duše lidská není bez původu, že není sama sobě původem; proti pantheismu, že nevychází ze samé podstaty Boží; proti traducianismu, že nepřechází z rodičů ani semenem tělesným ani netělesným. Co tedy jiného zbývá než aby z ničeho tvořena byla? 2. přímo. Vznik nějaké věci jest počátek jejího bytování. Týmž tedy způsobem přísluší nějakému podmětu vzniknouti, jakým bytovati. O té však věci praví se, že vlastně bytuje, která sama v sobě ostává, ne v jiné věci, poněvadž co v jiné věci ostává, přináleží více této věci než sobě. Z čehož jde, že jediné podstaty, poněvadž samy ostávají, vlastně bytují. Pročež formy o sobě neostávající čili nesubsistující nevznikají o sobě, nýbrž o sobě vzniká podstata složená o sobě ostávající, ve které ta forma ostává; ale formám o sobě ostávajícím přísluší o sobě vzniknouti. Duše však lidská majíc povahu duchovou jest forma o sobě ostávající. Proto jí přísluší o sobě vzniknouti. O sobě však vzniká, co nevzniká z něčeho jako z nějaké látky buď hmotné buď nehmotné, t. j. co jest z ničeho uděláno, z ničeho stvořeno. Pročež jednotlivé duše lidské jsou z ničeho tvořeny.

Tvořeny však jsou z ničeho od Boha, jak vysvítá z důkazu proti Frohschammerovi vedeného. Jedinému Bohu přísluší tvořiti z ničeho, ne však bytosti omezené.

Kromě toho původ přiměřen býti musí k cíli, k němuž věc přirozeností svou míří. Avšak cíl duše lidské v tom záleží, aby poznáním a láskou obzvláště a především k Bohu samému mířila, ne toliko k věcem omezeným. Pročež i v Bohu samém hledati musíme pravý původ duše

lidské. Pocházeti však nemůže ani z Boha výronem pantheistickým nebo vývojem ani od Boha způsobem hmotným; tedy pouze stvořením z ničeho.

Namítá se proti creatianismu:

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

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

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

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

3. Kdyby rodiče neplodili duši, neplodili by člověka, jenž záleží nejen z těla, nýbrž i z duše.

To by ovšem pravdivo bylo, kdyby rodiče svou činností tělo nesplodili takové, aby duše s ním mohla býti spojena. Ale působení rodičů ve příčině těla možno pokládati za dostatečné, aby přispívalo vpravdě k utvoření celku složeného. Rodiče pak se nazývají rodiči celého člověka, poněvadž tělo od nich splozené jest lidským, ovšem prostředně skrze duši, a poněvadž je-li tělo lidské poraněno, říkáme, že člověk jest poraněn, ačkoli duše není poraněna sama.

4. Kdyby Bůh tvořil jednotlivé duše, často by pomáhal člověku smilstvím aneb cizoložstvím hřešícímu. Avšak nemůže Bůh pomáhati k hříchu. Tedy netvoří duše jednotlivé.

Avšak ve skutku smilném, cizoložném co jest podle přírody, dobré jest, a k tomu Bůh člověku pomáhá, jsa činitelem při tvoření těla druhým, při tvoření duše prvním; zlá však jest v tom skutku žádost a rozkoš nezřízená, ke které Bůh člověku nepomáhá. Aniž lze viniti, abych užil příkladu, přírody anebo původce jejího, jestliže jejími silami vzroste obilí, rukou zlodějskou zaseté.

Kterak duše s tělem spojena?

Od rodičů tělo jest plozeno, duše však od Boha z ničeho tvořena. Chceme-li věděti, od koho a kdy se děje spojení duše s tělem, musíme dříve vyšetřiti, kdy jest duše od Boha tvořena.

Mnozí kladou praeexistenci duší, domnívajíce se, že duše již dříve bytují, než těla vzniknou; neboť Plato se svými stoupenci praví, že duše lidské jsou věčny; Origenes, že na počátku světa všecky duše byly již napřed stvořeny; Pythagorovci, přívrženci židovské filosofie kabalické a novověcí spiritisté, že se stěhují duše z jedněch těl do druhých (metempsychose).

Metempsychosa již vyvrácena jest v této knize.

Praeexistence duší pravdiva není z těchto důvodů: 1. Spočívá na bludném domnění, že duše lidská, ač jest bytnosti omezené, má bytování neomezené, věčné, že jest pouhý duch, že spojení duše s tělem není přirozeno, ale násilno, za trest uloženo. 2. Duše lidská podstatnou jest formou těla; v žádné však bytosti z látky a formy podstatné sestávající nemůže býti forma před látkou. 3. Přirozený postup života lidského žádá, by nejprve se vedl život vegetativný, pak sensitivný, pak nadsmyslný. Jakou tedy činnost prokazovala duše před činností vegetativnou? Žádnou. To však býti nemůže, poněvadž bytnost zároveň jest přirozeností, ze které vychází nezbytně činnost. 4. Dejme tomu, že by duše byla činna před spojením, ovšem jako pouhý duch, jinak ne. Avšak o duši lidské nelze tvrditi, že by byla pouhým duchem, poněvadž ona jest duší, která má povahu duchovou; aniž jsme vědomi toho, že by naše duše prokazovala před spojením činnost, která ovšem by mohla býti toliko nadsmyslná, o které bychom musili věděti.

Dlužno tedy tvrditi, že jednotlivá duše lidská od Boha tvořena z ničeho, když má býti od Boha spojena s tělem.

od rodičů splozeným. Ale jest se tázati, kdy je tvořena a zároveň spojena s tělem, zdali jakmile zárodek v lůně mateřském počíná činnost životní či tehdy, když tamtéž tělo jisté ústrojnosti nabylo. Druhé mínění jest pravdě podobnější.

Neboť 1. není důvodu *a*) dozvědného (a priori), z něhož bychom musili souditi, že duše rozumná se spojuje s tělem, jakmile zárodek počíná činnost životní. Neboť nelze dokázati, že tělo lidské nemůže býti na počátku opatřeno životní údobou méně dokonalou a tak se státi způsobilým, aby přijalo údobu dokonalou, duši rozumnou. Spíše lze dokázati, že přirozený běh vyžaduje, aby ze skutečnosti nedokonalé se postupovalo k dokonalé. *b*) Není důvodu přezvědného (a posteriori). Neboť fysiologové mohou toliko určiti, kdy zárodek počíná činnost životní; avšak říci nemohou, zda-li tato činnost vychází z duše bylinné, která později ustupuje duši živočišné, či z údoby dokonalé, duše rozumné.

2. Přirozený řád spíše vyžaduje, aby zárodek nejprve byl oživen prvotí bylinnou, od rodičů plozením obdrženou, pak po jistém vývoji tato aby zanikla, a ustoupila prvoti živočišné, která by činnost prokazovala i bylinnou i živočišnou, konečně aby tato po jistém vývoji zanikla a ustoupila duši rozumné. Neboť *a*) hmota, sama sebou neurčitá, čirá mohoucnost, směřuje k údobě, jež by ji určila, a sice ke kterékoli z oněch tří, ale podle řádu přirozeného, který žádá, aby dospěla k údobě dokonalejší, když by připravena k tomu byla údobou méně dokonalou, poněvadž příroda ničeho nečiní skokem, ale v jistém pořádku. Avšak údoba rozumná jest nejdokonalejší. Proto musí hmota býti připravena údobami méně dokonalými, a sice nejméně dokonalou, bylinnou, pak dokonalejší, živočišnou. Když tedy nastoupí živočišná, nemůže ve hmotě zůstati bylinná, poněvadž v žádném živoku jednom a jednotném nemohou býti dvě prvotě života. Musí tedy bylinná zaniknouti a živočišná musí přibrati ke své činnosti druhové, živočišné, činnost bylinnou. Konečně když prvoť živočišná hmotu byla řádně připravila ku přijetí rozumné prvotě, musí zaniknouti a ustoupiti rozumné, která by také projevovala činnost rostlinnou a živočišnou a po jisté době se podjala činnosti sobě vlastní, pomyslně poznávací a pomyslně snaživé*). Tento názor aristotelicko thomistický naprosto se

*) S. Th. Aqu. Contr. Gent. 3. 22. n. 7. In actibus formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi existens, est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti; sub forma autem

liší od nepravdivého názoru darwinistického aniž vyžaduje, aby člověk byl nejprve rostlinou, pak zvířetem, posléze člověkem, jelikož ve člověku jest údoba bylinná a živočišná toliko přechodnou, průchodnou, přípravnou a úplně zaniká, když nastupuje dokonalejší; tím méně z toho názoru vyplývá, že první člověk tak vznikl, jak vznikají jeho potomci, poněvadž jsme se přesvědčili, že vznikl dokonalý, tělem a duchem dospělý. *b*) Každá údoba má svůj podmět, jenž jest jí přiměřen, Avšak duše rozumná jest údoba nejvýbornější. Proto nemůže býti řádně spojena s jakýmkoli tělem, nýbrž s takovým, které dospělo patřičné a příslušné ústrojnosti, jež odpovídá výbornosti údoby.

Co následuje ze stvořitelského původu člověka?

1. Bůh, jenž člověka stvořil, jest bytost osobní. Proto jej stvořil podle Svých idejí. Než ideje Boží jsou bytnost Boží. Proto jej stvořil podle Své bytnosti, ne sice jakou jest sama o sobě v Bohu, nýbrž pokud může od tvorů býti napodobena. Než kdežto bytost neosobní prokazuje toliko stopy dokonalostí Božích, jest člověk, bytost osobní, ve smyslu užším podobenstvím bytnosti Boží, maje větší, ač přece omezené, účastenství na dokonalostech Božích. Člověk jest stvořen k obrazu Božímu, maje jako bytost osobní rozum a svobodnou vůli.

Je tedy Bůh pro člověka příčinou vzornou ve smyslu vyšším, než pro tvory neosobní.

---

mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem, homo enim est finis totius generationis. — Ibid. 2. 79. Non est inconveniens, si aliquid intermedium generatur, et statim postmodum corrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generatur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur . . . Quanto ergo aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad ultimam formam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae. Anima igitur vegetabilis quae primo inest, cum embryo vivi vita platae, corrumpitur et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa,

Je tedy člověk, ne sice pro své tělo, ale zajisté pro svou duši, obrazem, podobenstvím Božím, ale jenom obrazem, podobenstvím, jelikož člověk jest tvor konečný, Bůh však bytost nekonečná. Vyšetřme toto podobenství. Bůh jest duch nekonečný; duše lidská je také duch, ale konečný, jsouc bytost netělesná, jednoduchá, jedinečná, rozumná. Bůh jest věčný bez počátku a bez konce; duše lidská jest nesmrtelná, věčná toliko bez konce, ne však také bez počátku. Bůh má nejdokonalejší rozum a vůli a jest vševědoucí; duše lidská má rozum, kterým by pravdu poznávala, vůli, kterou by po dobrém bažila, a pamět, kterou by minulé a přítomné si osvojovala; poznání její je takové, že předvídá poněkud budoucí. Bůh jest neskonalá svoboda sama; duše lidská těší se z pravé svobody, skrze kterou vůle, prosta zevnější a vnitrné nucenosti, sebe určovati může k jednání, tak že má ve své moci chtíti nebo nechtíti, ze svobody ovšem konečné. Bůh jest neskonalá moudrost, svatost, milost, láska a blaženost; také duše lidská jest schopna moudrosti, ctnosti, svatosti, milosti, lásky, blaženosti a té konečné. Bůh jest všemohoucí, všude přítomný, jest absolutní pán všech tvorů, původ a poslední účel všeho, zavírá všecko v sobě; také duše lidská ovládá poněkud celý svět, jest v celém vlastním těle, jakémsi mikrokosmu, přítomna jím vládnouc, jest nejbližším účelem netoliko vlastního těla, nýbrž i poněkud a jaksi celého světa viditelného a soustřeďuje poněkud a jaksi ve svém těle veškeré tvorstvo viditelné.

Toto podobenství odnáší se k řádu přirozenému. Podobenství nadpřirozené vyšetřuje bohověda nadpřirozená, katolická, ne však filosofie.

2. Bůh člověka stvořil tak, aby svou činností, která vyplývá z jeho bytnosti, sebe zachovával. Než poněvadž závisí člověk při svém původu na Bohu stvořiteli, závisí také při svém dalším trvání na Bohu zachovateli. Člověk sebe zachovává jako příčina druhá, kdežto Bůh člověka zachovává jako příčina prvá.

Podobně člověk působí a k cíli od Boha vytknutému směřuje jako pravá příčina, ale jako druhá, kdežto Bůh s ním spolu působí a jej řídí jako příčina prvá, která neruší druhou. Což vyplývá nutně z lidské omezenosti a závislosti na Bohu.

Zvláště promluviti nám jest o spolupůsobení a řízení Božím.

3. Fysické spolupůsobení Boží jest vždy totéž, uvažujeme-li je v Bohu, poněvadž činnost Boží jest Jeho bytnost; uvažujeme-li však posledníky jeho, jest rozmanité a roz-

dílné podle rozmanitých a rozdílných příčin stvořených, které jsou jednak přírodní, jednak svobodné. Jelikož Bůh působí s nimi šetře jejich povahy, určuje příčiny přírodní k jednomu předmětu, svobodnými však hýbe tak, že určení předmětu jednoho závisí na svobodné vůli.

Aby však při činnosti svobodné vůle nebyla ani zmenšena působnost Boží ani svoboda naše, budiž vyloženo, kterak Bůh se svobodnou vůlí působí a budiž dokázáno, že Bůh ji nepředurčuje k jednomu předmětu.

A. Bůh, stvořitel a zachovávatel svobodné vůle, působí na činnost její,

a) pokud jí udělil nutnou snaživost po dobru obecném a volnou po dobrech zvláštních,

b) pokud všecky předměty snaživosti její mají svou dobrotu od Boha, Jenž jim uděluje účastenství na Své dobrotě, tak že pohybuje-li svobodnou vůlí dobrota předmětu snaživosti, pohybuje jí dobrota Boží, Bůh, Jenž ji k Sobě táhne šetře povahy svobodné vůle, kterou jako svobodnou stvořil a jako svobodnou zachovává,

c) pokud s ní spolu působí skutečné chtění, aby sama sebe pohnula a sama sebe určila k jednomu předmětu. Toto spolupůsobení Boží vysvítá z důvodů, jež podány jsou v kosmologii o spolupůsobení Božím obecně.

B. Že Bůh svobodnou vůli lidskou nepředurčuje k jednomu předmětu, vysvítá

a) z pojmu svobody lidské, která záleží v tom, že vůle sama sebe určuje k jednomu předmětu, kteroužto svobodu Bůh stvořil a zachovává,

b) ze svatosti Boží, která nedopouští, aby Bůh byl původcem hříchu.

c) ze spravedlnosti Boží, která nedopouští, aby Bůh trestal člověka, jehož svobodná vůle jest předurčená k jednomu předmětu,

d) z nutnosti současného spolupůsobení, jež jest nemožno, je-li svobodná vůle předurčena k jednomu předmětu,

e) z Božího předvídání svobodných činů lidských,

f) z Boží vědomosti o svobodných dějech podmínečně budoucích.

Že sv. Tomáš neučí, že Bůh svobodnou vůli lidskou předurčuje k jednomu předmětu, vysvítá na př. ze S. Th. 1. 2. qu. 10. d. 4.:

Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum rerum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex

causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.

4. Řízení Boží děje se prozřetelností Boží, která jest dvojí: fysická a morální. Ona se vztahuje ke všem tvorům viditelným, jak neživým, tak živým, i rozumným, pokud s ostatními jsou spojeni; tato ke tvorům rozumným, činů mravních schopným. Prozřetelné řízení Boží morální vyžaduje, aby Bůh přirozenosti lidské vštípil zákon mravní, člověka podporoval zákona toho šetřícího, jej buď odměňoval anebo trestal, aby vyslyšel moudře proseb člověka, patřičně po cíli nejvyšším bažícího, aby netoliko pečoval o jednotlivé lidi, ale také o celé pokolení lidské, jednotu tvořící, jako pečuje fysickou prozřetelností nejen o jednotlivého tvora, ale také o celý svět jednotný.

Zkušenost, kterou máme o pořádku mravním, svědčí o prozřetelném řízení Božím. Neboť svědomím, ve kterém se ozývá zákon Boží, přirozenosti lidské od Boha vštěpený, jsme vybízeni k činům mravně dobrým, od činů pak mravně zlých zdržováni; totéž svědomí koná úlohu, kterou jemu Bůh, spravedlivý soudce, svěřil, za činy mravně dobré nás odměňujíc radostí a spokojeností, za činy mravně zlé nás trestajíc žalostí a nespokojeností.

O prozřetelném řízení Božím jasné svědectví dávají dějiny lidské, jak všeobecné, tak zvláštní; nerozumí jim, kdo prozřetelné řízení Boží zamítá.

Pokolení lidské veškeré, k Bohu se obracejíc, aby dober docházelo, zla odvracelo, díky vzdávalo, jest přesvědčeno, že Bůh člověka prozřetelně řídí.

Morální prozřetelnost Boží jest buď přirozená buď nadpřirozená; ona se jeví přirozeným zjevením Božím, o kterém jedná filosofie křesťanská, tato nadpřirozeným, o kterém jedná náboženství křesťanské.

ČÁST PÁTÁ.

O cíli člověka.

Bůh člověka stvořil, aby byl činným a svou činností dospěl k cíli. Cílem, který člověku vytkl Bůh a podle kterého se má říditi činnost lidská, jest Bůh sám, t. j. poznání Boha rozumem a zachovávání zákonů Božích svobodnou vůlí, jakož i odpočinek v tomto poznání a zachovávání, t. j. blaženost. Dosažení cíle jest bytnost člověka konečná, která přistoupiti má k bytnosti počátečné, aby trvala bez konce.

Cíl člověka jest podmíněn nesmrtelností duše, ustavičností buď odměny anebo trestu a vzkříšením těla.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

O nesmrtelnosti duše lidské.

Osudy nesmrtelnosti v dějinách filosofie.

V dějinách filosofie doznala nesmrtelnost duše rozličných osudů, jako každá pravda, která se dokázati nemůže mathematicky, jako 2 x 2 = 4, která do očí nebije samozřejmě, jako strom, který stojí přede mnou.

Někteří filosofové ji zavrhují, jiní ji špatně rozumějí, jiní ji považují za nedůkaznou, jiní ji špatně dokazují. Hmotaři zavrhujíce duši lidskou zavrhují též nesmrtelnost její a hmotu tvrdí nejen býti nesmrtelnou, nýbrž také věčnou. Podle nich člověk zahyne tak jako zvíře. — Místo nesmrtelnosti shledáváme u Pythagory, židovské filosofie kabalické metempsychosi, stěhování duší; k metempsychosi připojil Plato praeexistenci, dle které duše dříve bytovaly, než za trest byly spojeny s těly. Podle Herbarta jest duše věčná jako každý reál, i hmotný. Podle Leibnitze duše lidské jsou nesmrtelny, nejsou však po tělesné smrti bez těla, poněvadž prý duše úplně od těla oddělené zákonům přirozeným odporují. Ulrici se domnívá, že po smrti jest duše zbavena sebevědomí, až po tu dobu, kdy opět s tělem bude spojena. Averroes, arabský filosof, učil, že obecný rozum, jenž ve všech lidech jeden jest, ve své jednotě objektivné jest

nesmrtelný. Monisté idealističtí učí nesmrtelnosti splynulé, o které bude řeč. — O Aristotelovi jest aspoň pochybno, zdali učil osobní nesmrtelnosti duše. Filosofové stoičtí o nesmrtelnosti se nesrovnávali. Duns Scotus toliko věřil v nesmrtelnost. Locke míní, že nesmrtelnost nemožno dokázati. Kantovi jest nesmrtelnost pouze požadavkem rozumu praktického. — Plato nesmrtelnost dokazuje tím, že duše jest principem všeho pohybu, sebe pohybujícím, že život duše zničen býti nemůže mravní zkažeností, jež jest pro duši pravým zlem, že Bůh podle své dobroty nemůže duši zničiti, že mudrc touže po pravdě přeje si býti bez těla, že podle světového zákona jako živí stávají se mrtvými, tak opět mrtví musí se státi živými, že jako duše bytovaly před spojením s těly, tak opět bytovati musí po tom spojení, že duše jsou příbuzny s ideami neviditelnými, jednoduchými a nezničitelnými, že nemohou zhynouti jako těla, poněvadž vládnou těly a jsou podstatami o sobě bytujícími, že duše má účastenství na ideji života, jež nepřipouští, aby duše byla mrtva. Šlechetnou snahu jeví Plato, která zvláštní chvály zasluhuje proti filosofům nesmrtelnost zavrhujícím, a mnohé myšlenky pravdivé povídá, jež ochotně přijímáme; než říci nelze, že by uspokojil docela. Cartesius nesmrtelnost dokazuje z jednoduchosti duše; což nestačí, poněvadž i duše zvířecí jest jednoduchá. Reidovi jest důvodem nesmrtelnosti vniterný pud, či obecný smysl, Jacobimu cit ve víře se jevící, tradicionalistům obecné přesvědčení pokolení lidského; Herbartovcům, na př. Durdíkovi jest děs, jenž nás obchází při pouhé myšlence o možném zničení osobnosti naší, psychologickým zdrojem a nejzávažnějším důvodem víry v nesmrtelnost — důkazy ne zcela nepravdivé, ale vědecky nedostatečné. Opravy potřebuje Ehrlich, jenž ve své metafysice nesmrtelnost považuje z důvodů filosofických za možnou, z důvodů ethických za nutnou, z důvodů theologických za skutečnou; jsou to důkazy dobré, ale všecky filosofické, první vedené z bytnosti duše, druhé z mravnosti, třetí z vlastností Božích.

V tradicích národů pohanských jest nesmrtelnost učením božského původu.

Slyšme, kterak rozumí filosofie aristotelicko-thomistická nesmrtelnosti a kterak ji dokazuje.

Jak máme rozuměti nesmrtelnosti duše lidské?

Nesmrtelnost duše lidské záleží v tom, že duše lidská smrtí těla nepozbývá svého života specificky sobě příslušného, že tedy netoliko dále ustavičně trvá, nýbrž i činnost

nadsmyslnou, která se jeví sebevědomím, myšlením a svobodným chtěním, vykonávati nepřestává, tak že život její po smrti těla pokračováním jest života před smrtí. Pročež nesmrtelnost duše lidské, o kterou nám jde, není ideální, které člověk u potomstva nabývá svými skutky, jež v paměti se udržují, aniž splynulá či idealisticky monistická či pantheistická, podle které duše individuálná po smrti těla přestává býti osobou, aby se spojila s duchem všelidským. Pravá tedy nesmrtelnost duše lidské jest skutečná, ne ideální, jest individuálná, osobní, ne splynulá.

Jak lze dokázati nesmrtelnost?

Důležitosti, jaké požívá nesmrtelnost, odpovídá hojnost důkazů pádných. Jedny jsou čerpány z duše lidské, jsou tedy vnitrně evidentní; jiný vyplývá ze všeobecného svědectví pokolení lidského, jest tedy zevně evidentní. Vnitrně evidentní jsou dílem přímé, dílem nepřímé. Přímé důkazy vycházejí 1. z bytnosti duše lidské, 2. z poměru jejího k tělu a 3. k Bohu. Tyto tři důkazy přímé úzce mezi sebou souvisí a tvoří jeden celek. 4. Nepřímé důkazy nám dávají na rozum, co by následovalo, kdyby nebyla duše lidská nesmrtelná; proti následkům těmto vzpírá se rozum lidský, z čehož souditi jest na nesmrtelnost. Důkazy těmito vniterně evidentními vysvitne, že duše lidská musí býti nesmrtelná. Pak pokročíme 5. k důkazu zevně evidentnímu zkoumajíce, jakého jest mínění celé pokolení lidské; načež posoudíme platnost a váhu tohoto mínění. Tu poznáme, že duše lidská jest nesmrtelná. Nabudeme-li takto jistoty apodiktické a assertorické o nesmrtelnosti, nastává 6. otázka, jaký život vede duše lidská po smrti; tu se dovíme, že nesmrtelnost jest i možná. Posléze 7. připojíme námitky, jež se činívají proti nesmrtelnosti, a vyvrátíme je.

Vnitrně evidentní přímý důkaz z bytnosti duše čerpaný.

Že duše lidská zaniknouti nemůže tak, jak zaniká podstata tělesná rozkladem v části, vyplývá z jednoduchosti, (která duši lidské přísluší, poněvadž jest principem jak života vůbec, tak obzvláště a specificky života nadsmyslného, a) která v tom záleží, že duše lidská nesestává ani z částí celistvých, v prostoru tak rozložených, jak rozložena jsou tělesa, quantitativně, jelikož tělesnost vyloučena jest naprosto z její bytnosti, ani z bytných částí fysických,

to jest z hmoty a formy podstatné, jako sestává každý nerost, každá bylina, každý živočich i člověk, jelikož jest čirou formou člověka podstatnou.

O prvé jednoduchosti duše lidské netřeba šířiti slov. Podotýkám pouze toto: Rozdrobí-li se ku př. cihla na kusy, přestává býti cihlou, zaniká tedy jako cihla. Což by se také o duši lidské říci musilo, kdyby z částí celistvých tak sestávala, jako cihla. Avšak duše lidská nesestává z částí celistvých, proto nemůže zaniknouti jako cihla, jejíž části v prostoru rozloženy jsou quantitativně, ličně.

Z druhé jednoduchosti duše lidské vyplývá její nesmrtelnost takto:

1. Kdykoli v přírodě nějaká podstata, věc podstatná zaniká, nezničí se, nýbrž přestává býti tím, čím posud byla a začíná zároveň býti tím, čím nebyla. Hoří-li dřevo, nezničí se naprosto, ale přestávajíc býti dřevem mění se v popel a kouř. Poněvadž tedy v přírodě všeliké vznikání a zanikání znamená proměnu, musí ve věcech vznikajících a zanikajících něco býti, co trvá, co podléhá proměně, co může býti určeno, co přijímá podstatnou formu se měnící; musí tedy v každé věci podstatné, jež žaniká, se lišiti to, co může býti určeno, od toho, co určuje, to jest prvotní hmota od formy podstatné, kteréžto dvě části soustavné tvoří hmotu výslednou, hmotné těleso, jaké jest předmětem naší zkušenosti. Avšak duše lidská nesestává z hmoty a formy, jsouc čirou formou podstatnou; pročež nemůže zaniknouti.

2. Přestává-li v přírodě věc tak, že zaniká, zbývá z ní, co k ní se má tak, jako věcná možnost ke skutečnosti. Zanikáním nějaké věci tělesné přestává její skutečnost, trvá však její věcná možnost, prvotní hmota. Ale v duši lidské, jež jest čirou formou podstatnou, nic jiného nemůže býti její věcnou možností než její bytnost, skutečností pak její nic než její jsoucnost. Kdyby tedy duše lidská tak zanikla, jako zaniká tělesná věc v přírodě, musila by její možnost věcná, bytnost věcná pozbyvši jsoucnosti dále trvati, jako trvá hmota prvotní; což se příčí rozumu.

3. Bytost v přírodě tehdy zaniká, když její podstata se zkazí. Strom ku př. listí a kůry může býti zbaven aniž zaniká; zaniká však, když podstata, která listí a kůru plodí, se zkazí. Ale i tu síla přírody ničící jest omezena, aby neobracela v nivec; co nemůže zničiti, to jí sloužiti musí za podklad k novým výtvorům, poněvadž z ničeho nemůže příroda tvořiti. Je-li však v bytosti podstata sama jediným podkladem, nemůže tento přirozeným postupem zaniknouti. Tak se věc má s duší lidskou. Neboť kdyby

v ní bylo podkladu, jenž by nebyl její bytností, musil by se onen k této míti jako podmět hmotný; což se příčí rozumu.

4. Aniž v duši lidské forma jest součástí bytnosti, nýbrž bytností samou. Neboť v tom záleží povaha každé formy, že byť i nebyla bytností věci samou, přece bytnost jest od ní neodlučitelna, ne snad proto, že by nemohla přestati, ale proto, že nemůže jako hmota bytnosti pozbyti a jiné nabyti. Neboť jelikož forma určuje bytnost, tak že každá věc tím, čím jest, skrze formu jest, odporuje povaze formy, aby něčím jiným se stala. Spíše stává se věc proto jinou, že formy posavádní pozbývá a jiné nabývá. Proto bytost, která ničím není leč formou čirou, nemůže zbavena býti své jsoucnosti, leč kdyby docela zničena byla. Neboť má-li bytost taková pozbytím své formy přestati, musila by sebe samé pozbyti; což se příčí rozumu.

Vniterně evidentní přímý důkaz, z poměru duše lidské k tělu čerpaný.

Avšak důkaz předešlý nestačí: vysvítá z něho pouze nepomíjitelnost duše lidské samé o sobě. Spojena jsouc s tělem v jednu bytnost a přirozenost způsobem podstatným a bezprostředným, mohla by zrušením těla také ona porušení vzíti, zaniknouti. Tak zajisté se stává formám bylin a zvířat podstatným. Než tak se děje proto, že podstatné formy bylin a zvířat závisí úplně na hmotě. Ale duše lidská, podstatná forma člověka, jakkoli objektivně není nezávislá na těle, poněvadž smyslná činnost, tělem duší oživeným a s duší v jeden celek spojeným jako jednou příčinou účinlivou podmíněná, činnosti nadsmyslné předchází a ji provází a jako příčina nástrojná činnosti nadsmyslné poskytuje látky: přece prokazujíc nadsmyslnou činnost specificky sobě příslušnou sama svou vlastní silou tak, že nepotřebuje, aby s ní tělo spolu účinkovalo, na těle jest subjektivně nezávislá co do své činnosti nadsmyslné, specificky sobě příslušné, a proto i co do své bytnosti specifické, poněvadž bytnost odpovídá činnosti — duše lidská jest povahy duchové.

Z této povahy duchové následuje nesmrtelnost: duše lidská nezaniká, když smrtí zaniká tělo lidské.

1. Forma byliny a zvířete při smrti tělesné zaniká, poněvadž její jsoucnost úplně závisí na jisté vlastnosti těla, která podléhá odpornému vlivu sil hmotných. Tato závislost znamená obmezenost, která v duši lidské se nevyskytuje. Vyžaduje sice duše lidská určitou vlastnost těla, aby v něm

prokazovati mohla svou činnost vegetativnou a sensitivnou, tak že je-li tato vlastnost zkažena, duše s tělem nemůže zůstati spojena; kdyby však odloučení od těla provázeno bylo zahynutím duše lidské, musila by tato celou svou bytností záviseti na oné vlastnosti a na silách hmotných, jež vlastnost tu mění. Ale v její nadsmyslné činnosti specificky jí příslušné neshledáváme takové omezenosti; neboť duši lidské předmětem poznání není ta neb ona pravda, nýbrž všeliká pravda, předmětem vůle není to neb ono dobro, nýbrž všeliké dobro. Mohutnostem však odpovídá bytnost, ve které jsou založeny; proto z rozsahu a povýšenosti nadsmyslné činnosti, duši specificky přináležející, nutně soudíme, že také bytnost duše vyššímu řádu přináleží než bytnost tělesné věci a že nezávisí na vlastnosti těla, která vlivy hmotnými může býti zrušena.

2. Kdežto smysl přílišnými dojmy od tělesa pocházejícími se otupuje anebo i zcela ruší, prospívá rozum tím více, čím vyšší pravdy jemu se objevují. Z čehož souditi lze na jakousi nezničitelnost základu nadsmyslného. Závěr tento nabude ještě větší váhy, uvážíme-li, že pocit po jistou míru stoupati může, kterou přestoupiti nesmí, nemá-li škoditi principu svému, kdežto rozum, ač počíná nadsmyslnými věcmi předmětů smyslných, ač věci duchové a božské zcela nemůže prozkoumati, povznáší se k předmětům nadsmyslným, ba i nejvyšším, božským, a čím výše stoupá, tím dokonalejším se stává, tím více prospívá svému principu, duši. Tato vlastnost rozumu dokazuje, že i bytost, jíž rozum přináleží, totiž duše lidská nade všecko tělesné jest povznesena.

3. Ve všech bytostech, jež plozením vznikají a smrtí zanikají, síly zvolna se vyvíjejí po jistou míru; je-li této dosaženo, zvolna jich opět ubývá. Také člověk této změně podléhá ve svém životě vegetativném a sensitivném, ale nikoli v životě nadsmyslném. Vyvíjí se též nadsmyslný život zvolna; není mu však vytčen cíl ani doba určena, aby odtud počínaje ve svých činnostech ochaboval; pravým opakem, i když v těle stářím nebo chorobou oslabeném sil ubývá vegetativných a sensitivných, může a má život duchový stále se vyvíjeti, aby člověk co den prospíval moudrostí a ctností. Stává se sice častěji, že činnost duchová slabostí nebo nemocí tělesnou škodu bere; z toho však pouze následuje, že síly smyslné, kterých duše ve příčině shora podotknuté pro činnost nadsmyslnou potřebuje, pokud jest v těle, slábnou, ne však zároveň mohutnost nadsmyslná. Také jest někdy příčinou škody, kterou činnost duchová v pozdějším věku bere, zaviněný

špatný směr rozumový a mravný, někdy nepravostmi podryté zdraví tělesné. Obě však tyto příčiny poslední svědčí o nepravidelnosti, výmince, kterou nelze posuzovati pravidelnost; z nich možno uzavírati nepravidelnou nesmrtelnost, která s nimi se shoduje. Avšak příčiny tyto dvě nejsou takové, že by nemohla nastati před smrtí v životě duchovém opět pravidelnost.

4. Každá síla smyslná svou jsoucností a svou působností na těle závisí, tak že se slabostí anebo porušením ústrojí spojena jest slabost anebo porušení síly smyslné, jakož i opáčně posilněním aneb obnovením ústrojí vrací se síla smyslná, poněvadž v duši trvá mohutnost k obnovení této síly; proto duše, ve které není jiné mohutnosti, než aby síly smyslné udělovala tělu, zničí-li se ústrojí, bytovati již více nemůže. Avšak v duši lidské spočívají síly, jejichž činnost nezávisí na těle, jejichž podmětem není duše s ústrojím spojená, nýbrž duše povahy duchové; proto hynou-li smyslové, trvá v ní netoliko mohutnost k vyvinování těch sil nadsmyslných, nýbrž trvají také tyto síly vyvinuté, a jejich činnost roste. Co však platí o činnosti duše lidské, platí též o její bytnosti.

5. Nadsmyslné činnosti duše lidské odnášejí se k předmětům nehynoucím a jimi se zdokonalují; tyto předměty jsou: pravda, ctnost, krása, Bůh sám. Avšak věc každá tím se zdokonaluje a z toho se těší, co jest jí podobno. Tedy i duše lidská, z níž činnosti ony vycházejí, jest nehynoucí, jako ony předměty.

6. Činnosti nadsmyslné nad hmotu se povznášejí, na hmotě jsou nezávislé. Neboť poznání nadsmyslné děje se abstrahováním od hmoty, aniž jaká síla stvořená rozum přinutiti může, aby přisvědčil, anebo vůli, aby něco chtěla nebo nechtěla. Avšak poněvadž souditi můžeme z činnosti na bytnost, musí také bytnost duše lidské povznesena býti nad hmotu a nad sílu stvořenou, musí býti nezávislá na hmotě a síle stvořené.

Vniterně evidentní přímý důkaz, z poměru duše lidské k Bohu čerpaný.

Podstatné formy rostlin a zvířat delší trvání nemohou míti než tělesa, poněvadž celá rostlina, celé zvíře oběma částmi soustavnými: hmotou a formou podstatnou vznikají plozením; jaký jest počátek obou, takový jest i konec. Zanikne-li tělo byliny nebo zvířete, zanikne také její forma podstatná; není ani potřebí, aby tato déle trvala, poněvadž

říše rostlin a zvířat cíle svého dochází v době, kdy tělo jest spojeno s formou podstatnou. Avšak o duši lidské něco takového říci nelze. Neboť plozením vzniká člověk pouze svou částí tělesnou; duše jeho vzniká stvořitelskou mocí Boží, jež při vzniku těla — z ničeho tvoří každou duši jednotlivou a ji zároveň s tělem spojuje. Proto nemůže u člověka býti konec těla koncem duše. Jako Bůh duši lidskou z ničeho tvoří, tak opět jediný Bůh ji může zničiti. Proto chtíce dokázati nesmrtelnost musíme vyložiti, že Bůh ji po smrti tělesné neničí. Tak se pojí tento důkaz třetí úzce a těsně k dvěma předešlým.

Ačkoli Bůh zničiti může duši lidskou právě tak, jako ji z ničeho stvořil, přece tak neučiní, poněvadž tomu brání 1. moudrost, 2. dobrotivost, 3. spravedlnost Boží.

1. Moudrý původce dílo své zachovává tak dlouho, pokud samo svou bytnost, které od něho nabylo, podržuje, pokud schopným zůstává k dosažení cíle, k němuž podle vůle původcovy má mířiti, a pokud cíl ten jest vytčen. Avšak duše lidská od Boha nabyla bytnosti, která sama sebou jest jednoduchá, nepomíjitelná, která na těle nezávisí, jsouc povahy duchové; i po smrti jest schopna duše lidská oslavovati Boha činnostmi nadsmyslnými, jež na těle jsou nezávislé aniž smrtí tělesnou zanikají; nelze si mysliti, ani že by Bůh vytkl duši lidské cíl jenom pro život, ve kterém jest spojena s tělem, když i po smrti jest schopna oslavovati Boha, ba i schopnější, ani že by Bůh mohl zrušiti cíl, jenž záleží v oslavování jeho a jest přiměřen bytnosti Boží a bytnosti duše lidské. Proto Bůh podle své moudrosti nezničí duši lidskou po smrti tělesné, ač, mluvíme-li absolutně nepřihlížejíce k moudrosti Boží, ji může zničiti.

2. Dobrotivé lásky by Bůh byl prázden, kdyby dopustil, aby člověk, bytost ze všech tvorů viditelných nejvzácnější, upadl do bídy největší a nevyhnutelné. A tak by zajisté se stalo, kdyby Bůh duši lidskou po smrti tělesné zničil. Neboť lidé přirozeným pudem, snahou zcela rozumnou baží po blaženosti dokonalé, která vyplývá z poznání a milování Boha, náplně pravdy a dobra, po blaženosti všelikého nedostatku a zla prosté. Této blaženosti nelze dosíci v životě, ve kterém duše spojena jest s tělem; musí tedy duše po smrti tělesné dále žíti. Proto nebyl by Bůh dobrotiv, kdyby ji zničil. Kromě toho, není-li duše nesmrtelna, čím kdo Boha více poznává a miluje, tím více musí se báti, že Boha pozbude, bude-li od Boha zničen; a čím více kdo se odvrací od Boha k dobrům pozemským nemírně lna, tím jest mocnějším a šťastnějším, poněvadž nelne k Bohu,

kterého ztrácí ten, jenž v životě pozemském k němu lne, je-li po smrti od Boha zničen. Ba zvířata jsou šťastnější než člověk, poněvadž baží pouze po dobrech smyslných a snadně jich nabývají. Překáží tedy Bohu dobrotivost o dobro člověka laskavě pečující zničiti duši lidskou.

3. Kdyby Bůh duši lidskou po smrti tělesné zničil, odporoval by své vlastní spravedlnosti, která s jeho bytností úzce jest spojena, ba i jeho bytností samou jest. Neboť nespravedlivě by jednal, kdyby člověka pobádaje k plnění povinností jemu sliboval dobra, jež buď dáti nechtě anebo nemoha duši jeho by po smrti tělesné zničil a kterých po čas života pozemského dosíci nelze; nespravedlivě by jednal, kdyby žádal nemožných věcí, kdyby přikazoval ctnosti si vážiti více než statků smyslných a povinnost klásti nad život, ve kterém duše spojena jest s tělem, poněvadž tato vážnost a přednost nemá smyslu, není-li duše lidská nesmrtelnou. Avšak především spravedlnost žádá, aby dobrému, jenž plní zákon Boží, dostalo se od Boha zákonodárce patřičné odměny, zlému pak, jenž toho zákona nešetří, aby od téhož zákonodárce se dostalo patřičného trestu. To však se neděje v životě, ve kterém duše s tělem spojena jest, dostatečně; pročež nemůže Bůh podle své spravedlnosti svrchované zničiti duši lidskou. Tedy podle spravedlnosti Boží dlužno pokládati život pozemský za přípravu života, který nastává po smrti, který jest pokračováním života pozemského, který se řídí podle stavu, v jakém při smrti od těla se vzdaluje duše. V tomto životě záhrobním odpočívá duše lidská v cíli, po kterém v životě pozemském bažila, anebo trvá cíle vzdálena, od něhož se vzdalovala v životě pozemském, až konečně při smrti od něho se vzdálila na dobro. Tento život záhrobní nemá konce, poněvadž cílem člověka jest Bůh věčný.

Tento třetí důkaz čerpaný z poměru duše lidské k Bohu dovršuje důkazy vniterně evidentní přímé a tak jest pádný, že kdyby nebyla duše lidská nesmrtelná, Bůh by tím přestal býti, co náleží k jeho bytnosti, co jest jeho bytností, t. j. Boha by ani nebylo. Avšak nade vši pochybnost postavena a rozumovými důvody přesvědčivými a přesně vědeckými, ze zkušenosti čerpanými, dokázána jest pravda, že jest Bůh; proto nelze pochybovati ani o nesmrtelnosti duše lidské.

Tyto tři důkazy čerpané z bytnosti duše, z jejího poměru k tělu a k Bohu jsou základní a nejdůležitější; ostatní je předpokládají a provázejí.

Vniterně evidentní důkaz o nesmrtelnosti nepřímý.

1. Člověk pudem přirozeným baží po nesmrtelnosti skutečné a osobní, tak že jej strach jímá, pomyslí-li, že by po smrti tělesné celý zahynul. Kdyby nebylo nesmrtelnosti, proč by tím pudem člověk byl opatřen? Zdaž by přirozenost naše, s kterou ten pud úzce souvisí, nebyla špatná? Zdaž by nesvědčila o nemoudrosti, neschopnosti a zlobě stvořitele, Boha?

2. Člověk baží po poznání pravdy nadsmyslné, po dosažení dobra nadsmyslného, po požívání krásy nadsmyslné, čímž podstatně a specificky se liší od zvířete; touha tato udílí jemu pravé důstojnosti, pravé ceny. Avšak ačkoli smyslná stránka jeho bytnosti jako příčina nástrojná mu pomáhá, aby této trojí touze vyhověl, přece nelze zapříti, že mu také překážky klade. Proto jest člověk nespokojen. Nesmí se sice sám těla zbaviti, poněvadž není svým pánem neobmezeným, poněvadž dobra smyslná mu za prostředek slouží k dosažení cílů vyšších; nic méně však přáti si může a také si přeje, aby těch překážek nebylo. A toto přání, jež se vztahuje k volnému, ničím nerušenému poznání, dosažení a požívání, jež jest tak ušlechtilé a jež by se mohlo splniti, když způsobem přirozeným duše se odloučí od těla, marným a ješitným by bylo, kdyby duše lidská nebyla nesmrtelnou, kdyby nepřišla do takového stavu, v němž by těch překážek nebylo.

Což ovšem platí o těch, kteří se snaží státi se takovými, jakými mají býti. Ti však, kteří tímto způsobem se nesnaží po tu dobu, kdy jejich duše spojeny jsou s tělem, kteří v této nedbalosti umírají, zasluhují trestu; a tu jaký by trest mohl je zastihnouti, kdyby duše lidská nebyla nesmrtelnou? Po celý čas života, kdy duše spojena jest s tělem, trvá možnost obrátiti se k pravdě, dobru a kráse až po tu dobu, kdy tělo zaniká; proto nemůže onen trest nastati, pokud duše s tělem spojena jest. Není-li tedy duše lidská nesmrtelnou, jak bude člověk za to potrestán, že se pohřížil do statků smyslných, jich užíval nezřízeně, t. j. ne jako prostředků, ale jako nejvyšších cílů, zanedbávaje statků nadsmyslných, jež jsou mu vytčeny jako cíl?

3. Člověku není možno, pokud duše spojena jest s tělem, dojíti plné pravdy, plného dobra, plné krásy. Člověk jest si toho vědom a přece touží po plné pravdě, po plném dobru a plné kráse. Není-li duše nesmrtelnou, touha tato jest zbytečnou a marnou, člověku připravuje trýzeň.

4. Pravda, dobro a krása nadsmyslná jsou věcny, jelikož trvání jejich na čase nezávisí a jelikož věčnost sdí-

lejí s Bohem, jenž jest jejich pramenem. Ale člověk se stává účastníkem, tedy majitelem této pravdy, tohoto dobra, této krásy. Musí tedy člověk, byť i nebyl věčným, jako majitel nehynoucího majetku býti nehynoucím co do duše, která se zmocňuje majetku nehynoucího. Není-li však duše nesmrtelnou, kterak bude dosti učiněno tomuto požadavku? Tu opět ve člověku shledáváme nesrovnalost nepochopitelnou, která z člověka, tvora ze všech tvorů viditelných nejdokonalejšího, činí bytost bídnou, jaká se nevyskytuje v celé přírodě.

5. Člověk umíraje těžce se loučí s těmi, jež miluje. Není-li tedy duše nesmrtelnou, lásku šlechetnou proto člověk pojal k jiným osobám, aby mu loučení ztrpčilo smrt. Zdaž to neodporuje rozumu?

6. Lze konečně znamenati, že kdyby duše lidská nebyla nesmrtelnou, člověk by v té míře a tím směrem sil svých neužíval, jak může a má; pročež hrob, který kopou nesmrtelnosti duše lidské někteří filosofové, možno-li je nazvati filosofy, by byl hrobem vyššího vzletu a důstojnosti lidské, hrobem obětavosti a ideálnosti, hrobem společnosti lidské. Sobectví hrubé a snahy smyslné by životem lidským vládly; pak by člověk hlouběji klesl než zvíře, jelikož by rozum a svobodnou vůli odvracel od cílů nadsmyslných sobě vytčených k smyslným a nadsmyslných mohutností svých by zle užíval v oboru smyslnosti.

Zevně evidentní důkaz nesmrtelnosti, čerpaný ze všeobecného mínění pokolení lidského.

Všichni národové všech časů, i nejstarší, i nejvzdělanější jsou toho mínění, že duše lidská jest nesmrtelná, a sice:

1. Babyloňané a Assyřané. V starobabylonském eposu čteme, že bohyně Istar hrdinu Izdubara si přeje za manžela, než když on její žádost zamítl, že se rozhněvala a do podsvětí sestoupila. V podsvětí poletují duchové jako ptáci; zde meškají mocnáři, knížata, bardové; oheň podílem jest manželů a manželek nevěrných, podílem mládeže nepočestné. Duch soudruha Izdubarova prosí, aby se dostal z podsvětí do sídla blažených. — S Babyloňany sdílejí totéž mínění Assyřané. — Před Babyloňany a Assyřany žil v severní Babylonii, v akkadických zemích národ turanský, od něhož písmo klínové pochází. Mezi zbytky jeho vzdělanosti nalézá se modlitba za zemřelého, aby jeho duše přišla do sídla blažených.

2. Egypťané. Na rakvi faraona Menkery v britickém museu se nalézající čteme slovo anch t' eta (život věčný)

a ve hrobním nápise faraona Uny z 5. dynastie nazývá se rakev skříní bytosti živé. Balsamování mrtvol všeobecné vysvětliti se dá pouze vírou Egypťanů v nesmrtelnost. Duše zemřelého se nazývá u nich Ka (duch); jí měly prospěti oběti a modlitby. Ve mnohých nápisech hrobních se vyzývá, kdo jde mimo, aby za zemřelého se modlil, aby tento přišel do sídla blaženosti. V egyptské „knize zemřelých" čteme, že duše, když tělo jest pochováno, do podsvětí „Amenthi", což znamená místo uschovávající, přichází, aby byla souzena.

3. Indové domnívajíce se, že duše zemřelých se stěhují a odměny nebo trestu docházejí, věří v jejich nesmrtelnost individuálnou. Splynulá, pantheistická nesmrtelnost nevyšla z lidu, ale byla výmyslem učenců pantheistických nepravdivým. V posvátné knize indické, Rig-Vedě, obcuje Jama, praotec, jako král svých dítek a blažených na onom světě s bohem Varunou. Nirvana buddhistická, jež má ráz nihilistický, nastává jako úplné zničení po nesmírně dlouhé odměně nebo trestu po smrti tělesné a proto nemůže býti uváděna za důkaz smrtelnosti duše lidské; a kromě toho lid si nemyslí nirvanu jako zničení, ale jako ráj.

4. U Peršanů podle náboženství Zoroastrova jest duše nesmrtelná, na onom světě dochází odměny nebo trestu a při z mrtvých vstání s tělem se spojuje. U nich slavil se svátek duší zemřelých.

5. O Židech nelze pochybovati, že duši lidskou považovali za nesmrtelnou.

6. Syřané hrdiny zemřelé zbožňovali.

7. Kmenové kananejští volali mrtvé a jich se tázali.

8. U Feničanů nazývá se bůh podsvětí Muth, t. j. smrt. Zemřelým hrdinům a dobrodincům lidu se prokazovala úcta božská. O zemřelém se myslilo, že se přidružil k davu těch, kteří bydlí ve světle. Movers, výtečný znatel starožitností fenických, myslí, že víra v nesmrtelnost jest základem spalování dítek u Feničanů obvyklého.

9. Odyssea a Aeneida líčí nám názory Řeků a Římanů o onom světě, podsvětí, stínech, odměnách, trestech atd. A byly to názory nejen lidu prostého, ale i vzdělanců a filosofů. V mysteriích, úctě mánů a lárů jeví se víra v nesmrtelnost.

10. Staří Maďarové se domnívali, že na onom světě přemožení sloužiti musí vítězi.

11. Skytové krále svého pochovávajíce usmrcovali jeho ženy a služebníky, kteří by jej provázeli do světa záhrobního.

12. Getové věřili, že po smrti se dostanou k bohu Zamolxovi; každého roku pátého byl určen losem, jenž by byl zabit, aby Zamolxovi přednesl přání lidu. Jiní Thrakové, Trausové, s radostí pochovávali mrtvé, poněvadž prý tito jsou šťastni. Jiní kmenové zabíjeli na hrobě choť zemřelému nejmilejší, aby jej provázela.

13. Etruskové na stěnách hrobů a na rakvích líčili nebe a peklo. Charon, převozník, provází duše zemřelých a je trápí.

14. Číňané, přívrženci jak náboženství Laotse-ova, tak učení Confutse-ova, ctí své předky obětmi a pokrmy; po smrti se koná zvláštním spolkem hudebním koncert, jenž prý zemřelému zjednává milosti.

15. U Japonců starší sintoismus, jak se jejich starobylé náboženství nazývalo, uznává nesmrtelnost; k největším svátkům počítá se svátek „návratu duší".

16. Víra Slovanů v nesmrtelnost vyplývá z jejich bohů rodinných, jimiž byli duchové jejich předků. Kromě toho se vrhaly ženy slovanské po smrti manželů svých do ohně, aby s nimi vešli do ráje. Rusové strachovali se za živa přijíti do zajetí, majíce za to, že i po smrti otrok zůstane otrokem svého pána. Místo „zemříti" říkali Čechové „odejíti k otcům" a příbytek zemřelých na onom světě nazýval se „nav". Do navi šla prý duše po stříbrném mostě; v navi pak byl příbytek lidí dobrých rozdílný od příbytku zlých.

17. Germánští vojínové smrtí pohrdajíce na onom světě očekávali odměny. Podsvětí jest sídlem jak zavržených, tak blažených.

18. Také vojínové Keltští udatně bojovali a smrt bez bázně podstupovali, poněvadž doufali v lepší život po smrti. Upalovali se se zemřelými otrokové, chráněnci a drazí přátelé, aby oněm sloužili za průvodce; listy zemřelých kladly se na hranice; dlužní úpisy se vystavovaly a přijímaly znějící na život záhrobní.

19. Víru v nesmrtelnost shledáváme skoro bez výjimky u praobyvatelů amerických, u obyvatelů Polynesie a Australie, u Papuánů, u všech Hamitů v severní Africe od Nilu až k ostrovům kanárským. Jako Egypťané kladli k mrtvolám zrna pšeničná a Babyloňané jádra datlová, tak opět obyvatelé zálivu karaibického mrtvé opatřují zrny kukuřicovými; čímž projevují naději ve vzkříšení, tedy také víru v nesmrtelnost, Touž víru na jevo dávají v Dahomě na ostrovech Fidši-ových, obětujíce lidi na hrobě knížat. Také v Africe opatřují obyvatelé mrtvoly pokrmem, nápoji a nástroji na cestu a

pro život na onom světě; předkové se ctí, mrtvým oběti se přinášejí; duše prý se stěhují a živým osobám se zjevují; líčí se cesta na onen svět, práce a radosti blažených, jakož i tresty zavržených.

Z toho následuje, že všichni národové všech časů duši lidskou pokládají za nesmrtelnou, ač nikdy nescházeli jednotlivci, kteří nesmrtelnost popírali. Tak hluboce jest nesmrtelnost zakořeněna v srdci lidském, tak úzce souvisí s přirozeností lidskou.

Tato víra nedá se vyložiti klamem smyslů, poněvadž smyslové nás poučují o smrti tělesné, ani nočním klamem, poněvadž tento předpokládá víru v nesmrtelnost, ani sněním, poněvadž rozeznává člověk i méně vzdělaný sen od skutečnosti a poněvadž sny obnovují představy již dříve učiněné a souditi ze snů na věc jako skutečnou podmíněno jest představou té věci dříve nabytou, ani přáním, poněvadž také zlí v nesmrtelnost věří, kterým jest se báti trestu po smrti, ani podvodem, poněvadž by podvod nezpůsobil souhlas pokolení lidského stálý a všeobecný, míněním jednotlivců duši za smrtelnou pokládajících nerušený. Důvodem tohoto souhlasu jediným jest přirozenost lidská, jež spočívá na pravdě. Proto přijati můžeme také zevně evidentní důkaz o nesmrtelnosti, čerpaný ze všeobecného mínění pokolení lidského.

Jaký život vede duše lidská po smrti a kterak to možno?

Ačkoli duše lidská po smrti nepozbývá mohutnosti vegetativné a sensitivné, přece život vegetativný a sensitivný nevede, poněvaž k prokazování těch mohutností, v němž obojí ten život náleží, potřebí jest těla. Zbývá tedy život nadsmyslný, poznávání intellektuálné a snaživost svobodné vůle. A tento život po smrti jest možný, poněvadž rozum a svobodná vůle jsou mohutnosti, jež subjektivně jsou nezávislé na hmotě, tak že jimi žíti může duše, když spojena není s tělem. Že duše nemusí všecky tři mohutnosti, jež se liší věcně jak od duše, tak i mezi sebou, prokazovati, že může také jednou, a sice mohutností nadsmyslnou, býti činnou, vysvětluje analogie. Nejprve člověk toliko mohutnost vegetativnou rozvíjí; ostatní mohutnosti takořka dřímají. Později připojuje k činnosti vegetativné činnost sensitivnou, poznání smyslné a snaživost smyslnou; když pak činnost smyslná dostatečného vývoje dospěla, nastává činnost poznání rozumového a pak chtění svobodné vůle.

A tak opáčně může jenom mohutnost nadsmyslná se uskutečňovati, když ostatní trvají ve stavu zárodečnosti. Tak souditi lze podle analogie.

A proč by duše nemohla i po smrti mysliti a chtíti, když smrtí tělesnou nepozbude mohutností, jejichž činnost subjektivně jest nezávislá na těle, když si nastřádala po celý čas, kdy spojena byla s tělem, myšlenek a tužeb, jež jsou případky duše duchové povahy, tak že smrt tělesná je nemůže zničiti? Myšlenky může duše i po smrti obnovovati, spojovati a nové tvořiti na základě dřívějších; s činností pak poznávací souvisí činnost svobodné vůle.

Ovšem život duše lidské po smrti podmíněn jest zachováním Božím. Jako bez Boha nemohl by člověk vzniknouti, tak by bez Boha nemohl trvati. Jeho život před smrtí nutně vyžaduje, aby zachováván byl od Boha, poněvadž jaký počátek, takové i další trvání; je-li počátek závislý na Bohu, jest závislým na Bohu také další trvání; toto zachovávání dále trvá i po smrti, poněvadž nechce-li Bůh duši lidskou zničiti, také pečuje o to, aby žila i po smrti. Toto zachovávání řídí se podle stavu, v jakém se nalézá duše lidská. A že Bohu možno duši lidskou zachovati po smrti, zajisté uzná rozum lidský.

Také duše těch lidí, kteří dříve zemřeli, než jejich rozum se vyvinul, zachovává Bůh, jenž jim podle své všemohoucnosti, moudrosti a dobrotivosti vštípiti může přiměřené myšlenky, jako je vštípil prvnímu člověku. A tak i těmto duším přiřknouti můžeme za hrobem nesmrtelný život právě lidský.

Že kromě zdroje přirozeného jest ještě jiný zdroj nadpřirozený, z něhož plyne po smrti život spravedlivého, vykládá víra křesťanská; spravedlivý totiž po smrti z milosti na Boha patří a v něm všecko poznává, kdežto nespravedlivý tohoto patření postrádaje pyká za své nepravosti. O tom mluviti nepřipadá na psychologii, nýbrž na theologii křesťanskou, která o nadpřirozeném zjevení Božím jedná a ukazuje, že ono patření nepříčí se rozumu. Zde o tom nadpřirozeném zdroji života záhrobního se činí toliko zmínka.

Vyvrácení námitek.

1. Kant namítá, že duše lidská není sice veličinou extensivnou (rozsažnou), ale přece intensivnou (obsažnou), poněvadž jest opatřena mohutnostmi rozličnými, jež se vyskytují na rozmanitých stupních a jež mohou znenáhla chabnouti, ba i zaniknouti; z té příčiny jest jí prý upříti jednoduchosti a nesmrtelnosti.

Nechci zde opakovati, že Kant o jsoucnosti duše ve své filosofii nefilosoficky, nepravdivě mluví, jak jsem dokázal; tvrdím toliko, že námitka jeho shora uvedená jest lichou. Neboť duše lidská sama sebou, jako podstata, jest fysicky jednoduchá; není ovšem metafysicky jednoduchá jako Bůh, bytost nejdokonalejší, nekonečná, absolutná. Mohutnosti pak nejsou její podstatou, ale případky její podstaty; proto z nich nevyplývá intensivná složenost duševní podstaty. Konečně činnost některé mohutnosti může chabnouti, ba i přestati; avšak mohutnost sama trvá.

2. Duše lidská ve příčině života vegetativného a sensitivného závisí na těle a obojího života pozbývá smrtí tělesnou. Život však vegetativný a sensitivný náleží k podstatnosti člověka. Proto, jelikož má člověk pouze jednu podstatnost, musí zaniknutím obojího života zaniknouti podstatnost, tedy i duše.

Avšak rozeznávati dlužno původ života vegetativného a sensitivného nejbližší od posledního. Nejbližším jest duše spojená s tělem; proto zanikne-li tělo, musí zaniknouti obojí onen život. Posledním však jest duše sama, která žije kromě obojího života onoho také život nadsmyslný; proto nemusí zaniknutím života vegetativného a sensitivného zaniknouti veškeren život duševní. Dále podstatnost člověka spočívá sice v obou částech, ze kterých se skládá člověk, v těle a duši; avšak duše má daleko větší důležitost než tělo, netoliko proto, že duše lidská jest podstatnou formou těla, nýbrž i proto, že duše sama bez těla prokazuje činnost nadsmyslnou, člověku zvláštní, specificky příslušnou. Život pak není podstatností člověka samou, nýbrž nutně z ní vyplývá, tak že by duše nemohla trvati, kdyby neprokazovala nějaký život; tento život, bez něhož duše býti nemůže, nemusí býti právě vegetativný anebo sensitivný, jelikož život vegetativný a sensitivný slouží za prostředek ku vedení života nadsmyslného, kterýžto přináležeje jako nezbytný a specifický případek k podstatnosti člověka úplně vyvinutého také po smrti jest možný, jak jsme se přesvědčili.

3. Myšlénkám, jež duše tvoří sama svou vlastní mohutností, subjektivně nezávisíc na těle, organismu, předcházejí představy smyslné, jež vznikají duší s tělem spojenou, a myšlénky opět jsou představami smyslnými provázeny; proto se praví, že duše myslíc závisí objektivně na těle. Smrtí však tělesnou zaniká s činností vegetativnou také činnost smyslů. Tedy jest veškeré myšlení po smrti nemožné. Nemůže-li však duše prokazovati ani činnost

smyslnou ani nadsmyslnou, přestává také býti. Není tedy duše lidská nesmrtelná.

Avšak myšlení, představami smyslnými podmíněné a provázené, jest činností duše po tu dobu, kdy spojena jest s tělem. Oddělena však jsouc od těla myslí tak, že nepotřebuje představ smyslných. Neboť činna může býti svou vlastní silou bez orgánů, což vyplývá z její duchovosti; zaniknouti nemůže, což jsme soudili z vlastností Božích; jako jest zachovávána, pokud jest spojena s tělem, od Boha, svého stvořitele, tak jest od téhož Boha všemocného zachovávána i po smrti, jemuž na tom záleží, aby po smrti dále trvala; kteréžto zachování druhé zajisté není Bohu nemožné, jako není nemožné první. Toto zachování druhé jest přiměřeno stavu, v jakém se nalézá duše po smrti, jakož i činnosti nadsmyslné, kterou duše po smrti může a musí prokazovati.

4. Kdo tvrdí, že duše lidská jsouc podstatnou formou těla s ním tvoří jednu podstatu a že jest nesmrtelná, ten si odporuje.

Avšak tu není odporu. Neboť jestliže ve člověku spojena jest duše s tělem, tvoříc jednu podstatu, skládá se tato jedna podstata ze dvou podstatných základů. Také tělo jest částí podstatnou, avšak neúplnou, poněvadž své určitosti, své skutečnosti nabývá duší. Avšak duše lidská konajíc v těle lidském podobnou úlohu, jakou v těle zvířecím duše zvířecí k tělu zvířecímu, nemusí se míti k tělu lidskému právě tak, jako duše zvířecí k tělu zvířecímu. Neboť potřebuje-li tělo zvířecí ku své jsoucnosti duše, jako principu, jenž by je určoval, potřebuje duše zvířecí ku své subsistenci, k svému ostávání těla jako předmětu, který by ona určovala; pročež musí u zvířete tělo a duše, hmota a forma, býti pospolu, tak že není činnosti, kterou by duše zvířecí bez těla prokazovala. Avšak duše lidská potřebuje sice těla k takové jsoucnosti, ve které by mohla všecky činnosti prokazovati, ale nepotřebuje těla ku prokazování činnosti sobě zvláštní, kterou se liší od duše zvířecí; v této příčině jest na těle nezávislá. Ve člověku není sice činnosti, na které by duše jako princip neměla účastenství; ale u člověka se vyskytuje činnost, na které nemá tělo žádného účastenství subjektivného. Duše tedy lidská není s tělem tak spojena, že by bez něho nic nedokázala, že by do něho byla takořka ponořena. Kdo tedy duši lidskou pokládá za podstatnou formu těla a za nesmrtelnou, ten si neodporuje.

5. Cílem duše lidské jest býti podstatnou formou těla. Zanikne-li však tělo, zaniká též cíl, jenž duši lidské jest

vytčen. Proto kdyby po smrti dále trvala, byla by bez cíle a nalézala by se ve stavu násilném, její přirozené náklonnosti odporném.

Avšak hlavním cílem duše lidské jest ne býti podstatnou formou těla, nýbrž poznávati a milovati Boha, jakož i požívati blaženosti odtud vyplývající. Tak učí filosofická ethika. Prostředkem k tomu cíli vedoucím jest spojení duše s tělem. Pročež oddělí-li se duše od těla a trvá dále, není bez cíle aniž nalézá se ve stavu násilném. Neboť stav násilný odporuje přirozené náklonnosti; avšak přirozená náklonnost duše lidské má za hlavní předmět dobro, jehož dokonale dosíci nelze v době, kdy duše spojena jest s tělem; musí tedy býti život po smrti. Ovšem nelze zapříti, že duše lidská po smrti má touhu po těle, s nímž spojena byla; tato však touha, jak bylo vyloženo, nemá nic trapného do sebe a nasvědčuje tomu, že vzkříšení těla rozumu se zamlouvá.

6. Z předmětu poznání nadsmyslného, jenž jest nehynoucí a nutný, jakým jest Bůh, nelze souditi na nesmrtelnost duše lidské. Neboť musila by duše poznávajíc Boha býti Bohem, musila by poznávajíc věci abstraktné býti též abstraktnou.

Tato námitka vychází ze zásady, že stejné stejným se poznává; kterou chceme-li řádně chápati a ceniti, potřebí jest blíže vyložiti a platnost její řádně omeziti. Tato zásada platí v plném znění o bezprostředném poznání, jež v tom záleží, že věc poznává se od poznávajícího ne skrze věc jinou, nýbrž skrze sebe samu, a proto tak, jak jest o sobě. Avšak žádné bytosti stvořené není od přirozenosti dáno, aby poznávala Boha bezprostředně, jakým jest o sobě. Bezprostředním a nazíravým nemusí býti poznání pravé a pravdivé. Dále ona zásada jest nepravdiva, znamená-li, že jest potřebí, aby mezi předmětem poznaným a podmětem poznávajícím byla stejnost co do bytnosti. Jestliže smysl chápe zjevy, nenásleduje z toho, že podmět smyslně poznávající by byl zjevem, ale že v podmětu poznávajícím, jenž jest podstatou, se vyskytuje, co zjevu přináleží, nestálost a případnost; podobně jestliže duše lidská v předmětu smyslném poznává abstraktně věci nadsmyslné, neřekneme o ní, že jest abstraktní, nýbrž že jako věci nadsmyslné abstraktně poznané jsou nehynoucí, tak i duše jest nehynoucí.

7. Duše lidská s tělem se rodí, prospívá, stárne. Proto jest záhodno, aby také zahynula s tělem.

Avšak duše lidská s tělem sice vzniká v téže době, ale jiným způsobem; neboť duše vzniká tvůrčí mocí Boží,

kdežto tělo se rodí plozením. Dále tělo vzrůstá přibíráním nových částek hmotných, kdežto duše prospívá nabýváním myšlének, jež jsou opakováním myšlének Božích, od bytnosti Boží věcně se nelišících. Dále tělo chřadne pokažením látek hmotných a nesouladem částí, z nichž sestává; duše však churaví bludem a nepravostí, nepozbývajíc ničeho ze své podstaty. Kromě toho jako bujností těla často slábne duševní činnost, tak opět neduživost tělesná provázena nebývá neduživostí duševní, ba někdy v těle neduživém jest duše mocnější, než byla v těle zdravém. Podléhá-li tělo nutnosti, nepodléhá vždy duše; co tělu prospívá, někdy duši škodí; co duši prospívá, někdy škodí tělu. Není tedy parallelismus mezi tělem a duší, jaký se předpokládá v námitce. Že někdy změny tělesné provázeny jsou příslušnými změnami duševními, nevyplývá z podobnosti přirozenosti duševní k přirozenosti tělesné, která se předpokládá v námitce, nýbrž z úzkého spojení duše s tělem. Neboť duše, pokud jest spojena s tělem, těla užívá jako nástroje. To však neruší povahu duše lidské.

8. Kdyby duše lidská byla nesmrtelnou, smrt by nás nermoutila, ba i příjemnou by byla. Avšak lidé obyčejně smrti se bojí. Proto není duše lidská nesmrtelnou.

Avšak strach před blízkou smrtí spíše potvrzuje nesmrtelnost. Neboť u těch se vyskytuje, kteří se dopouštějí viny mravní a proto trestu zasluhují, jenž jim hrozí po smrti. Spravedliví smrti se nebojí. A jestliže někdy také spravedliví jsou bázní jati; je to přirozený odpor proti smrti, která odděluje duši a tělo, dvě části jednu bytost podstatnou tvořící; a jsou též v pochybnostech, jaký osud je po smrti očekává, poněvadž nikdo přirozeným způsobem nemůže věděti s úplnou jistotou, je-li hoden odměny. Také vzniká strach před smrtí pečlivostí umírajícího o milé osoby, jež na zemi zůstavuje.

9. Důkaz vedený z vlastností Božích potvrzuje sice, že duše lidská po smrti nezanikne, ale nepotvrzuje, že jest nesmrtelnou, nedokáže-li se, že odměny a tresty po smrti ustavičně trvají; avšak rozum nemůže trvání toto ustavičné dokázati.

Než jakmile jest patrno, co námitka připouští, že duše lidská po smrti nezanikne, musí se také souditi dále, že jest nesmrtelnou. Neboť nezaniká-li duše lidská po smrti, musí žíti, a sice život sobě příslušný, který odpovídá, jak bylo ukázáno, její specifické přirozenosti, jejímu poměru k Bohu a k tělu. A že odměna nebo trest po smrti ustavičně trvá, rozum lidský ochotně uzná, uváží-li,

že Bůh předmětem našeho poznání a snažení býti má, jak dokazuje filosofická ethika, že jest, jak učí zkušenost, že musí býti, chceme-li se státi dokonalými a blaženými, a uváží-li též, že míti nebo nemíti Boha musí pro nás trvati věčně, poněvadž Bůh jest věčný a poněvadž srovnalost musí býti mezi majetkem a předmětem majetku. A také tradice národů dávají svědectví o ustavičném trvání odměny nebo trestu.

10. Ctnost sama člověku poskytuje odměnu v životě vezdejším, nepravost pak trest. Není tedy potřebí života záhrobního; nemusí tedy býti duše lidská nesmrtelnou.

Avšak ctnost sama člověku poskytuje v životě vezdejším odměnu nedostatečnou, jakož i nepravost sama tresce člověka nedostatečně. Dostatečné odměny nebo dostatečného trestu od Boha zákonodárce dostati se může člověku teprve po smrti, kdy ukončena doba života pozemského, doba přípravy. Svědomí, jež odměňuje nebo tresce, poukazuje k soudu Božímu, jenž nastati může teprve tehdy, když ukončen život vezdejší, doba zkoušky a přípravy. Ctnost není pravou ctností, neznamená-li: míti Boha; nepravost není pravou nepravostí, neznamená-li: nemíti Boha; míti však Boha věčného nebo nemíti jest pravou odměnou nebo pravým trestem a musí trvati, jak jsme viděli, věčně.

11. Po mnohých věcech baží člověk rozumně a přirozeně a přece nedocházejí jeho tužby splnění. Tedy tužba člověka po nesmrtelnosti nemusí také býti splněna. Důkaz tedy z tužby této není dostatečným.

Avšak Bůh by Své dobrotivé lásce odporoval, kdyby vytkl člověku poslední cíl nemožný anebo kdyby jemu neposkytl prostředků k dosažení tohoto cíle nevyhnutelně potřebných; což bychom říci musili, kdyby duše lidská nebyla nesmrtelnou. Dobrotivé však Své lásce Bůh neodporuje, vede-li člověka tak, aby nedosáhl prostředků k dosažení posledního cíle ne nevyhnutelně nutných, aby se jich dobrovolně zřekl, aby zastižen byl zdánlivým zlem, jež jej neodvrací od posledního cíle, ano i jemu pomáhá k dosažení tohoto cíle, aby dobrovolně tomu zlu se podrobil a tak zásluh sobě získal.

Z uvedených 6 důvodů a vyvrácení námitek vysvítá s jistotou, že duše lidská vpravdě jest nesmrtelná.

Tolik o bytnosti, činnosti, původu a cíli člověka, pokud připadá na psychologii, vědu filosofickou.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

O ustavičnosti buď odměny anebo trestu.

Jelikož duše lidská jest nesmrtelná, jest nesmrtelný čili ustavičný také život, který po smrti duše lidská vede a vésti musí, poněvadž bez života býti nemůže. Tento život záhrobní jest pokračováním života pozemského, ve kterém si jej člověk připravuje. Záleží však cíl života pozemského v dokonalosti rozumu a svobodné vůle, t. j. v poznání Boha a v lásce k Bohu, ve spojení člověka s Bohem, jež neničí ani osobnosti Boží ani osobnosti lidské. Tato dokonalost jest provázena blažeností, t. j. odpočinkem v dokonalosti. Tato blaženost se zove odměnou, které se člověku po smrti dostává za to, že cíle života pozemského svobodně došel. Jako dosažení cíle jest po smrti ustavičné, tak jest ustavičná také blaženost čili odměna.

Než člověk může v životě pozemském také s cílem se minouti, může od Boha rozumem a svobodnou vůlí se odlučovati. Je-li toto odloučení úplné a děje-li se posléze při smrti, jest ustavičnou po smrti tato nedokonalost a neblaženost, z nedokonalosti nutně vyplývající. Tato neblaženost se zove trestem. Proto jest po smrti trest ustavičný.

Jako po smrti nemůže se spojení s Bohem proměniti v odloučení, čili odměna ve trest, tak opět nemůže se proměniti po smrti odloučení od Boha ve spojení, čili trest v odměnu. Neboť úplné a konečné odloučení od Boha jest smrtelný hřích, mající v sobě zlobu virtuálně nekonečnou, věčnou a nenapravitelnou, jelikož jím jest uražena nekonečná velebnost Boží a blaženost ustavičná zamítnuta a jelikož doba života pozemského minula, ve kterém hřích smrtelný může býti smazán.

Tedy jako ustavičná odměna, tak i ustavičný trest odpovídá spravedlnosti Boží.

Zde jsme mluvili o přirozené blaženosti a neblaženosti, ponechávajíce nadpřirozenost theologii katolické.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

O vzkříšení těla.

Vzkříšení těla vysvítá ze 4 důvodů.

1. Duše lidská nemůže po smrti zapomenouti na své tělo, s kterým tvořila jednu bytost specifickou; ona po něm toužiti musí. Touha tato, kterou duše spravedlivého

baží po opětném spojení s tělem, nemá nic trapného do sebe, poněvadž duše spojení toto očekává s plnou jistotou, důvěrou a odevzdaností do vůle Boží a poněvadž ví, že spojení toto jí sloužiti bude k radosti; avšak u nespravedlivého tato touha spojena jest s bázní velikou a proto duši nespravedlivého působí hrozná muka zasloužená.

2. Jako tělo účastenství má na ethickém životě pozemském, od duše vedeném, tak se sluší, aby účastenství mělo na odměně nebo trestu.

3. Aesthetika žádá, aby byla shoda mezi krásou a ohyzdností duševní a tělesnou; tato však shoda za života pozemského se nevyskytuje. Proto musí nastati po smrti, kdy duše opět s tělem se spojí.

4. Tradice pohanských národů mluví o vzkříšení těla, jak dokazuje Fischer v knize: Heidenthum und Offenbarung, Lüken ve knize: Die Traditionen des Menschengeschlechtes. Mluví též o ustavičnosti záhrobní odměny a záhrobního trestu.

Zde jsme mluvili o přirozeném vzkříšení, ponechávajíce nadpřirozenost theologii katolické.

DODATEK I.

O jsoucnosti a bytnosti pouhých duchů.

Že jsou andělé, nemůže fifosofie, která důkazy jistotné čerpá ze zkušenosti přirozené, s plnou jistotou ze zřejmosti vnitřní dokázati, jako dokazuje, že jest Bůh, poněvadž pouzí duchové nejsou předmětem zkušenosti přirozené. Nicméně poskytuje filosofie křesťanská o jsoucnosti pouhých duchů, dříve již zjevením Božím poznané, důkazy ku pravdě podobné, vykládajíc, že jsoucnost pouhých duchů jest možna, záhodna a tradicemi národů zaručena.

1. Jsoucnost pouhých duchů jest možna. Možnost jest dvojí: logická, která v tom záleží, že výměr věci nechová v sobě odporu, a fysická, která v tom záleží, že jest příčina účinlivá, která věc tu učiniti může.

a) Výměr zní: Pouhý duch jest o sobě ostávající, stvořená, netělesná podstata. Pouhý duch, jsa stvořen, liší se od Boha, o Sobě ostávající podstaty netělesné, nestvořené; jsa o sobě ostávající, liší se od duše lidské, podstaty stvořené, netělesné, povahu duchovou mající, ale podstaty specificky neúplné, která s tělem přirozeně spojena tvoří jednu jednotnou podstatu, specificky úplnou, o sobě ostávající; jsa netělesný, liší se od člověka, zvířete, byliny a

nerostu, kteréžto podstaty o sobě ostávající, stvořené, jsou tělesny. Nechová-li v sobě pojem Boha, duše lidské, člověka, zvířete, byliny a nerostu odporu žádného, nechová ho ani pojem pouhého ducha. Neboť podstata může býti o sobě ostávající, může býti stvořená, může býti netělesná; pojmy pak: „o sobě ostávající, stvořený, netělesný", mezi sebou si neodporují.

b) Účinlivou příčinou pouhého ducha může býti Bůh, poněvadž jest bytost všemocná, která učiniti může všecko, co nechová v sobě odporu, co jest logicky možno. Zda říci lze, že Jeho moc stvořitelská jest vyčerpána podstatami tělesnými tak, že nemůže stvořiti podstatu dokonalejší, netělesnou? Je-li Bůh sám pouhý duch nestvořený, jelikož pouhým duchem býti není výhradním znakem Božím, proč by nemohl stvořiti z ničeho podstaty netělesné o sobě ostávající, když stvořiti mohl podstaty tělesné, o sobě ostávající? Kdo by moci této Bohu odepřel, řekl by, že Bůh není Bohem.

2. Jsoucnost pouhých duchů jest záhodna. Neboť *a*) podstata stvořená jest nejvyšší rod, kterému jest podřaděn nejvyšší druh, podstata tělesná. V logice však jest pravidlem, aby rodu podřaděny byly aspoň dva druhy. Avšak druhým druhem jest v našem případě podstata netělesná. Tedy rozdělení podstat stvořených doplněno jest podle zásady logické, vřadíme-li podstaty netělesné vedle tělesných.

b) Život lidský duchový, který duše lidská vede, myslíc a chtíc kromě života vegetativného a sensitivného, dává na srozumitelnou, že jest tvor, jenž bez života vegetativného a sensitivného, vede život čistě duchový, dokonalejší, než jaký jest lidský život duchový, těla vyžadující. Jako bytnost člověka svým životem vegetativným a sensitivným poukazuje k bytnosti bytostí nižších, tak opět životem duchovým poukazuje k bytnosti bytostí vyšších, pouhých duchů, střední místo zaujímajíc mezi stvořenou podstatou tělesnou a netělesnou.

c) Nelze říci, že by člověk byl tvorem nejdokonalejším, že tvor dokonalejší není možný. Neboť smrt, které člověk podle své stránky tělesné jest podroben, závada, kterou tělo překáží duši, poznání lidské, jež se netěší ze zřejmosti vnitřní a přímé ve všem a bludu jest přístupno, chtění lidské, jež bludným poznáním bývá svedeno a samo rozum lidský zatemňuje, dosvědčují, že člověk není tvorem nejdokonalejším. Proč by tedy nebylo tvora ještě dokonalejšího, vyššího, jakým jest pouhý duch?

d) Proč by nestvořil Bůh pouhého ducha, jenž Jemu jest podobnější než člověk, když jej stvořiti může a tímto stvořením dává Svou dokonalost na jevo u větší míře?

e) Svět je stvořen, aby svědectví dával o Bohu, Jenž jej hlavně a především k vůli Sobě stvořil; než člověk byl od Boha poslední mezi tvory viditelnými stvořen. Tedy dříve, než byl člověk, komu měl svět dávati svědectví o Bohu? Pouhým duchům, kteří slávu Boží ve světě poznávají a na ní zalíbení mají. A tak vracel se svět skrze pouhé duchy k Bohu, od Něhož vyšel. A pak člověk nemůže všecky tvory poznati, na nich zalíbení míti, jich užívati a je k Bohu vésti; jsou také lidé, kteří této povinnosti neplní. Je tedy záhodno, aby byli pouzí duchové, kteří by ji dokonale plnili.

3. Jsoucnost pouhých duchů jest nám zaručena tradicemi národů pohanských, kteří znají pouhé duchy, bytosti mezi božstvím a lidmi jaksi střední. V mythologii indické jsou Aditjové, geniové Boha Varuny. U Peršanů je víra v pouhé duchy zvláště vyvinuta; nalézáme u nich amšaspandy, izedy, fervery. U Babyloňanův a Assyřanů byli pouzí duchové bytosti nebeské, zářící, bohu podrobené. Bohové egyptští byli původně pouzí duchové nebeští, vyšší, osobní bytosti, geniové bytosti nejvyšší. Hesiod pěje o třech myriadách duchů nesmrtelných, kteří Diovi poddáni jsou. Etruskové a Římané znali genie. Podobně věřili Slované na př. ve víly, Germáné v elfy atd.

A kterak dověděli se národové o jsoucnosti pouhých duchův? Bůh zjevil prvním lidem, že jsou pouzí duchové; toto zjevení lidé podrželi, i když se rozešli na národy; národ židovský podržel je neporušeno, kdežto národové pohanští je porušili, činíce namnoze z duchů bohy.

Avšak nadpřirozené zjevení Boží mluví o jsoucnosti duchů dobrých a zlých. Co tomu říká náš rozum?

Není nemožno uznati, že jedni z pouhých duchů, původně vesměs dobrých, zůstali Bohu věrnými a věčné blaženosti si zasloužili, druzí pak že od Boha odpadli a k věčným trestům odsouzeni byli. Neboť právem žádal Bůh, aby pouzí duchové svobodnou vůli projevili při zkoušce, které je podrobil, aby hodnými se prokázali dokonalosti a blaženosti, kterou jim udělil; odměna pak a trest, kterými provázeno bylo jejich svobodné rozhodnutí, nemohly nebýti věčnými, jelikož rozhodnutí jejich bylo zcela svobodné a stalo se bez účinu a pokušení jiných tvorův.

Není tedy s podivením, že u všech národů rozeznávají se duchové dobří a zlí: u Indů jest Veitra vůdcem zlých duchův, u Peršanů Ahriman, u Egypťanů, Feničanů

a Maloasiatů Tyfon, u Číňanů Ci-yu. Zlí duchové vyskytují se vedle dobrých také u Řeků, Římanů, Etrusků, Slovanů (bělobohové—dobří, černobohové—zlí), Germanů (elfové světlí a černí). Zprvu byli duchové všichni dobří; pýchou však mnozí se pohoršili. Tak hlásají tradice Indů, Peršanů, Babyloňanů, Číňanů, Řeků. O pekle, do něhož zlí duchové byli vrženi, vědí Indové, Peršané, Číňané, Řekové, Germáné.

Původ a osud těchto tradic je týž, jaký jsme shledali při tradicích, jež týkají se pouhých duchů vůbec.

Pouzí duchové mohou na lidi působiti, neboť jsou dokonalejší než lidé, a ze zkušenosti víme, že tvorové vyšší působí na nižší. Ovšem díti se může tak jejich silami přirozenými, podle jejich povahy buď dobré nebo zlé a způsobem, který jest od Boha ustanoven anebo připuštěn a který přirozenosti lidské neničí. Užívati jich může také Bůh, když se člověku nadpřirozeně zjevuje, podle jejich povahy buď k dobrému, jež chce působiti, aneb k zlému, jež tak připouští, aby posléze dobrého bylo dosaženo. To vše rozumu se zamlouvá. O tom dává svědectví historické netoliko Písmo svaté, ale také tradice pohanské, jež dotvrzují, že duchové dobří lidem prospívají, zlí však jim škodí. Tak hlavním ochráncem národa Mexického byl Ficlipucli, kdežto Tlakatekolotl jest jméno ducha zlého, který často se zjevoval, aby lidi děsil a jim škodil; Valkyry byly ochranné družky hrdin germánských, zlí elfové pak lidem škodili. Totéž bylo u Peršanův a Slovanův. Černochy pak chrání Fetišové proti zlým duchům.

DODATEK II.

O spiritualismu a spiritismu.

Spiritualismus jest životní názor, jenž kromě hmoty přijímá také ducha a poměr obou stanoví ve člověku a přírodě. Ve filosofii křesťanské vládne spiritualismus, Aristotelem a sv. Tomášem Akvin. vzdělaný, s jakým se setkáváme ve všech disciplinách filosofie křesťanské a jaký jest podkladem nadpřirozeného zjevení Starého a Nového Zákona. Tomuto pravdivému, vědecky zjištěnému spiritualismu odporuje netoliko materialismus, jenž nepravdivě ducha neuznává, nýbrž také přemrštěný, nepravdivý spiritualismus, v buddhismu, platonismu a cartesianismu pěstovaný, pravou cenu hmoty neuznávající, k idealistickému pantheismu a illusionismu vedoucí. Tento nepravý spiritualismus pokládá

tělo za žalář, který duchu překáží, aby do Boha nevešel; proto jest nejvyšším cílem sprostiti se těla; k dosažení tohoto cíle slouží odloučiti se ode všeho pozemského, tělesného, smyslného, ano i zavražditi. K jakým koncům vede nepravdivý spiritualismus, poznáváme na př. z gnosticismu, Manicheismu, Bogomilů, Katharů.

Zvláštním druhem zvrhlého, nepravdivého spiritualismu jest spiritismus, jenž se táhne od staré doby až po naši dobu, podle něhož člověk s duchy zemřelých obcuje skrze zjevy hmotné, zvláště však skrze media, t. j. osoby sprostředkující obcování mezi lidmi a duchy zemřelých, zvláště k medianství uschopněně. Člověk, spiritismu oddaný, odporuje zdravému rozumu, filosofii křesťanskou vládnoucímu, a víře křesťanské, od Církve katolické hlásané, a kloní se k bytostem nadsmyslným pověrou, buď aby poznal, co neví, anebo aby nabyl sil, kterých se mu nedostává; k této pověře druží se úmysly nerozumné a nemravné.

S pověrou spiritistickou setkáváme se v dějinách věku starého, středního a nového, u všech národů, u lidí neprávě vzdělaných a nevzdělaných. Pohané, co z náboženství původního a nepravdivého měrou skrovnou podrželi, smísili s nepravdou a pověrou tak, že ani filosofové pověry ubrániti se nemohli, že i někteří z národu hebrejského, jemuž od Boha pravého zakázáno bylo pověře se oddávati, lid pohanský následovali. Obraťme zření k národům ve starém věku nejvzdělanějším, řeckému a římskému. Náboženství jejich s pověrou strostlo a mnohé soustavy filosofické, na př. pythagorická a novoplatonská k vývoji pověry přispěly. Z nesmírného počtu pověr vizme toliko nekromancii, která byla v Asii a Řecku ode dávna rozšířena, jak dosvědčuje Homerova Odyssea. Řekové měli několik věštíren nekromantickych. V Italii byla taková věštírna u Misenu u jezera Avernského. Bylo též mnoho nekromantů či psychagogů, kteří řemeslně provozovali nekromancii. O věštění stolů se zmiňuje Tertullian.

Křesťanství zničilo pověry, s náboženstvím pohanským úzce spojené a od filosofů buď trpěné anebo i podporované. Přece však i mezi křesťany středního věku povstaly pověry, mezi nimi také nekromancie; čehož příčinou bylo zanedbané vyučování náboženské, porušení náboženského vědomí od kacířů způsobené, upomínky dřívějších časů pohanských a rozněcování náruživostí. V novém věku má zvláště protestantství na sobě největší vinu, že pověry spiritistické se šířily. Se smýšlením katolickým žádná pověra se nesrovnává, ani spiritistická.

Jak se vyvinul a rozšířil spiritismus novověký?

Ač již v předešlých stoletích nového věku materialismus byl pěstován v Anglii a Francii, přece za naší doby mocnějším žezlem vládne. Neboť falešný idealismus a pantheismus svým učením odporným odňal mnohým lidem chuť k hlubšímu badání a vyhledávání příčin vzdálených; skepticismus a nepravý kriticismus nazývá poznání toho, co jest nadsmyslno, pouhým fantomen; zpytování přírody neprávě exaktní opovažuje se zamítati, co není přístupno měřítku prostornému. Svá pak mínění učenci hmotaři podporují důkazy sofistickými, jež z nepravdy usvědčeny jsou. Avšak materialismus, jenž neuznává nic nadsmyslného, nemůže upokojiti ducha lidského, jenž přirozeně se táhne k věcem nadsmyslným, vědecky dokázaným. Jak často nespokojenost tato se vyjadřuje těmito slovy: Jenom skrovná hrstka myslitelů velice vzdělaných může nalézti v neutěšené poušti učení hmotařských upokojení. Avšak ani myslitelé velice vzdělaní nenalézají pokoje. A kde v tomto stavu zoufalém hmotaři hledají útěchy? Pověře se oddávají spiritistické. Kdo nechce slyšeti o filosofii křesťanské a víře katolické, ten pověrou se snaží vyplniti prázdnotu svého nitra.

Z Ameriky, kde r. 1848 začal, a z Anglie rozšířil se spiritismus ve Francii, Italii, Rakousku, Rusku, Hollandsku, Belgii, Španělsku, Malé Asii, Západní Indii, Australii. Mnozí učenci se počítají ku spiritistům a píší vědecky o spiritismu: ruský státní rada Al. Aksakov, Jiří Bancroft, Besser, Braun, Butlerov, Carpenter, Cox, Crookes, Du Potet, Edmonds, Fechner, Friese, Hare, Challis, Allan Kardec, Kasperowicz, Leeser, Mapes, Robert z Mohlu, Morgan, Owen, Pavliček, Pierart, Perty, Rappard a Reimers, Scheibner, Ulrici, Wallace, Warley, Weber, Wegener, Wirth, Wittig, Zöllner. Časopisy spiritistické vycházejí ve všech zemích.

Zjevy spiritistické, jež jsou dílem fysické, dílem intellektuálné, pokládati sluší některé za podvodné, některé za skutečné. Skutečné pak zjevy vznikají dílem neobyčejným, mimopřirozeným (nikoli nadpřirozeným) působením zlých duchů.

Spiritismus škodí vědě, náboženství a mravům; připravuje o zdravý rozum; jest odstražitým příkladem, kam vede odpadnutí od zdravého rozumu, ve filosofii křesťanské pěstovaného, a od víry, v Církvi katolické klásané.

DODATEK III.

O dvojím významu srdce lidského.

V této metafysice o duši lidské čili v této psychologii byla na mnohých místech řeč o srdci lidském. Než poněvadž srdce lidské znáti jest velmi důležito, budiž o něm zvláště pojednáno.

Srdce lidské má dvojí význam: 1. vlastní a 2. přenesený čili tropický a sice metonomický.

Ve smyslu vlastním je srdce lidské tělesné, smyslné, smyslně poznatelné, jest pro fysický život lidský nejdůležitější a nejnutnější, jest ústřední ústroj oběhu krevního. Srdce lidské jest kuželovitá, skoro trérohá nejvíce masitá částka v hrudi člověka (i zvířat krví opatřených), jejíž střídavým stahováním a roztahováním oběh krve působen a teplo živočišné vzbuzováno bývá. Skládá se ze dvou polovíček, levé a pravé; každá má dvě dutiny, prostrannější sluje komora, menší předsíň. Leží v dutině hrudní mezi plicemi v hladounké, mokré bláně (osrdce, pelešek, osrdečník); má čtyři dutiny, dvě hoření, síně, dvě dolení, komory; v levé komoře vzniká srdečnice, v pravé tepna plicní. Krev pohybuje se stahováním a roztahováním se srdce, což tepot, tlukot srdce se zove. Srdce se svírá a rozvírá. Srdce tluče, jelikož když se srdce svírá a rozevírá, naráží dolení část srdce na levé křídlo plic. Srdečnice, arterie rozesílají krev od srdce do všech částek těla, krevnice ji opět k srdci vedou.

Ve smyslu přeneseném, nadsmyslném znamená srdce ve všech řečích, u všech národů nadsmyslnou, duchovou mohutnost snaživou (duchovou snaživost), vůli čili, mluvíme-li určitěji, celou smyslně duchovou snaživost lidskou, m y s l, pak úkon mysli, celý vniterný život myslný, zvláště však lásku, ve které život myslný jest založen. Proto jednou z vlastností lásky jest srdečnost, vroucnost. Tak říkáme: Mé srdce tebe miluje, po tobě touží; dej mi své srdce, toužím toliko po tvém srdci; hanbíš se v srdci; hudba srdce jímá; kámen mi od srdce spadl; srdce mi krvácí; srdce dobré, zlé; hřích má hnízdo v srdci.

Co jest důvodem smyslu přeneseného, z něhož se těší srdce lidské vedle smyslu vlastního? Úzký jest svazek mezi srdcem a dojmy netoliko smyslnými, ale i nadsmyslnými; rozličným dojmům odpovídají rozličné stavy srdce. Přece však není srdce ústrojem ani smyslných ani nadsmyslných dojmů, jsouc ústrojem, orgánem života vegetativného, tak že přímo nic nemá společného se životem sen-

sitivným, jehož ústrojem jest nervstvo sensitivné, nervové středy mozkové kory. Ale nepřímo souvisejí smyslné dojmy se srdcem; neboť tyto nervové středy působí podle různých svých činností a stavů různě na srdce po prvé skrze nerv pneumogastrický (n. vagus), jenž pohyby srdce mírní, a skrze velký nerv sympathický, který pohyby srdce urychluje, po druhé skrze nervy vasomotorické, které průměr cev krevních a množství krve probíhající určují, a po třetí skrze nervy, jež řídí dýchání. Různost pohybů srdce, tímto trojím prostředím podmíněná, se ozývá v mozku a proto i ve psychickém životě smyslném. Proto se může pokládati srdce za sídlo dojmů smyslných, a jelikož dojmy smyslné souvisejí s nadsmyslnými, také za sídlo nadsmyslných a sice metonymicky, jelikož dojmy nadsmyslné nemají ústroje, orgánu.

Srdce jest v mnohé příčině nejvzácnější částí těla lidského. Zemře-li znamenitý muž, mrtvola jeho se položí do rakve, ale srdce se vyjme z prsou a uschová se v nádobě zlaté nebo stříbrné. Srdce působí, že krev se proudí v celém těle, čímž se zachovává život; jakmile srdce přestane pracovati, zanikne život. Srdce má vniterné účastenství na celém vniterném životě duševním. Bázeň a hrůza, úzkost a zármutek svírá srdce, zastavuje jeho tepot; naděje a radost rozvírá srdce a urychluje jeho tepot; láska srdce rozehřívá. Srdce jest přirozeným symbolem a pamětníkem lásky; srdce dává svědectví o svatosti osoby lidské tím, že jest čisté, hříchu prosté, ctnostmi ozdobené, s Bohem spojené, Boha nade všecko milující.

Jaké srdce, takový člověk.

VIII.

METAFYSIKA O BOHU
ČILI
THEOLOGIE PŘIROZENÁ.

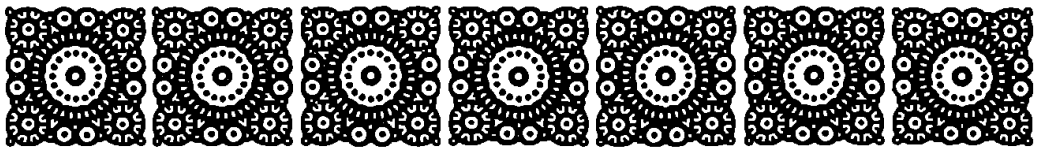
sitivným, jehož ústrojem jest nervstvo sensitivné, nervové středy mozkové kory. Ale nepřímo souvisejí smyslné dojmy se srdcem; neboť tyto nervové středy působí podle různých svých činností a stavů různě na srdce po prvé skrze nerv pneumogastrický (n. vagus), jenž pohyby srdce mírní, a skrze velký nerv sympathický, který pohyby srdce urychluje, po druhé skrze nervy vasomotorické, které průměr cev krevních a množství krve probíhající určují, a po třetí skrze nervy, jež řídí dýchání. Různost pohybů srdce, tímto trojím prostředím podmíněná, se ozývá v mozku a proto i ve psychickém životě smyslném. Proto se může pokládati srdce za sídlo dojmů smyslných, a jelikož dojmy smyslné souvisejí s nadsmyslnými, také za sídlo nadsmyslných a sice metonymicky, jelikož dojmy nadsmyslné nemají ústroje, orgánu.

Srdce jest v mnohé příčině nejvzácnější částí těla lidského. Zemře-li znamenitý muž, mrtvola jeho se položí do rakve, ale srdce se vyjme z prsou a uschová se v nádobě zlaté nebo stříbrné. Srdce působí, že krev se proudí v celém těle, čímž se zachovává život; jakmile srdce přestane pracovati, zanikne život. Srdce má vniterné účastenství na celém vniterném životě duševním. Bázeň a hrůza, úzkost a zármutek svírá srdce, zastavuje jeho tepot; naděje a radost rozvírá srdce a urychluje jeho tepot; láska srdce rozehřívá. Srdce jest přirozeným symbolem a pamětníkem lásky; srdce dává svědectví o svatosti osoby lidské tím, že jest čisté, hříchu prosté, ctnostmi ozdobené, s Bohem spojené, Boha nade všecko milující.

Jaké srdce, takový člověk.

VIII.

METAFYSIKA O BOHU
ČILI
THEOLOGIE PŘIROZENÁ.



ÚVOD.

Předmětem metafysiky o Bohu čili theologie přirozené jest Bůh, Jenž na počátku vědy může býti toliko slovně vyměřen. Přihlížíme-li k významu slov, jimiž Bůh jest v různých řečích vyjádřován, a k názoru všech lidí o Bohu, i těch, kteří Boha zamítají, jest Bůh nejvyšší, nejdokonalejší bytost, původce tvorstva. Slovanské slovo bog, české bůh, sanskr. bhaga znamená ctihodného, velebného. Lat. deus, sanskr. deva, řecké theos, zeus, germ. gott, god znamená bytost nejvyšší jako jasnou, dokonalou, svatou; semitské Ilah znamená bytost mocnou, vznešenou; hebr. Jahve bytost, která nemůže nebýti, bytost nutnou, neměnlivou, El nejmocnější, Elohim nejvyšší úcty hodnou, Adonai pána.

Theologie, v metafysice pojednaná, zove se přirozená, jelikož v ní nabýváme vědomosti o Bohu přirozeným světlem rozumu lidského z přirozeného zjevení, ve kterém se Bůh člověku projevuje přirozeně ve přirozenosti tvorů: nerostu, rostliny, zvířete, člověka. Theologie nadpřirozená a její poměr ku theologii přirozené se vyšetřují v úvodu do filosofie.

Jelikož o přirozenosti tvorů jednají ostatní nauky filosofické a sice metafysika přírodní o tvorech neosobních, logika formálná a kritická, metafysika anthropologická a morálka filosofická o člověku, a jelikož všecky vedou k Bohu, principu tvorstva: souvisí s nimi úzce metafysika o Bohu. Než není metafysika o Bohu toliko snůškou toho, co v nich o Něm poznáváme. Látka, z nich sebraná, musí býti podle zákonů logických spracována, doplněna, sestavena, tak že vzniká nauka nová, metafysika o Bohu, jejíž obsahem jsou také důsledky, z oněch nauk vedené, a jež ony objasňuje.

Je tedy metafysika o Bohu středem, k němuž směřují všecky nauky filosofické a z něhož jim se dostává světla jasnějšího.

Metafysika o Bohu dělí se na dvě části. Prvá část vyšetřuje jsoucnost Boží, druhá bytnost. Úzce sice jsoucnost Boží souvisí s Jeho bytností, tak že poznávajíce onu, poznáváme také tuto. Avšak jednajíce o Bohu vědecky, dělíme onu od této, abychom je dokonale poznali, a sice takto: Znajíce o Bohu výměr slovný, začínáme jsoucností; než poznávajíce ji nemůžeme neznamenati Jeho bytnosti, která se nám nezbytně naskytuje. Proto až vnikneme do jsoucnosti Boží vědecky, shrneme vše, co se nám při jsoucnosti o bytnosti naskytlo, sestavíme vědecky, vyvedeme důsledky a doplníme, co k bytnosti náleží, všude a vždycky soudíce přirozeným světlem rozumu podle zákonů logických.

ČÁST PRVÁ.

O jsoucnosti Boží.

Dokazovati budeme jsoucnost Boží skutečnou, ne toliko ideálně možnou. Není věru pochybnosti, že Bohu náleží jsoucnost ideálně možná, jelikož všichni lidé rozumu řádně vyvinutého, také neznabohové, Bohu jsoucnost skutečnou upírající, mají o Bohu myšlenku. Avšak jsoucnost fysicky možnou nelze Bohu připisovati, poněvadž pojem Boha je takový, že Bůh nemá příčiny Sebe samého, není účinkem.

Nutnost, jakost a počet důkazů.

Že Bůh jest, není nám, pokud na zemi putujeme, samozřejmo, jako jest mi samozřejmo, že já jsem. Proto nepokládá se, kdo praví, že není Bůh, ač jest pošetilcem největším, za blázna, jako se pokládá, kdo praví o sobě: Já nejsem. Avšak soud nesamozřejmý jest závěr úsudku. Proto se poznává jsoucnost Boží úsudkem.

Má-li však býti důkaz o jsoucnosti Boží přesvědčivý, musí býti úsudek jistotný, tak aby závěr s nutnou důsledností logickou vyplýval z návěstí, jako dovozené z důvodů. Na př. vše, co jest uspořádáno, pochází od původce rozumného; avšak svět jest uspořádán. Tedy svět pochází od původce rozumného. Je-li svět účinkem, musí míti pří-

činu; avšak svět jest zajisté ve skutečnosti účinkem. Tedy svět má zajisté ve skutečnosti příčinu. Svět má původ buď od sebe aneb od jiné bytosti; avšak svět nemá původu od sebe. Tedy svět má původ od jiné bytosti.

Takové důkazy, látkou a formou pravdivé, pevné přisvědčení vymáhající, na jevo vyneseme, aby z nich vyplývala s plnou jistotou skutečná jsoucnost Boží. Načež vyvrátíme námitky, které se proti pravdivým důkazům činí. Potom vyšetříme důkazy nepravdivé o jsoucnosti Boží, abychom dokázali jejich nepravdu. Posléze vylíčíme atheismus.

Důkazy pravdivé čerpáme ze zkušenosti, jež má svým předmětem účinky. Z účinku soudíme, postupujíce přirozeným během a podle zásady příčinnosti samozřejmé, nezvratné, subjektivně a objektivně platné, na příčiny a sice na nejbližší, pak vzdálenější, posléze na poslední čili nejvyšší. Naše poznání vychází od zkušenosti, kterou zevrubně a neklamně vyšetřenou máme podkladem, na kterém podle logických zásad o totožnosti, protikladu, vyloučeném třetím a dostatečném důvodu správných forem logických užívajíce stavíme, abychom se dopátrali poznatků o základech zkušenosti. Zkušenost jest ve skutečnosti pozdější, posterior či spíše effectus, účinek, avšak pro naše poznání jest dřívější, poněvadž ji dříve znáti musíme, než její základů se dopátráme; základy její jsou ve skutečnosti dřívější, priores či spíše jsou příčinou, causa, ale pro naše poznání jsou pozdější, poněvadž je poznáváme, když jsme zkušenosti nabyli. Tento způsob důkazu a posteriori ad prius, ab effectu ad causam nás přivede k pravdivému a a jistotnému poznání jsoucnosti Boží; neboť zásada příčinnosti, platnost mající jak v oboru našich myšlenek, tak v oboru skutečnosti, onomu odpovídajícím, jest samozřejmá, nezvratná. Avšak příčiny jsou účinkům více nebo méně blízké, ano v řadě příčin musí býti jedna poslední, nejvyšší; tato poslední nejvyšší jest cílem, ke kterému směřujeme zkoumajíce jsoucnost Boží. Tedy z účinků, t. j. ze světa, předmětu zkušenosti, a sice z bytostí, k světu přirozeně náležejících, a z dějů přirozených, jež ve světě pozorujeme, souditi budeme na Boha, poslední, nejvyšší příčinu světa.*)

*) S. Thomas Aqui. S. c. Gent. l. 3. c. 25. arg. 8.: Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum, quae videntur; unde propter admirationem eorum, quae videbantur, quorum causae latebant, homines prime philosophari coeperunt; invenientes autem causam, quiescebant. Nec sistit inquisitio, quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Důkazy dělíme na jeden zevně zřejmý čili hystorický a devět vniterně zřejmých. Osm vniterně zřejmých jest čerpáno z věcí přirozených, jeden z věcí nadpřirozených, jenž se zove zázrakoslovný. Z oněch osmi mají svým pramenem tři zkušenost vniternou, pět zkušenost zevnější. Ony tři, psychologické, vyplývají z lidského myšlení, chtění, požívání. Z těchto pěti jsou čtyry kosmologické, pátý teleologický, který vyplývá z konečné bytnosti věcí stvořených. Z kosmologických přihlížejí první dva ke zjevům věcí, a sice jeden k trpné stránce zjevů, druhý k činné stránce. Druhé dva kosmologické přihlížejí k věcem samým, a sice jeden k jejich jsoucnosti, druhý k počátečné bytnosti.

Jsou tedy důkazy tyto: 1.—4. kosmologické, 5. teleologický, 6.—8. psychologické, 9. zázrakoslovný, 10. historický.

První důkaz kosmologický z trpné stránky zjevů vedený.*)

Zjev záleží ve změně, která má dvojí stránku: trpnou a činnou; tělesa jsou změnám netoliko podrobena, nýbrž jsou také jejich příčinami. Jelikož trpná stránka změny dříve padá do smyslu, jí jest nám počíti.

Změny jsou dvojího druhu: tělesa všecka jsou měněna, tělesa živá sebe sama mění. Uvažme nejprve tělesa měněná, pak sebe měnící.

A. Těleso *a*, jež jest měněno, není měněno od sebe samého, ale od jiného tělesa *b*. Neboť nic není měněno, leč pokud jest schopno čili mohoucno toho, več jest měněno, čili pokud jest v mohoucnosti. A nic není měnícím, leč pokud jest v konu, ve skutečnosti, poněvadž měniti

*) S. Th. Aqu. S. Th. p. 1. qu. 2. art. 3. Certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est in actu; movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu . . . Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa . . . Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota primo movente . . . Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

znamená převésti něco z mohoucnosti ve skutečnost a poněvadž převedeno býti může něco z mohoucnosti ve skutečnost jenom tím, co jest v konu. Avšak není možno, aby totéž zároveň bylo v konu a mohoucnosti v téže příčině. Nemůže tedy totéž těleso býti v téže příčině zároveň měněným a měnícím. Musí tedy těleso *a* býti měněno od jiného tělesa *b*.

Avšak těleso *b* opět jest měněno a sice od *c*, *c* od *d* atd. Tato tělesa *a*, *b*, *c*, *d*, atd. tvoří řadu. Takových řad jest velké množství, vespolek spojených a jakousi tkaninu do šířky, délky a hloubky tvořících. V řadách těles, jež jsou měněna, nemůžeme pokračovati bez konce. Neboť 1. řada skutečná — a ve světě skutečném mohou býti jenom řady skutečné — jsouc na jednom konci ukončena, musí také na druhém konci býti ukončena. Jsou-li však jednotlivé řady konečny, je také seřadění těchto řad konečno; tkanina řad jest konečna. 2. Řada jest množství, množství však jest ve světě skutečném skutečné, množství skutečné jeví se určitým číslem, určité číslo není nikdy skutečně nekonečno. Totéž říci sluší o tkanině řad. 3. Kdyby řada byla skutečně nekonečna, čekalo by poslední těleso *a*, jež má býti změněno, až by předposlední *b*, od kterého má býti změněno, změněno bylo od *c*, *c* by čekalo, až by změněno bylo od *d* atd., tak že pro nekonečnost řady žádné těleso, ani *a*, nemohlo by se dočkati změny, tak že by vůbec změny nebylo, kdežto přece, jak zkušenost učí, skutečny jsou změny, kterými tělesa jsou měněna.

Proto musíme klásti bytost, od které tělesa jsou měněna buď přímo anebo nepřímo, která však sama není měněna. Tato bytost není tělesem, poněvadž všecka tělesa, jak zkušenost učí, jsou měněna.

Namítá se: Není potřebí takovou bytost klásti, tvoří-li řada těles měněných kruh.

Tato námitka jest nepravdiva. Neboť 1. tvoří-li tato řada kruh, jest každé těleso zároveň v téže příčině měněným a měnícím. Což jest proti mysli. 2. Potřebuje-li jedno každé těleso měněné, aby od jiného bylo měněno, nemůže této potřebě býti vyhověno, jsou-li všecka tělesa stejně potřebná v jednom kruhu spojena. 3. Mají-li všecka tělesa býti spojena v jednom kruhu, musí býti bytost, která by je spojila, která není měněna, která není tělesem, která jest mimo kruh.

B. Bytost, změnám nepodrobená, jest nevyhnutelná pro všecka tělesa, jak neživá, jež jsou toliko měněna, tak i pro živá, jež jsou měněna a sebe sama mění.

Neboť 1. tělesa, která sebe sama mění, mají s tělesy neživými společno, že jsou měněna. 2. Pokud sebe sama mění, rozeznávati v nich musíme dvě prvotě, věcně od sebe různé, měnící a měněnou. Posledním důvodem spojení obou těchto prvotí v jednom tělese nemůže býti těleso samo, poněvadž oním spojením teprve vzniká, ale musí jím býti bytost, změně nepodrobená. 3. Změny trpné, jimiž tělesa jsou měněna, a zvratné, jimiž tělesa sama sebe mění, v tělese živém se provázejí vespolek. Nejbližším důvodem mají obojí tyto změny pro své vzájemné provázení jednu přirozenost tělesa živého. Avšak posledním důvodem jest bytost, změně nepodrobená. 4. Posléze provázení a spojení různých životních změn vyžaduje za poslední důvod bytost, změně nepodrobenou.

Avšak bytost, změně nepodrobená, se zove Bůh.

Tedy Bůh jest.

Bytnost Boží usouditi můžeme z pojmu bytosti měnitelné.

Poněvadž bytost měnitelná jako měnitelná jest nedokonalá, složená, jest kon smíšený; jest Bůh, jako bytost neměnitelná, dokonalý, jednoduchý, čirý kon.

Poněvadž každé těleso jako těleso jest měnitelné, není Bůh těleso, ale pouhý duch.

Poněvadž duše lidská, jako bytost ve svých případcích měnitelná, s jednoduchostí fysickou spojuje složenost metafysickou, jest Bůh metafysicky čili naprosto jednoduchý.

Poněvadž bytost měnitelná závisí na důvodu svých změn, nezávisí Bůh na ničem a sám sobě dostačuje. Trvání oné jest vztažné, trvání této naprosté.

Důsledky.

Se změnou souvisí pohyb a klid; kde změna, tam pohyb, klidem provázený. Poněvadž bytost měnitelná, pokud trvá, stálým jest podrobena změnám, je stále provázen pohyb a klid pohybem a klidem. Podle změny rozeznáváme pohyb: fysický, vegetativný, sensitivný, nadsmyslný. Z těchto čtyř pohybů předpokládá následující předcházející; než jsa jiného druhu nevyvinuje se následující z předchozího.

Poněvadž změna se jeví v pohybu: jest sice nejbližší důvod jak změny, tak i pohybu v tělese, ale poslední v Bohu. První pohyb i fysický i vegetativný i sensitivný i nadsmyslný pochází od Boha, prvního hybatele, jenž sám není pohybován.

Určitost pohybu nemají tělesa sama od sebe, nýbrž od Boha, Jenž ji ustanovil a způsobil rozumně a svobodně.

Pochází-li však pohyb všeliký, klidem provázený, od Boha, posledního důvodu, a je-li Bůh prost změny, musí býti také prost pohybu klidem provázeného, ve kterém změna záleží.

Posléze je-li vztažné trvání bytosti měnitelné opakováním pohybu a následujícího klidu, nemůže v něm záležeti naprosté trvání bytosti neměnitelné. Avšak trvání bytosti měnitelné, pocházejíc od Boha, jest nedokonalým obrazem trvání Božího. Pročež chceme-li si představiti trvání bytosti neměnitelné, musíme vzdáliti od trvání bytosti měnitelné nedokonalost, jakou jest ustavičné opakování a střídání pohybu a následujícího klidu. Tedy jest v trvání bytosti neměnitelné zároveň, jednotně a nerozlučně sloučen pohyb s klidem, a sice jeden životní pohyb nejmocnější, pouhému duchu naprosto dokonalému a naprosto jednoduchému příslušný, spojený s klidem nejhlubším, blažeností naprostou.

S pohybem bytostí měnitelných souvisí 1. čas a věk, 2. prostor.

1. Poněvadž pohyby bytostí měnitelných nemají důvod poslední v těchto bytostech, nýbrž v Bohu: nemá ho ani čas ani věk v nich, ale v Bohu, Jenž jsa naprosto neměnitelný nemůže podléhati ani času ani věku. Je tedy posledním důvodem času a věku Bůh skrze Svou věčnost, t. j. neomezeného života majetek pojednou celý a naprosto dokonalý.

2. Poněvadž prostor souvisí s pohybem, jehož posledním důvodem jest Bůh: jest Bůh posledním důvodem také prostoru skrze Svou nesmírnost, skrze kterou přesahuje všeliký prostor a všem tělesům skutečně jest přítomen, touto přítomností udíleje jim prostornost. (O čase, věku a prostoru viz Metafysiku obecnou.)

Určitost času a prostoru pochází od Boha rozumného a svobodného, jako důvodu posledního.

Tedy z trpné stránky zjevů těles vyplývá jsoucnost Boha s příslušnou bytností absolutní.

Bůh tedy bytuje a jest posledním důvodem změny, pohybu, času a věku, prostoru, nepodléhaje jim; jest čirý kon, naprosto dokonalý, úplně nezávislý, Sobě dostačující, trvání naprostého, pouhý duch naprosto jednoduchý, rozumný, svobodný, v němž dokonale sloučen jest nejdokonalejší pohyb s nejdokonalejším klidem; jest věčný, nesmírný.

Druhý důkaz kosmologický z činné stránky zjevů vedený.*)

Při změně, ve které záleží zjev, nelze děliti činnost od trpnosti, jelikož každá změna děje se činností a trpností. Každý tvor tělesný sestává ze hmoty, prvotě trpnosti, a z formy podstatné, prvotě činnosti. Pokud sestává těleso z formy podstatné, jest příčinou. Tedy z příčin a sice účinlivých se vede důkaz druhý.

Účinlivou jest příčina, která svou činností fysickou, z přirozenosti vycházející, věc tvoří. Účin čili vliv od příčiny vycházející směřuje mimo ni k něčemu, co jej přijímá a co jej přijavši a změny doznavši stává se účinkem ve smysle užším. Účinek v tomto smysle je to, co jest od příčiny účinlivé učiněno; jest něco nového a věcného. Tu platnost mají tyto pravdy samozřejmé: Není účinku bez přiměřené příčiny; nemůže býti příčiny, jež by sebe samu jako účinek udělala; nemohou dvě bytosti sobě býti vzájemně příčinou; účinek věcně se liší od své příčiny, ale mohoucně jest obsažen ve své příčině, dříve než se stane skutečným; příčina jest dříve než účinek.

Že jsou ve tvorstvu příčiny a účinky, jež se naskytují ve všech oborech tvorstva patrně a samozřejmě, víme ze zkušenosti a jsme o tom tak přesvědčeni, že vědeckými a pravdivými považujeme ony důkazy, jimiž dle forem logických soudíme z účinků na příčiny účinlivé. Tyto příčiny a účinky tak jsou uspořádány, že jedna věc jest příčinou druhé, druhá příčinou třetí, třetí příčinou čtvrté atd. Řada těchto příčin účinlivých záleží buď v bytostech jednorodých anebo nestejnorodých. Tyto řady shledáváme v říši nerostů, bylin a zvířat a v pokolení lidském; tyto jednotlivé řady opět spojeny jsou v jeden celek rozmanitě složený, kterým vládne poměr příčiny účinlivé k účinku.

V řadách příčin nelze pokračovati bez konce, poněvadž jsou-li příčiny uspořádány, první člen jest příčinou

*) S. Th. Aqu.: S. Th. p. 1. qu. 2. art. 3. Invenitur in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

členu středního a střední příčinou posledního, buď že jest střední jeden anebo více. Avšak není-li příčiny, není účinek. Proto není-li v řadě příčin člen první, není poslední ani střední. Kdyby však byla řada nekonečná, nebylo by příčiny první a proto by nebyl účinek poslední ani příčiny střední. Avšak ze zkušenosti víme jistotně, že jest účinek poslední, proto jsou také příčiny střední a příčina první.

Pročež řady příčin, spojené v jeden celek rozmanitě složený, končiti musí v bytosti, která jest účinlivou příčinou všech příčin středních buď přímo nebo nepřímo, která není účinkem žádné příčiny, která se nazývá příčina první, kdežto všecky příčiny střední se zovou druhými. Tato příčina se nazývá Bůh.

Tedy Bůh jest.

Z tohoto důkazu vychází také bytnost Boží na jevo.

1. Bůh, první příčina, nemá příčiny Sebe, ale má Svůj důvod sám v Sobě, jsa bytost seboucí, ens a se.

2. V Bohu jest důvod a dovozené naprosto totéž.

3. Bůh, první příčina všeho skutečného, jest skutečný.

4. Bůh, první příčina všech podstat, jest podstata.

5. Bůh může býti bez tvorstva, ale tvorstvo nemůže býti bez Boha.

6. Bůh se liší věcně od tvorstva a jest svrchovaně mocen.

7. Bůh jest dříve, než tvorstvo, jest od věčnosti.

8. Bůh jest nad tvorstvem, ale také světu vtomným, immanens, jsa první jeho příčinou.

9. Bůh, první příčina, neruší činnosti, která přísluší příčinám druhým, jsa velemoudrým.

10. Bůh, bytost seboucí, jest proti druhým příčinám naprosto svobodný.

Tato bytnost jest právě božská, absolutná.

Týž Bůh vychází na jevo důkazem prvým a druhým, poněvadž trpnost a činnost zjevů jsou spojeny.

Třetí důkaz kosmologický ze jsoucnosti tvorstva vedený*).

Od zjevů přechází rozum k jejich podmětům, věcem samým, jimž přísluší jsoucnost a bytnost. Nejprve pozorujme jsoucnost.

*) S. Th. Aqu. S. Th. pars 1. qu. 2. art. 3. Invenimus in rebus uqaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, quum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quae sunt talia, semper esse, quia

Zkušenost nás učí o tvorstvu viditelném, že tělesa podstatně vznikají a zanikají. Dříve než vznikla, byla možná; pokud trvají skutečně, v tom okamžiku, ve kterém jsou, nemohou nebýti, jsou nutna, ale v následujícím okamžiku nemusí býti, mohou nebýti; když zanikla, pozbyla skutečnosti, jsoucnosti věcné. Jsou tedy tato tělesa pomíjitelná majíce jsoucnost podmíněnou; nejsou sama od sebe, nejsou seboucími. Jsoucnosti jejich skutečné předchází možnost logická a možnost fysická, jsoucnost ještě ne skutečná. Avšak není možnost dostatečným důvodem skutečnosti, ze které se těší tento svět; skutečnost tohoto světa jest podmíněna skutečností světa nejblíže minulou, která jest pro ni nutnou. Avšak skutečnost světa právě minulá jest pouze vztažně nutná, tedy také podmíněna. Neboť co platí o tvorech tohoto světa nynějších, platí též o minulých, jak dokazuje nejen zkušenost, ale i rozumová úvaha; není zajisté možno, aby tvorstvo bylo dříve seboucím a pak se proměnilo pravým opakem v nesebouci. Avšak podmíněnost jsoucnosti světa nejblíže minulé předpokládá nutnost jsoucnosti světa vzdáleněji minulé, kterážto nutnost jest opět vztažná a jest spojena s podmíněností. Tak můžeme pokračovati řadou do minulosti dále a dále. Řada minulých dob, ve kterých světu přísluší nutnost vztažná a podmíněnost, nemůže býti skutečně nekonečna; neboť čas, ve kterém a s kterým svět trvá, jsa na jednom konci, t. j. v nynějšku ukončený, musí býti také na druhém konci, t. j. v minulosti ukončen, a vše, co vztažno, musí míti svůj poslední důvod v naprostém. Tímto posledním důvodem jest pro jsoucnost celého světa bytost ve smyslu vlastním a užším naprosto nutná.

Avšak bytost v tomto smyslu naprosto nutná nazývá se Bůh.

Tedy Bůh jest.

Z podmíněnosti tvorů vyplývá tato bytnost Boží:

1. Bůh jest naprosto nutný, t. j. nemůže nikterak nebýti.

---

quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia possibilia sunt non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquod esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto artic.). Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam suae necessitatis aliunde, - sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

2. Bůh má Svou jsoucnost sám od Sebe, jest Svá vlastní jsoucnost.

3. Bůh jest netoliko původcem jsoucnosti tvorů, ale také zachovatelem. Neboť jaký počátek, takové i další trvání.

4. Skutečnosti tvorů předchází jejich možnost logická a fysická. Tedy původce jejich jsoucnosti musil je mysliti, a sice tak, aby jejich znaky mezi sebou si neodporovaly; také dále je mysliti musí, zachovávaje jejich jsoucnost; je tedy rozumný. Jsa posledním důvodem možnosti fysické, tvorům také jsoucnost udělil; spojuje tedy s rozumností mocnost. Tuto mocnost také prokazuje, jsoucnost tvorů zachovávaje. Tu však šetří působnosti tvorů, pravých příčin, jsa moudrý.

5. Bůh nejsa nikterak podmíněn nezávisí na ničem. Proto udělil tvorům jsoucnost svobodně a svobodně ji také zachovává. Ano, jelikož Jeho nezávislost jest naprostá, svoboda a mocnost Jeho tak daleko sahají, že jsoucnost tvorům může také odníti; tato však svoboda a mocnost musí se srovnávati s moudrostí Boží.

Tato bytnost jest právě božská, absolutní.

Bůh třetího důkazu je také Bůh důkazu prvního a druhého, poněvadž zjevy a věc jsou spojeny.

Čtvrtý důkaz kosmologický z počáteční bytnosti tvorstva vedený.*)

Bytnost čili dokonalost jest počáteční, kterou tvor má, když vznikl; než cíl jest mu vytčen, kterého má dosíci; dokonalost, skrze kterou tvor k cíli spěje, zove se druhá čili prostřední; dokonalost, která záleží v dosažení cíle, zove se třetí čili konečná. V důkaze čtvrtém jednáme o počáteční.

Dvojí jsoucnosti tvorů: ideální a fysické odpovídá dvojí bytnost. Skrze bytnost ideální bytují tvorové v myslícím, skrze fysickou mimo něj. Nejprve uvažme bytnost ideální.

*) S. Th. Aqu. S. Th. pars 1. qu. 2. 3. Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis hujus modi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est . . . Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia . . . Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis . . . Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum.

A. Počátečná bytnost ideální jeví se v pravdě, dobru a kráse. Jakkoli jsou tvorové sami o sobě dokonalými, jak vyžaduje jejich přirozenost druhová, přece porovnáme-li jednotlivé druhy jejich, jedni jsou méně, druzí více dokonalí. Na nejnižším stupni jest nerost, na vyšším rostlina, na ještě vyšším zvíře, na nejvyšším člověk. Ačkoli člověk mezi tvory viditelnými jest na nejvyšším stupni, přece je tento stupeň toliko vztažně nejvyšší, ne naprosto, jelikož poznáváme, že na něm bytost nedosáhla vrchole dokonalosti naprosto nejvyššího, že si můžeme mysliti bytost dokonalejší. Mysl tedy naše pokračuje v řadě rozličných stupňů dokonalosti a neustává dokud nepřijde k bytosti naprosto nejdokonalejší, naprosto pravdivé, naprosto dobré, naprosto krásné, jelikož vztažné, nemohouc tvořiti řadu skutečně nekonečnou, má svůj konec v naprostém, svém posledním důvodu, dokud nepřijde k Bohu. A že tato bytost skutečně bytuje, ne toliko v mysli, která k ní dospěla v oné řadě pokračujíc, dovíme se, odpovíme-li, odkud mají tvorové viditelní svou počátečnou bytnost ideální.

Pravda, dobro a krása tvorů jsou sice formálně v rozumu a vůli, ale základně ve tvorech. Tohoto základu nedostalo se tvorům od rozumu a vůle, jelikož jej rozum a vůle ve tvorech předpokládají. Aniž tohoto základu tvorové sami sobě dali, poněvadž tento základ jest počátečná bytnost jejich, která jest nerozlučitelně spojena se jsoucností a spolu se jsoucností vzniká, a poněvadž tvorové sami sobě jsoucnosti nedali. Tedy od koho jsoucnost tvorů, od toho i jejich základ pravdy, dobra a krásy. Avšak od Boha jest jsoucnost, tedy od Boha také tento základ. Také metafysika obecná dokazuje Božský původ pravdy, dobra a krásy tvorů.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývá tato bytnost Boží:

Bůh, jsa původcem pravdy, dobra a krásy tvorstva, má pravdu, dobro a krásu, anebo spíše jsa seboucí, jest pravda, dobro a krása sama; jest pravda, dobro a krása svrchovaná, jelikož svrchovanost bytnosti odpovídá naprosté nutnosti jsoucnosti.

B. Počátečná bytnost tvorů fysická jeví se v dokonalosti obecné a jedincové. Nejprve uvažujme obecnou.

a) Bytnost tvorstva obecná záleží v tom, že jsou tvorové podstatami v různém stupni dokonalosti, menší a větší. Jsou podstaty: ve příčině druhu neúplné a úplné, ve příčině podstatnosti neúplné a úplné, fysicky složené a

fysicky jednoduché, tělesné, hmotné a nehmotné, neživé a živé v různých způsobech, neosobní a osobní. Dokonalost podstat stoupá od nerostu k rostlině, pak ke zvířeti, dále ke člověku; není však mezi tvory viditelnými podstata nejdokonalejší. A přece nemůže mysl lidská přestati na řadě neúplné, nýbrž pokračuje dále, až by přišla k podstatě naprosto úplné, naprosto jednoduché, naprosto duchové, naprosto živé, naprosto osobní. A že tato bytost skutečně bytuje, ne toliko v mysli, dovíme se, odpovíme-li, odkud mají tvorové viditelní dokonalost podstaty vztažnou.

Nejprve promluvme o tělese vůbec, pak o tělese neživém a živém, posléze o rostlině, zvířeti a člověku.

1. Každé těleso sestává ze dvou soustavných částí fysických: hmoty prvé a údoby čili formy podstatné, jež k sobě vespolek se vztahují, tak že měla-li první tělesa vzniknouti, musily obě zároveň vzniknouti a v téže době se spojiti. Z toho plyne: 1. Při vzniku těles prvních ani hmota prvá ani údoba podstatná samy sobě nemohly uděliti bytnosti, poněvadž ani tato ani ona nejsou bytci seboucími, ale jsoucnost mají od Boha, a poněvadž v téže době pojednou jsoucnost a bytnost nastati musí, má-li bytost vzniknouti. 2. Hmota prvá si neutvořila údoby podstatné, poněvadž jest čirou mohoucností, kdežto k utvoření jest činiteli potřebí, aby byl v konu, ve skutečnosti, a poněvadž hmota prvá sama sebou jest lhostejnou k podstatné údobě kterékoli aniž sama sebou z této lhostejnosti vybřísti může; taktéž údoba podstatná si neutvořila hmoty prvé, poněvadž k tomu přirozeně se nesouc, aby s hmotou prvou spojena ve hmotě druhé, tělese, působila, nemůže dříve činnost rozvinouti, než s hmotou prvou se spojí. 3. Hmota prvá a údoba podstatná samy se spolu nespojily, poněvadž by musily samy sobě uděliti jsoucnost a bytnost a dříve působiti, než jsou spojeny; což obojí není možno.

Musí tedy býti bytost nadsvětová, která při vzniku prvních těles obě součástky jejich, hmotu prvou a údobu podstatnou, zároveň učinila a zároveň spojila; nemohla je však sama ze sebe utvořiti, poněvadž jsouc nad světem, změnám podrobeným a podmíněným, jest naprosto neměnitelnou, naprosto nutnou, tak že nemůže ničeho pozbýti, nemůže nebýti takovou, jakou jest; ale utvořila je z ničeho, t. j. bez látky dříve bytující, poněvadž před tělesy nebylo ničeho, z čeho by tělesa bytost nadsvětová utvořiti mohla; tedy stvořila je z ničeho.

Avšak bytost nadsvětová, která z ničeho stvořila tělesa, zove se Bůh.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývají o bytnosti Boží tyto pravdy:

a) Býti stvořitelem světa jest přívlastkem Božím, který spočívá na rozumu a všemohoucnosti, jakož i na svobodě, poněvadž Bůh na světě skutečném nezávisí.

b) Bůh, původce prvních těles, není tělesem.

Než tělesa jsou podstatami, jež opatřeny jsou devaterými případky. Případky samy sebou nevznikly co do bytnosti, poněvadž nejsou seboucími co do jsoucnosti, a poněvadž předpokládají podstatu, aniž první podstaty tělesné samy si učinily první případky, poněvadž pojednou a zároveň vznikly se svými případky.

Proto i první případky prvních podstat tělesných podmíněny jsou bytostí nadsvětovou, a sice touže, kterou podmíněna jest podstata, poněvadž podstata a případky tvoří jeden celek, Bohem.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývá o bytnosti Boží tato pravda.

Bůh jsa bytost naprosto jednoduchá nemá případků; jest čirou podstatou; to, čím jest, jest v Něm podstatou jednou a naprosto jednoduchou.

2. O neživých bytostech platí, co právě nyní řečeno jest o tělesech, že původem bytnosti prvních těles jest Bůh; neboť geologie dokazuje, že bytosti neživé byly dříve než živé. Tedy nepravdiv jest materialismus, jenž tvrdí, že hmota neživá má sama od sebe i jsoucnost i bytnost, jakož i pantheismus, jenž tvrdí, že Bůh projevuje ve hmotě neživé i jsoucnost i bytnost Svou tak, že by bez ní neměl ani Své jsoucnosti ani Své bytnosti.

Tedy Bůh jest.

Bytosti živé nemají bytností svých samy od sebe, poněvadž nejsouce co do jsoucnosti seboucími nejsou seboucími ani co do bytnosti. Aniž se jim dostalo bytností od bytostí neživých, jak dokazuje kosmologie. Původcem prvních bytostí živých musí býti bytost nadsvětová, Bůh, Jenž hmotě prvoť životní, silami životními opatřenou, jako údobu podstatnou, tak vštěpil, aby sil lučebných a fysických k životní činnosti užívala.

Tedy Bůh jest.

Odtud plyne o bytnosti Boží tato pravda:

Poněvadž Bůh tvorům udělil život a poněvadž život, sám o sobě uvažován, jest prostě prostá dokonalost, musí

jej Bůh míti anebo spíše musí býti život sám. Není neživý, poněvadž neživot jest protiklad života.

3. Kosmologie a psychologie dokazují, že theorie Darwinova o rostlinách, zvířatech a člověku není pravdiva. Proto bytnosti prvních jednotlivých druhů rostlin a zvířat a bytnost prvního člověka jsou podmíněny jsoucností Boží.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývá o bytnosti Boží tato pravda:

Bohu příslušejí dokonalosti života lidského, vycházejícího z duše, pokud má povahu duchovou. Ale dokonalosti života vegetativného a sensitivného Jemu nepříslušejí, poněvadž vycházejí ze životní prvotě, s tělem v jednoho činitele spojené, a poněvadž Bůh těla nemá.

Výsledek důkazu *B. a*) je tento:

Mají-li míti tvorové viditelní fysické obecné dokonalosti sobě příslušné, musí také jejich původce z dokonalostí se těšiti; tyto však musí býti naprosté, poněvadž dokonalosti jsou Jeho bytnost, která musí odpovídati Jeho jsoucnosti, s ní jsouc totožna, a která tedy musí býti naprostá, poněvadž Jeho jsoucnost jest naprostá. Tedy dokonalost podstaty stvořené vztažná má důvodem Boha, podstatu naprosto dokonalou, tedy naprosto úplnou, naprosto jednoduchou, naprosto živou, naprosto osobní, naprosto duchovou. A tato podstata je táže, ke které mysl naše přichází, když v řadách dokonalostí tvorů viditelných pokračuje.

b) Tvorové viditelní jsou ve skutečnosti jedinci a sice v různém stupni dokonalosti. Na nejnižším stupni jedinečnosti jest nerost, na vyšším rostlina, na ještě vyšším zvíře, na nejvyšším člověk. Avšak tento stupeň je toliko vztažně nejvyšší, jelikož trpí nedostatky. Proto pokračuje mysl naše v této stupnici, až přijde k jedinečnosti naprosto nejvyšší. A že bytost naprosto jedinečná, naprosto osobní bytuje, dovíme se, odpovíme-li, odkud mají tvorové viditelní svou jedinečnost.

Tvor viditelný ve skutečnosti bytuje jako jedinec, ve kterém co jest celému druhu společno, s tím, co jest každému tvoru zvláštní, spojeno jest v jednu bytnost věcně nerozlučitelnou. Obecnina, která jistému druhu tvorů přísluší, základně bytuje v každém tvoru jedinečném, formálně v mysli, která co jest více tvorům jedinečným společno, odlučuje od toho, co jest v nich jedinečno, a vztahuje ono jako bytnost obecnou k celému druhu. Důvod nejbližší, pro který tvor viditelný se těší z obecné bytnosti a obecným jest myšlen, záleží v tom, že může býti mnohonásoben, pokud více tvorů vzniká, jež bytností obecnou

úplně se mezi sebou rovnají, ale jedinečností se mezi sebou různí. Může však tvor takto býti mnohonásoben, poněvadž jedinečnost není jeho bytností samou; není však proto jeho bytností samou, poněvadž jeho jsoucnost a bytnost nejsou totožny, poněvadž jemu přísluší jsoucnost případná, jež od bytosti jiné, posléze od bytosti seboucí pochází. Tato bytost seboucí jest Bůh. Tedy poněvadž jedinečnost tvorů viditelných jest podmíněna jsoucností Boží, soudíme závěrkem,

že Bůh jest.

Odtud vyplývá o bytnosti Boží tato pravda:

Jsoucnost Boží skutečná jest totožná s bytností; avšak jsoucnost skutečná jest jedinečnost. Proto jedinečnost jest Jeho bytnost; proto nemůže ani myšlen býti Bůh obecným. Jemu tedy přísluší naprostá jedinečnost, kterou jest podmíněna jedinečnost tvorů viditelných vztažná.

Bůh, k Němuž jsme důkazem čtvrtým dospěli, jest jeden, poněvadž bytnost každého tvora ideálná a fysická, obecná a jedinečná odnáší se ke tvoru jednomu a témuž a poněvadž všichni tvorové činí jeden celek souladný.

Bůh čtvrtého důkazu je také Bůh třetího důkazu, poněvadž jsoucnost a bytnost jsou nerozlučně spojeny.

Bytnost Boží, vyplývající ze čtvrtého důkazu, jest právě božská, absolutní.

Pátý důkaz, teleologický, vedený z konečné bytnosti tvorstva čili z účelnosti.*)

Z toho, co praví metafysika obecná o účelné příčině, kosmologie o účelnosti ve tvorstvu a psychologie o snaživosti, vyplývá pátý důkaz:

Účelnost, která záleží ve směřování k cíli vytknutému a v dosahování jeho, jest ve tvorstvu veškerém skutečna. Podle zásady o dostatečném důvodu musí míti účelnost prvoť sobě přiměřenou. Tato prvoť není toliko subjektivná, t. j. není pouhým pojmem apriorickým, naší schopností soudné a priori vetkvělým, ale jest objektivná, mimo naši

*) S. Th. Aqu. S. Th. pars 1. qu. 2. art. 3. Videmus, quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet, quod non ex casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quod non habent cognitionem, non tendunt ad finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquod intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

soudnost bytující; není toliko regulativná, naše názory o světě upravující, ale konstitutivná, kterou svět sám jest sestaven. Tato prvoť objektivná, konstitutivná nezáleží v čirém mechanismu, v jediném, slepě nutném působení mechanických sil přírodních; kromě mechanismu klásti musíme prvoť účelnosti. Tato prvoť není jedna, jak se domnívají mnozí, kteří ji buď hledajíce ve tvorech každému tvoru přírodnímu přivlastňují duši anebo přírodu pantheisticky totožní s božstvím, buď ji hledajíce mimo tvory Boha pokládají za jedinou a zevnější prvoť účelnosti ve přírodě. Není věru ani tvorstvo samojediné ani Bůh samojediný prvotí účelnosti ve přírodě. Ale jsou dvě prvotě: vnitřní čili nejbližší a zevnější čili vzdálená. Ona záleží ve snaživosti, každému tvoru vlastní, pokud sestává z údoby podstatné, kdežto síla mechanická jemu přísluší, pokud sestává z hmoty prvé. Touto jest bytost nadsvětová, která rozumem svým o cíli ví jako o cíli, jej vůlí svou stanovila a vytkla, jej mocí svou tvorům ukládá, aby k němu směřovali, která za tou příčinou bytnost jejich upravila, zákon jim dala, podle něhož by k cíli směřovali a docházeli, která za cíl nejbližší tvorům vytkla jejich dokonalost, za cíl nejvyšší Sebe, t. j. Svou slávu zevnější. Tato bytost nadsvětová se zove Bůh.

Tedy Bůh jest.

Než poněvadž důkaz teleologický jest nejoblíbenější, rozveďme jej takto:

Tvorové viditelní k něčemu jsou ustanoveni, určeni; to, k čemu jsou ustanoveni, určeni, či k vůli čemu bytují a činnost prokazují, nazývá se jejich cílem. Cíl rozeznáváme dvojí: jeden, zvláštní, jest každému tvoru jednotlivému vytčen, poněvadž každý tvor jednotlivý jsa podstatou pro sebe bytuje; druhý, společný, jest jemu vytčen, pokud jest členem celku užšího nebo širšího, poněvadž tvorové činí celek užší nebo širší, k vůli kterému také bytují a činnost prokazují. Shoda musí býti mezi oběma, ale taková, aby zvláštní byl podřaděn, společný nadřaděn. Mají však tvorové bytnost právě takovou, aby činností svou obojího cíle svého došli; k těmto cílům také směřují a jich skutečně docházejí pravidelně. A v této příčině lze mluviti o účelu; poměr mezi tvorem a cílem nazývá se účelnost.

Zda skutečně vládne tvorstvem účelnost?

Cíl vytknutý podmíněn je tím, který jej vytkl. Kdo je to? Zdali jej vytkli tvorové jednotliví sami sobě a tvorstvo jako celek, či jiná bytost nadsvětová? Kdo cíl vytýká,

musí o něm, jako cíli věděti, jej chtíti a uložiti a žádati, aby ten, komu jest uložen, jeho také dosáhl, t. j. musí míti úmysl. Jakým tedy musí býti ten, jenž vytýká cíl?

Cíl vytknutý podmíněn jest úpravou toho, jemuž jest cíl vytknut, která býti musí taková, aby k cíli směřovati a k cíli přijíti se mohlo. Dal si úpravu tuto tvor sám či ji má od bytosti nadsvětové?

Cíl vytknutý podmíněn jest cestou, která k cíli vede, zákonem. Kdo stanovil tento zákon? Kterak se šetří toho zákona?

S cílem souvisí pohnutka, t. j. představa o cíli vytknutém, kterou vybízen je tvor k cíli směřovati, prostředek k dosažení jeho potřebný vyhledati a činností svou jeho užíti. Kterak lze mluviti o pohnutkách tvorů viditelných?

Konečně přistupuje k bytnosti či dokonalosti počátečné, první, k základu, o který tvor se opírá, ubíraje se k cíli a kterým jest uschopněn k cíli se ubírati, bytnost případná, druhá, t. j. činnost, kterou tvor viditelný k cíli směřuje, a bytnost konečná, třetí, ve které odpočívá došed svého cíle. V čem tedy záleží cíl tvorstva?

Tato úvaha o cíli nás přesvědčí, že Bůh bytuje, a spolu poučí, jaký Bůh jest.

Zda vládne účelnost tvorstvem?

Kdo účelnost tvorů viditelných zamítá, vykládá pořádek světový pouze mechanismem, jediným působením sil přírodních a jej považuje toliko za účinek nevyhnutelně od příčin účinlivých vyplývající. Podobně mluví o jednotlivých tvorech: Pták nemá křídel, aby vzduchem mohl lítati, ale poněvadž příčinami pouze mechanickými křídla mu narostla, proto vzduchem lítá; oko nenabylo své úpravy proto, aby sloužilo k vidění, ale poněvadž své úpravy nabylo příčinami pouze mechanickými, proto jediné slouží k vidění. Tomuto názoru čiře mechanickému oddáni jsou Darwinovci, kteří vykládají vznik druhů nynějších změnami prvotního tvaru, jež podmíněny jsou toliko příčinami mechanickými.

Avšak stoupenci naprostého mechanismu považují nesčíslné množství atomů za prahmotu světovou. Aby tedy v nich prokazovaly činnost svou síly přírodní, musí se dříve utvořiti jisté skupiny atomů; tyto se utvořiti nemohly na počátku leč náhodou, poněvadž naprostý mechanismus nepřipouští prvotě, která by skupiny činila, a poněvadž síly nemohly dříve býti činnými, než skupiny se utvořily. Avšak náhoda ni jedna ni tisíce náhod nejsou prvotí pořádající, která by pravidelně atomy tak spojovala, že by vznikala působením sil přírodních tělesa přerozma-

nitá v souladném celku. Pravidelnost a náhoda se mezi sebou vylučují.

Ani když nepřihlížíme k tomu, že naprostý mechanismus vyžaduje náhody, ke které jako k důvodu že se utíkati může toliko nevědomý, právem již podotkl Cicero, nestačí slepá nutnost sil přírodních, aby utvořila pořádek světový. Neboť měl-li pořádek světový vzniknouti, nejen nesměly se síly přírodní mezi sebou rušiti, ale také musily mezi sebou souladně působiti; každá tedy síla musila jistým směrem se ubírati, který se srovnával se směrem ostatních sil. Avšak poněvadž silám přírodním samým o sobě jest lhostejno, jakým směrem se berou, musil jim ten směr býti uložen od příčiny nad nimi bytující. Tedy slepou nutností sil přírodních, bez účelnosti nelze vyložiti pořádek světový.

Dále učí naprostý mechanismus, že síly působí podle jistých zákonů. Avšak odkud jsou tyto zákony? Síly samy si je nedaly; spíše jim uloženy jsou od příčiny, která jest nad silami. A co činí zákon? Určuje činnost síly a uděluje jí určitý směr, kterým by prokazovala činnost; což se nemůže státi bez cíle, k němuž zákon sílu vede. Proto nedůsledně zamítá stoupenec naprostého mechanismu účelnost, mluví-li o zákonech.

Dále zkušenost učí, že účelnost řídí život lidský, který zasahuje do dějů přírodních. Kterak by mohl účelností řízen býti život člověka, jenž pokud má tělo, náleží k přírodě, a kterak by mohl život lidský zasahovati do dějů přírodních, kdyby nevládla účelnost přírodou? Proto přívrženci naprostého mechanismu chtějíce se vyhnouti této nesnázi hlásají, že účelnost života lidského jest pouze zdánlivou, že vlastně není účelnosti v životě lidském. Avšak tím dávají na jevo, že úmyslně nechtějí viděti, že úmyslně zavírají oči, že úmyslně zamítají účelnost života lidského, aby jí nemusili uznati v přírodě. A proč ji nechtějí míti v přírodě? Poněvadž, jak uslyšíme, účelnost přírody vede nás k poznání Boha. Avšak Boha nechtějí míti buď z pýchy anebo jiné nepravosti, kterou zákon Boží, nám od Boha přirozeně vštípený, zavrhuje. Proto nesmí býti účelnost ani v přírodě ani v životě lidském. To je pravá příčina slepoty úmyslné, kterou sami sebe porážejí přívrženci naprostého mechanismu.

Ani Darwinovcům nedaří se bez účelnosti vyložiti vznik druhů nynějších pouhými příčinami mechanickými, poněvadž v soustavě Darwinově má velkou úlohu náhoda, ba nesmírné množství náhod. Děje se zajisté, jak učí Darwin, toliko náhodou, že někteří jedincové, ani se přizpůsobují

k zevnějším poměrům anebo jisté ústroje cvičí, užitečnou změnu prvotního tvaru podnikají. Kdyby se tak dálo nutně, nemohlo by se tak díti pouze při některých, musilo by se tak díti při všech. A co platí o první změně, platiti musí o všech následujících. A poněvadž změny se musí hromaditi v počtu nesmírném, aby vzniknouti mohl jistý druh, od jiných druhů přísně se lišící, musilo býti šťastných náhod se shodujících a setkávajících nesmírné možství. Avšak pravidelnost a náhoda se mezi sebou vylučují. Proto jest výklad darwinský nepravdiv.

Než Darwinovci zamítajíce účelnost připouštějí ji mlčky. Tím, že se setká a spojí nesčíslné množství odchylek nahodilých, vzniká prý druh. Avšak zda jest možné takové setkání a spojení, nepůsobí-li ustavičně nějaká příčina, aby změny se dály a setkávaly? Zkušenost učí, že odchylky předešlé jsou skoro pravidelně rušeny následujícími. Proč tedy a kterak se dostavily vždy právě takové podmínky, které zabezpečovaly, čeho bylo dosaženo? Jak se stalo, že při slepém pohybu hmoty vždy se naskytly okolnosti, jež působily hmoty prospěšné? Jak se stalo, že příznivé změny vždy dědičně přecházely z jednoho jedince na druhého, když děj rozplozovací, podle Darwina čiře mechanický, nikterak s takovým děděním nesouvisí? Jenom účelností, která provází mechanické děje, možno tyto záhady řešiti.

Změny prý se dály pramalinké, hromadily se prý nesčíslně po miliony let, dříve než vznikl nynější druh. Než kterak tyto změny v době milionů let mohly býti jistým jedincům prospěšny v zápase o život darwinském? K čemu sloužilo jedinci, nebezpečím ohroženému, oko teprve vznikající, ještě ne hotové, jež vývoje dlouhého, v nesčíslných generacích trvajícího potřebovalo, aby jedinec jím po prvé spatřiti mohl nepřítele anebo potravu? Takových otázek jest nesčíslné množství. Takoví jedinci dříve byli by zahynuli; nebyla by se ani utvořiti mohla říše nynějších druhů bytostí ústrojných. Podobně souditi musíme o instinktu, vykládá-li se jeho vznik darwinsky; instinkt ne hotový, kousek instinktu jedinci neprospívá ničím k zachování.

Nestačí tedy výklad čiře mechanický. K mechanismu přibrati musíme účelnost, chceme-li pořádku světovému rozuměti.

Že vládne vedle mechanismu teleologie, účelnost nejen veškerým tvorstvem jako celkem, ale i jednotlivými tvory, budiž dokázáno z věd přírodních a sice některými ději hlavními, poněvadž by nebylo možno všecky, jichž počet jest nesmírný, vyčísti. Všude se nám takořka vtírá účelnost,

tak že jí neznamenati nemůžeme, nezavíráme-li úmyslně očí svých.

Jak učí astronomie, vládne zákon gravitace všemi pohyby naší soustavy sluneční. Aby však trval a působil, musily se dříve určitým způsobem spojiti okolnosti a tělesa nebeská musila se jistým způsobem utvořiti a seřaditi; neboť kdyby se tak dříve nebylo stalo, přitažlivost a odpudivost nepůsobily by nynější pravidelnost pohybů. Musila zajisté dříve 1. odstředivá síla oběžnic tak býti odměřena, aby dostředivá síla nebyla ani příliš malá ani příliš velká; neboť v prvém případě by oběžnice nebyla sluncem přitahována, v druhém by padla k slunci. Totéž platí o souputnicích. 2. Slunce musí býti právě ve společném ohnisku eliptických drah, kterými se pohybují oběžnice. Totéž platí o souputnicích. 3. Oběžnice musí býti od sebe vespolek vzdáleny určitým způsobem, aby do sebe nevrazily. 4. Dráhy oběžnic musí býti takové, aby pohyb jedné nepřekážel pohybu druhé. 5. Vzdálenost oběžnic od slunce nesmí přesahovati meze, ke kterým sahá přitažlivost slunce. Toto vše musilo býti upraveno za tou příčinou, aby mohl zákon gravitace vládnouti naší soustavou sluneční. Bez této účelnosti, pouhou náhodou, pouhým mechanismem nebyla by naše soustava sluneční vznikla; byla by to směsice neuspořádaná.

Tato účelnost není omezena naší soustavou sluneční. Hvězdáři soudí, že soustav slunečních jest velké množství, jež mají společný střed, kolem něhož se dějí pohyby všech soustav. Účelnost, která vládne naší soustavou sluneční, musí vládnouti každou z ostatních soustav a soustavou všech soustav slunečních.

Zákonem a pravidlem všehomíra jest rovnováha sil a pohybů. Zjevy přírodní svědectví dávají o tom, že společně působí síly protivné, jež docházejíce rovnováhy zjevů jsou příčinou. Tento zákon rovnováhy jenom tehdy má svou platnost, je-li silám od počátku míra ustanovena, které žádná překročiti nemůže a která se srovnává s měrou ostatních sil. Toto uspořádání sil přírodních podmíněno jest účelností.

Ze všehomíra přejděme k zemi. Vzdálenost země od slunce tak jest vyměřena, že paprsky sluneční děje neústrojné a ústrojné na povrchu zemském vzněcují a že přijímá země paprsky slunečními právě tolik tepla, co mizí ustavičným vyzařováním. A tak se stává, že na zemi život ústrojný se může vyvíjeti. — Sklon ekliptiky k rovníku tak jest vyměřen, že na něm spočívá střída čtyř počasí ročních, jakož i život ústrojný, bohatost a rozmanitost

flory a fauny. Souš a voda tak jsou rozděleny, na povrchu zemském, aby flora a fauna se zachovaly a vyvíjely, aby proudy mořskými, od severu k jihu aneb opačně směřujícími voda teplá se ochlazovala a studená se ohřívala, což ústrojnému životu velice prospívá.

Naprostá nutnost těchto poměrů nevyžaduje; jest jich potřebí, má-li nějakého cíle býti dosaženo; jimi také skutečně toho cíle se dosahuje; k dosažení toho cíle příčiny mechanické pracují.

Účelnost shledáváme dále v prsti, ve které bylina má své kořeny a ze které přijímá svou potravu; potřebám života bylinného je prsť úplně přiměřena. Neboť chová v sobě množství kyseliny uhličité, která jest bylině nevyhnutelně potřebná; jest schopna přijati vodu ze vzduchu a podržeti a to měrou větší než ostatní živly, v zemi se vyskytující; černá barva působí, že prsť mnohem více tepla přijímá; také v ní organické látky hnijí a rozmnožují teplo její. Voda pronikajíc prstí nerozpouští, co v prsti se nalézá, kysličník draselnatý, kyselinu křemičitou, fosforovou a čpavek, kterýchžto látek prsť potřebuje k životu bylinnému, ano přenechává je prsti, jsou-li v ní obsaženy. To vše se děje v prsti nejen mechanicky, ale také teleologicky; pouhým mechanismem nelze to vysvětliti.

Uvažujeme vzájemný poměr mezi životem bylinným a živočišným. Životu živočišnému jest kyslík nevyhnutelně potřebný; od živočicha jest vdýchán, plícemi do krve přiváděn, kde spaluje uhlík a teplo připravuje; takto spojen jsa uhlík s kyslíkem mění se v kyselinu uhličitou a jest vydychován. Aby se kyselina uhličitá ve vzduchu nehromadila a neškodila živočichu dýchajícímu, k tomu slouží byliny, jež ji ve vzduchu do sebe vjímají a rozloživše ji uhlíku upotřebují a kyslík vypouštějí. Tato vzájemnost svědectví dává o účelnosti.

Není však účelnost vesmíru přičiněna zevně; je spíše založena v přirozenosti, kterou tvorové viditelní k cíli směřují.

Neboť všem tělesům přísluší činnost, která vychází z přirozenosti jejich, od bytnosti jejich věcně se nelišící. Budiž činnost jejich vtomná anebo přechodná, vždy směřuje k jistému, určitému cíli, jehož dosažení jest jejím účinkem. Ústrojí byliny, působené jejím vlastním vývojem vniterným, je tak uspořádáno, že jedna část úzce souvisí s druhou a celkem, že jedna část působí netoliko pro sebe, ale také pro celek, že jednotlivé části trvají, trvá-li celek; takovou uspořádanost, založenou již v zárodku, z něhož se vyvine bylina vývojem vniterným, nelze vysvětliti pou-

hým mechanismem, nutností příčin účinkujících; důvodem jejím jest účelnost, které slouží mechanismus. Totéž říci nutno o ústrojí živočišném. Zvláštního povšimnutí našeho zasluhuje instinkt zvířecí, který působí účelně. Instinkt poučuje takořka zvířata, dříve než zkušenosti nabyla, která potrava jim prospívá, takže se nedotýkají škodlivé; zvířata znají své nepřátele, dříve než nabyla zkušenosti, a chrání se před nimi; instinktem vedena připravují anebo vyhledávají si patřičné příbytky a pečují o potomstvo. Instinktem prokazují umění podivu hodné, kterému se neučila, o kterém nevědí. Důvodem tohoto jednání jest účelnost, které slouží mechanismus, ne pouhý mechanismus. Avšak instinkt není zevnějším přídavkem, ale jest založen v přirozenosti samé. Proto z přirozenosti samé vychází činnost účelná jak u byliny, tak u zvířete; v přirozenosti samé, od bytnosti byliny nebo zvířete věcně se nelišící, jest založena účelnost. Z nitra tedy svého směřují byliny a zvířata k cíli.

Také tvorové neústrojní směřují k cíli z nitra svého. Neboť pravidelně způsobem určitým spojují se tělesa lučebně a tvoří určité sloučeniny; tato určitost, o účelnosti svědčící, není tělesům zevnější, nýbrž přísluší jejich přirozenosti samé. Proto směřují nerosty z nitra svého k cíli. Dále přechází-li plyn nebo tekutina v pevné skupenství, stává se hlatí čili krystalisuje a to vždy za týchže podmínek týmže způsobem, který jest rozdílný podle rozdílné přirozenosti těles krystalisujících. Státi se hlatí jest cílem. Jak by toho cíle možno bylo dosíci, kdyby těleso svou přirozeností nebylo k tomu určeno, aby se stalo pravidelně jistou, určitou hlatí, kterou podstatně se liší od jiného tělesa, kdyby svou přirozeností nesměřovalo k cíli? Ano i tělesa beztvárná přicházejí do jisté, určité rovnováhy, ve které se hledí zachovati proti zevnějším působitelům rušícím a ve které opět sama působí na jiná tělesa; tato činnost, kterou mají tělesa beztvárná společnou s ostatními, vychází z jejich přirozenosti samé, proto jim přísluší k cíli směřovati ze svého nitra.

Tedy vesmír jest upraven účelně a jeho tělesa k cíli směřují svou přirozeností a jeho docházejí. Mechanické příčiny slouží účelnosti.

Kdo vytkl cíl jednotlivým tělesům zvláštní a všemu míru společný? Ani nerosty ani byliny ani zvířata, poněvadž nemají rozumu, který by cíl jako cíl myslil, ani vůle, která by jej stanovila; zvířata po dobru smyslně poznaném, jež cílem si nepředstavují, nutně baží smyslnou snaživostí nestanovíce si cíle. Konečně není člověk původem účelnosti, ani té, která řídí ostatní tvory, ani té,

které on sám jest podroben. Má sice rozum, který poznává cíle jako cíle a prostředky k cíli vedoucí jako prostředky, a vůli, která dobrovolně cíle stanoví anebo přijímá, k nim svobodně míří a prostředky volí; avšak nezná všecky cíle a prostředky, podroben jest cíli nejvyššímu, který sám sobě nevytkl, který jest mu spíše vytčen, kterému podřaďovati má ostatní cíle, což opět jest mu uloženo; obdařen jest, ne sám od sebe, pudy, jež jsou mocnými pakami, aniž ze svobody naprosté se těší, jelikož jeho vůle pudem přechází ze zárodečnosti ve skutečnost a činna jsouc nevylučuje vliv jiné bytosti. Nejsou-li jednotliví tvorové ani jednotlivé říše tvorů prvotí účelnosti jednotlivých tvorů anebo jednotlivých říší, nemůže ani souhrn všech tvorů býti prvotí účelnosti všehomíra; neboť součet anebo součin nicek (nicka = nebýti prvotí účelnosti) nikdy se nerovná kladné jedničce (býti prvotí účelnosti). Hartmann ve svém díle „Philosophie des Unbewussten" považuje za prvoť účelnosti obecnou pravůli, ve které jsou čiré síly, podmětu sobě příslušného nemající, atomy zvané, sloučeny, která skutečnosti se domáhá a všem věcem za jednotný podklad slouží. Avšak není pravda, že jsou atomy soustavnými prvotěmi bytnosti těles, že atomy, byť i byly těmito prvotěmi, jsou čiré síly bez podmětu, že něco obecného, jež má jsoucnost ideálnou, se může samo domáhati skutečnosti, že něco obecného ve skutečnosti všem věcem skutečným za jednotný podklad sloužiti může. Konečně nemůže tato Hartmannova pravůle, postrádající sama o sobě rozumného poznání, býti prvotí účelnosti, poněvadž vůle bez poznání rozumného není ničím a poněvadž účelnost se zakládá též na poznání rozumném.

Tedy prvotí účelnosti tvorstva jest bytost nadsvětová, která rozumem svým o cíli jako cíli ví, která jej vůlí svou chce, která jej mocí svou tvorům ukládá a od nich žádá, aby cíle skutečně dosáhli.

Tato bytost nadsvětová, žádá-li od tvorů, aby cíle vytčeného došli, musí je tak upraviti, aby svou činností cíle skutečně došli; avšak prvoť činnosti jest přirozenost, od bytnosti věcně se nelišící. Proto musí ona bytost nadsvětová podle cíle bytnost upraviti. Avšak bytnost upraviti může řádně jediný ten, kdo ji tvoru udělil; posledním však a nejvyšším původcem bytností tvorů jest Bůh. Tedy Bůh jest původcem účelnosti.

Cestu, která vede k cíli, stanoví zákon. Avšak zákon pocházeti nemůže od tvorů, kteří rozumu a vůle nemají, aniž od člověka, pokud jest živočichem; pro svůj život právě lidský stanoví člověk zákony, ale má stanoviti ta-

kové, jež se srovnávají se zákony základními; a tyto zákony jsou mu dány, stanoveny. Tedy jest prvotí zákonů bytost nadsvětová, která má rozum, vůli a moc, táže bytost, která vytkla cíl a bytnost řádně upravila, Bůh. Tato bytost zákony stanoví tak mocně, že jich tvorové šetří s nutností dílem fysickou, dílem morální. Než nestačí toliko tvory podrobovati zákonům; nejvyšší zákonodárce také pečuje o to, aby řádně jich bylo užito a cíle dosaženo, šetře bytnosti tvorů, činnost sobě příslušnou prokazujících; táže bytost, která tvory stvořila a zachovává, řídí je k cíli, Bůh.

K cíli jsou vybízeni tvorové pohnutkou, která náleží k úpravě bytnosti, t. j. přirozenou a vrozenou náchylností k činnosti přiměřené, náchylností, která jest určována předmětem na bytost působícím a kterou se stává, že čin bytosti jest určitý a k cíli směřuje. V životě živočišném nazývá se tato náchylnost instinktem. V životě právě lidském spočívají pohnutky na rozumném poznání a provázeny jsou činností svobodné vůle. Jelikož pohnutky kterékoli závisejí na úpravě bytnosti, která od Boha pochází, závisejí také na Bohu.

Na základě bytnosti prvé, základní prokazujíce tvorové činnost, bytnost druhou, případnou docházejí bytnosti třetí, konečné, dokonalosti dovršené. Tato dokonalost jest jich cílem. Avšak tento cíl není nejvyšším. Neboť kdyby byl nejvyšším, byl by tvor sám sobě cílem; což není možno, poněvadž není bytostí seboucí, naprostou. Z téže příčiny ani tvorstvo celé není samo sobě cílem. Nejvyšším cílem, jemuž jest onen cíl jako prostředek podřaděn, jest bytost nadsvětová, která jest nejvyšším původcem tvorstva, nejvyšší prvotí jeho účelnosti, Bůh, bytost seboucí, která jest sama sobě cílem, od věčnosti svrchovaně dosaženým. Tento však nejvyšší cíl tvorstva nutně záleží v tom, že tvorové všichni svými dokonalostmi svědectví dávají o Bohu a Jeho dokonalostech, že tvor rozumný, člověk, v Něm nalézá svou blaženost, k Němu se vrací činností rozumu a svobodné vůle, jak byl od Něho vyšel, a tvorů rozumu nemajících jako prostředků při tom užívaje přivádí je k Bohu, takže i oni prostředně skrze člověka se vracejí k Bohu, jak byli od Něho vyšli. Tento dvojí návrat nemůže býti nikterak všebožecký, poněvadž ani původ není všebožecký.

Kromě rozumnosti, vůle a moci jeví se u Boha, prvotě účelnosti, moudrost, která záleží v tom, 1. že patřičný cíl je tvoru vytčen, 2. že podle cíle jest bytnost patřičně upravena, 3. že patřičné zákony jsou stanoveny, 4. že tvorové jsou pa-

třičně řízeni a vybízeni, aby cíle došli, 5. že patřičně cíle docházející, 6. že cíle jednotlivých tvorů patřičně se srovnávají s cílem všeho míra, 7. že jest patřičný poměr mezi cílem nejvyšším a podřaděným. Při účelnosti nejvíce vyniká moudrost.

Moudrost Boha, prvotě účelnosti, nazvati lze svrchovanou, jestliže uvážíme převeliký počet tvorů nejrozmanitějších a celek souměrný, z nich se skládající, jakož i poměr bytostí konečných k bytosti nekonečné, jenž jest podivu nejhodnější, jestliže nezapomeneme, 1. že pořádek, účelností působený, světu přísluší vniterně, podstatně a ustavičně, 2. že příroda, čím více ji poznáváme, tím se nám zdá býti tajemnější, 3. že části přírody zdánlivě nesouvislé a mezi sebou odporné výborně jedny s druhými souvisejí a k jednomu cíli směřují, 4. že co se zdá býti zlem, buď zlem není anebo za prostředek slouží k dosažení dobrého, 5. že pořádek stanovený se neruší, ač nové a opět nové bytosti jednotlivé se vyskytují, ač tu a tam se dějí pokusy pořádek tento zvrátiti, 6. že pořádek tento se zachovává po tolik věků.

Je tedy Bůh, bytost nadsvětová, svrchovaně moudrá.

O bytnosti Boží platí tato pravda:

Bůh, poslední a nejvyšší, zevnější původce účelnosti, prokazuje svrchovanou moudrost, vůli a moc a jest nejvyšším cílem tvorstva, sám Sobě jsa cílem, od věčnosti svrchovaně dosaženým.

Bůh, z pátého důkazu usouzený, je tentýž, Jenž se objevil v závěru čtvrtého důkazu; neboť bytnost konečná úzce souvisí se základní, tak že původce bytnosti základní je také původcem bytnosti konečné.

Bytnost Boží, vyplývající z pátého důkazu, jest právě božská, absolutní.

Tři důkazy psychologické.

Mezi tvory, ze kterých jsme v pěti předešlých důkazech usoudili jsoucnost Boží, vyskytuje se též člověk, pokud jemu přísluší, co shledáváme u tvorů neosobných. Než člověk, jako člověk, tvor osobný, jest pramenem tří důkazů psychologických, jež přihlížejí k jeho vědění, mravnosti a blaženosti, jež se čerpají ze zkušenosti o člověku vniterné.

1. Vědění lidské spočívá na čtyřech samozřejmých zásadách totožnosti, protikladu, o vyloučeném třením, o dostatečném důvodu. Pravdu jejich shledává mysl naše býti věčnou, nutnou, nezměnitelnou. Této pravdy důvodem

nemůže býti člověk čili mysl jeho, jelikož mysl lidská jest na těch zásadách závislá a jimi se říditi musí, má-li pravdivě mysliti, jelikož sama není věčná, nutná, nezměnitelná, jelikož pravdu poznává, ne tvoří, takže jest pod pravdou, ne nad pravdou. Ani věci tohoto světa, jež podle oněch zásad jsou ve skutečnosti upraveny a o nichž podle těch zásad soudíme, nejsou důvodem pravdy těch zásad, jelikož nejsou věčny, nutny, nezměnitelny a jelikož kromě člověka nemají mysli ani jednotlivé ani všecky pospolu vzaté, kteréžto mysli pro pravdu, t. j. pro srovnalost mysli a věci, jest potřeba nevyhnutelná. Posléze pravda oněch zásad nemůže sama sobě býti důvodem, jelikož předpokládá podmět myslící a předmět myšlený a jelikož poměry, ke kterým náleží pravda, samy sobě nejsou důvodem.

Musí tedy býti důvodem pravdy, t. j. srovnalosti mysli a věci bytost nadsvětová, jejíž mysl a bytnost jsou věčny, nutny, nezměnitelny a mezi sebou srovnalé. Avšak tato bytost se zove Bůh.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývá bytnost Boží:

a) Bůh, bytost seboucí a naprosto jednoduchá, jest Svůj vlastní rozum věčný, nutný, nezměnitelný, jest Svá vlastní bytnost věčná, nutná, nezměnitelná; rozum a bytnost jsou v Bohu totožny.

b) Ideálné bytnosti věcí stvořených, jejichžto srovnalost s bytnostmi věcnými, skutečnými se zove pravda, jsouce věčny, nutny, nezměnitelny, jsou ve věčné, nutné, nezměnitelné bytnosti Boží; avšak bytnost Boží jest naprosto jednoduchá. Tedy neliší se ony od této věcně, ale virtuálně, jelikož bytnost Boží uvažujeme jedenkrát, pokud jest sama o sobě, po druhé pokud může býti od bytostí konečných napodobena; tedy jsou v Bohu bytnosti věcí nejen stvořených, ale také nesčíslných vůbec možných; kterážto nesčíslnost nikterak nevadí naprosté jednoduchosti Boží, jelikož Bůh jednou myšlenkou, kterou jest On sám, myslí Sebe a bytnosti věcí skutečných a vůbec možných, jsa bytost nekonečná.

2. Jakmile ve člověku, jehož rozum řádně svou činnost koná, svobodná vůle se probudila, ozývá se v jeho nitru zákon: Čiň dobré, zlého se varuj, který jej mravně nutí, ukládaje mu povinnost. Tento zákon předpokládá zákonodárce, kterým nemůže býti ani příroda ani člověk. Neboť příroda, ani rozumu ani vůle nemajíc, ani nejsouc pánem člověka, nemůže jej člověku stanoviti, aniž člověk,

jak jest si každý vědom, sám sobě jej uložil. Musí tedy býti zákonodárcem bytost nadsvětová, která se zove Bůh.

Tedy Bůh jest.

Z vlastností zákona vyplývá bytnost Boží:

a) Zákon morální jest obecný, jelikož jest mu podřízem každý člověk. Proto jest Bůh zákonodárce veškerého pokolení.

b) Jest přirozený, přirozenosti právě lidské vštěpený. Než takto vštěpiti zákon může jediný původce přirozenosti. Proto jest Bůh původce přirozenosti lidské.

c) Jest nezrušitelný a neměnitelný. Tyto dvě vlastnosti mají svůj důvod v nezrušitelnosti a neměnitelnosti Boží.

d) Jest nejvýše důstojný, povznesen nade všechny zákony lidské, jež mají-li býti dobrými, musí jej míti svým základem. Této důslednosti se mu dostává od Boha, Jenž moudrostí Svou vlastní nesmírně vyniká nade všecky zákonodárce lidi a na Jehož moudrosti nekonečné tito mají účastenství konečné od Něho jim udělené. Autorita lidská spočívá na autoritě Boží.

e) Těší se naprosté platnosti čili sankce, která záleží v blažené odměně spravedlivých a neblahém trestu nespravedlivých. Tato jeho platnost neodvratná jest zakončena v Bohu, Jenž spravedlivě soudí, podle zásluhy a viny odměnu a trest patřičně vyměřuje, a jest mocen, aby Své nálezy řádně vykonal.

3. Člověk od přirozenosti baží po blaženosti, která nemůže býti dosažena žádným dobrem konečným, nýbrž dobrem nekonečným. Tato touha nemůže býti marnou, jelikož jest založena v přirozenosti samé, která nemůže býti sama sebou nepravdiva, ničemna a jelikož člověku přísluší jako člověku; kdyby byla marnou, byl by člověk, koruna tvorů viditelných, tvorem nejbídnějším, horším než zvíře, jehož touhy pravidelně se vyplňují. Proto musí bytovati dobro nekonečné, jímž by touha lidská byla nasycena, Bůh.

Tedy Bůh jest.

Odtud vyplývá bytnost Boží:

Bůh jest nejvyšší dobro a sice Sobě podstatně a nutně, člověku případně, účastenstvím, na svobodě lidské spočívajícím.

Bytnost Boží, ze tří důkazů psychologických vyplývající, jest právě božská, absolutní.

Bůh, třemi důkazy těmito dokázaný, jest Bůh, oněmi pěti dokázaný; neboť člověk jest pramenem důkazů obojích.

Devátý důkaz, zázrakoslovný.*)

Na tvorech viditelných znamenati jest výjimkou, co náleží k řádu nadpřirozenému, nad přírodu povzneseném, co se děje mimo řád přirozený, od přírody pravidelně zachovávaný; tyto děje se zovou zázraky. Zázraky nám zaručují dějiny církve katolické, jež jsou plné víry hodny. Netoliko v minulosti se setkáváme se zázraky pravými a pravdivými, ale také v přítomosti, jak dokazují tři případy. Neboť 1. jest viděti v chrámě sv. Víta v Praze jazyk sv. Jana Nepomuckého, na konci 14. století umučeného. Tělo jeho, byvši na počátku 18. stol. vykopáno, nalezlo se setlelým; toliko jazyk shledán neporušeným, jako živým a posud trvá ve stavu tomto. 2. Zázrak se děje v Neapoli na krvi sv. Januaria třikrát za rok, která jsouc tuhá stává se tekoucí a vroucí bez podvodu a bez prostředku přirozeného. 3. Zázračné uzdravování děje se v Lurdech.

Jsou tedy zázraky, zkušeností minulou a přítomnou dokázané a všelikého podvodu prosté, jež nelze vysvětliti pouhými silami přirozenými.

Pročež musí býti příčina, která stojí nad přírodou, která přírodou vládne a na ní koná, co sama vykonati nemůže svými silami. Tato příčina se zove Bůh.

Tedy Bůh jest.

Bytnost Boží v tomto důkaze označuje se mocí, kterou vládne Bůh nad přírodou a na ní koná, co sama konati nemůže svými silami.

Bůh dokázaný z řádu nadpřirozeného je tentýž, který byl dokázán z řádu přirozeného, poněvadž oba řády souvisejí, a co jest nadpřirozeno, postaveno jest nad přirozeným.

Bytnost Boží vyplývá z důkazu devátého právě božská, absotutní.

Důkaz desátý, historický.

Důkazy, z přirozenosti a nadpřirozenosti čerpané, tak jsou vniterně zřejmy, že všichni lidé, kteří řádně rozumu užívají aniž vinou zcela jsou zaslepeni, jak vzdělaní, tak nevzdělaní, s jistotou poznávají, že jest Bůh, a že vždy, všude a stále v tom poznání se shodují.

Že všichni národové známí v starém věku souhlasili, o jsoucnosti Boží přesvědčeni jsouce, víme ze zpráv, jež nám podávají nejstarší spisovatelé zkušení, jako Homerus, buď že skutečně žil anebo jest osobou mythickou, Plato,

*) O zázracích viz mou Metafysiku o přírodě.

Aristoteles, Plutarchus, Maximus Tyrius, Epictetus, Seneca, Artemidorus. Tak praví na př. Cicero de leg.: Není národa, jenž by tak byl surovým a divokým, aby nevěřil v Boha, byť i nevěděl, jaký jest. Víme to též z památek, jež po národech bývalých zbyly, a jazykozpytu.

Ani o národech v nové době objevených nelze pochybovati, jak doznávají Tiele, Peschel, Max Müller. Peschel píše Völkerkunde p. 273: Kdo se táže, je-li kde na zemi kmene bez náboženství, tomu lze určitě a jistě odpověděti, že není.

Některým kmenům upírá Lubbock náboženství. Avšak ethnologové, Roskoff, Thunberg, Kolb, Castren mínění jeho vyvracejí. Nedostatek zkušenosti a nejasnost pojmů prohlašují kmeny některé atheistickými.

Tedy věděli a vědí všichni národové známí o Bohu. Tento souhlas obecný nemůže míti v omylu svůj původ. Neboť kdyby neznalost příčin přirozených způsobila domnění o jsoucnosti Boží, toto domnění by tím více mizelo, čím více znalost jejich se vzmáhá. Než čím bedlivěji přírodu zkoumáme, tím živěji jsoucnost Boží na jevo vychází. — Kněží a zákonodárci namluviti nemohli lidu podvodně, že jest Bůh; neboť jejich vážnost spočívá na vážnosti Boží, tedy lidé věříce jim, již dříve musí míti Boha ve vážnosti, musí tedy dříve o Bohu věděti. — Vzniklo-li domnění o jsoucnosti Boží vychováním, znali rodičové sami již dříve Boha; je tedy nám se tázati, jak tito na Boha přišli, kterak všichni rodičové všech časů a všech národů buď do bludů padají anebo úmyslně děti klamou, namlouvajíce jim, že jest Bůh, kterak všichni rodičové se umluvili, aby užívali autority Boží za prostředek vychovatelský, a jak se stává, že nejsou od svých dítek odrostlých ze lži usvědčeni. — Posléze strach před silami přírodními, jenž se pokládá za původ myšlenky o Bohu, předpokládá vědomost o Bohu, strach před tresty, kterým nešlechetník zatvrzelý jest jímán, jest podmíněn předchozí myšlenkou o Bohu a plodí spíše neznabožství, jež by nešlechetníka strachu zbavilo.

Nebyli sice a nejsou snad známi ještě všichni národové; než z tolika národů známých, o jsoucnosti Boží souhlasících, souditi lze na národy ostatní neznámé, buď že dříve žili anebo ještě žijí. Neboť přirozenost vždy a všude je táže; souhlas však onen jest takový, že svědčí o přirozenosti, jelikož jest, pokud ze zkušenosti patrno, obecný jak časem, tak místem a potvrzen jest důvody rozumovými a rozumnými. Vědomí o Bohu může se zatemniti a pokaziti, ale vymizeti nemůže. Co však jest v přirozenosti lidské tak hluboce zakořeněno, nemůže býti nepravdivo.

S lidem sdílejí přesvědčení o jsoucnosti Boží přečetní učenci a mudrci všech časů znamenití, filosofové, přírodozpytci, dějepisci, umělci, tak že proti nim jest počet učenců neznabohů nepatrný. Ostatně v čem jejich neznabožství záleží, a proč jest nepravdivo, později uslyšíme.

Tedy Bůh jest.

Tento důkaz historický, zevně zřejmý, morální jistotu poskytující, z vědomí národů a učenců čerpaný, toho, jenž Boha uznává z důvodů vniterně zřejmých, utvrzuje, toho však, jenž Boha neuznává z důvodů lichých, naplňuje pochybností.

Odtud vyplývá tato bytnost Boží:

Bůh Sebe ve tvorstvu zjevuje tak zřejmě, že člověk, užívá-li řádně rozumu a není-li vůle jeho zlá, jsoucnost a bytnost Boží poznává. Zevně jeviti Se nemusí Bůh; ale jeví-li Se, jeví Se moudře a mocně.

Námitky proti pravdivým důkazům o jsoucnosti Boží vyvráceny.

1. Nelze Boha poznati buď proto, že svět není způsobilým, aby od něho se přešlo k Bohu, anebo že člověk nemá té schopnosti, aby od světa přešel k Bohu, anebo z příčin obou. Poznává-li tedy přece člověk Boha, může se klamati; proto ve filosofii, která se varovati má klamu, nemá Bůh místa.

Avšak svět může býti způsobilým, aby od něho se přešlo podle zákona příčinnosti k Bohu. Neboť jestliže díla lidská jsou taková, že z nich poznati můžeme jejich původce, jestliže svědectví dávají o jsoucnosti svých původců: proč bychom totéž nemohli říci o dílech, jež ani sebou samými ani lidmi nevznikla? Proč by příroda nemohla míti na sobě stop dokonalostí původcových, když je na sobě mají díla lidská sloužíce k tomu, abychom z bytnosti jejich soudili o bytnosti původcově? Tak možno uvažujícímu jsoucnost a bytnost děl a původce jejich podle zásady příčinnosti souditi z tohoto světa na jsoucnost a bytnost jeho původce. Než netoliko cestou kladu dospíváme ku poznání bytosti původcovy. Znamenáme zajisté, že díla lidská nemají jistých dokonalostí, která původcům jich příslušeti musí, mají-li býti původci; podobně souditi musíme o přírodě a jejím původci. Tedy nedostatek jistých nedokonalostí musíme zapříti o původci, žádají-li toho zákony logické, cestou záporu. Toť přece nemožno není; toť přece vésti může ku poznání pravdy. Posléze má dílo lidské

a jeho původce některé dokonalosti společny; tu však shledáváme, že je má původce měrou větší; podobně souditi můžeme, jde-li o přírodu a jejího původce. Ani tento způsob poznání, cesta zveličení, není nemožný; může zajisté vésti ku poznání pravdy, šetří-li se zákonů logických.

Poznání toto není jednovýznamné, nýbrž obdobné,*) aniž jest vyrovnané, t. j. takové, že by vyčerpalo bytnost Boží a rovnalo se vědění Božímu o Sobě; avšak není příčiny, proč by poznání obdobné a nevyrovnané nepostačilo a nemohlo býti pravdivo, vyhovuje-li se logickým zákonům. Toto poznání Boha obdobné, jež trvá po čas života pozemského, zamění, jak učí víra katolická, spravedliví po smrti v nebesích poznáním Boha nazíravým.

Je snad člověk neschopen, aby od světa přešel k Bohu? Arci, smyslem nelze Boha poznati, jako v hodinách nevidíme hodináře. Ale rozum náš je mohutnost, kterou můžeme poznati původce díla, kterého v díle samém očima nevidíme. Či snad rozum tak jest ponořen do světa smyslného, že nemůže z něho vybřísti k Bohu? Není pravda, poněvadž víme ze skušenosti, že poznáváme mnohé věci, jež přesahují svět smyslný. Tak poznává člověk rozumem umělce, jenž dílo své přesahuje, byť i onen tohoto neviděl, byť i méně byl vzdělán. Proč by tedy neschopen byl člověk poznati Boha, zvláště když uvážíme, že jest možno, aby člověk podobal se Bohu, Jenž podle Svých myšlének svět stvořil a je do něho takořka vtiskl, tak aby svět o myšlenkách Božích a o Bohu svědectví vydával člověku rozumem obdařenému a Bohu se podobajícímu?

---

*) Pojmy podílné, distributivi, jež mají obsahem, co přísluší více předmětům i společně i jednotlivě uváženým, ve kterých tvoří obsah více předmětům společný jednotu přirozenou, dělí se podle významu, v jakém předměty účastenství mají na jejich obsahu, na jednovýznamné, univoci, a obdobné, analogi. Pojem jednovýznamný, na př. dravec, udílí všem předmětům, rozsah jeho vyplňujícím, na př. orlu, supu, sokolu, obsah svůj ve smysle úplně témže; pojem obdobný, na příklad pojem zdravého, neudílí předmětům, na př. živočichu, pokrmu, barvě obsah svůj ve smysle témže, ve smysle vlastním. Obdobnost jest dvojí: metaforická, analogia proportionis, a přivlastňovací, analogia attributionis. Obdobnost metaforická záleží v částečné podobnosti jedné věci ke druhé, s nepodobností spojené: hadem se nazývá vlastně jisté zvíře, metaforicky člověk. Obdobnost přivlastňovací jest dvojí: metonymická, an. att. secundum denominationem impropriam: zdravým jest vlastně člověk, metonymicky pokrm, jenž zdravým činí; a synekdochická, an. att. sec. den. propriam: bytnost se vypovídá vlastně o podstatě a případku, ale o oné naprosto, o tomto vztažně; bytost se vypovídá o Bohu a o tvoru vlastně, ale o Bohu naprosto, o tvoru vztažně; taktéž moudrost.

Ale není toliko pravda, že člověku nelze poznati Boha; člověk musí přijíti k Bohu, chce-li rozuměti světu a sobě. Neboť kdo chce nějaké věci dobře rozuměti, musí ji znáti z její příčin; své však příčiny má každá věc v Bohu. A poněvadž je člověku přirozeno, zkoumati a poznávati příčiny, proto, poznává-li Boha skutečně soudě zásadou příčinnosti, klamati se nemusí, jenom když šetří logiky. Proto není pravda, že ve filosofii nemá Bůh místa; ona spíše žádá, by se přišlo k Bohu.

2. Bůh převyšuje všeliké poznání lidské, tak že Jej pojmy naše nemohou vyjádřiti; proto nemůžeme o Něm nic říci. Zvláště však nemůžeme Jemu přivlastniti rozum; neboť mysl, ve které není myšlének rozmanitých, po sobě následujících, není nikterak myslí. Nám jest povědomá jediná mysl lidská, která jest svými myšlenkami složená a měnitelná; proto nemůžeme mluviti o rozumné podstatě jednoduché a neměnitelné.

Avšak, nemáme-li o Bohu pojem vyrovnaný, máme přece pojem pravdivý, kterým přesně rozeznáváme Boha od každé bytosti jiné. A to stačí, abychom o Bohu poznati a vypovídati mohli mnohé přísudky; co Jemu přivlastňujeme, přísluší Jemu vpravdě, vlastně a údobně, ač způsobem svrchovaným, člověku nevyslovitelným. Mezi přísudky, jež o Bohu vypovídáme, jest a musí býti rozum; neboť původ tvorstva vyžaduje příčinu rozumnou. Pojem však bytosti rozumné nevyžaduje nezbytně, aby jedna věc po druhé se poznávala, aby věc brzy se myslila, brzy se nemyslila; myslí-li tedy Bůh všecko rázem pospolu a vždycky, může a musí býti nazván bytostí vpravdě rozumnou. Dále není nevyhnutelně potřebí, aby, kdo myslí, musil mnohé věci mysliti mnohými myšlenkami. Neboť kdo tak myslí, myslí nedokonale; proto, myslí-li Bůh všecko jednou myšlenkou, může a musí býti nazván bytostí vpravdě a dokonale rozumnou. Konečně máme-li pojem mysli složené a měnivé, činností odtažitou můžeme utvořiti pojem mysli jednoduché a neměnitelné, kterou pak můžeme, ba i musíme přivlastniti Bohu, rozumné bytosti jednoduché a neměnivé.

3. Bychom i Boha poznati mohli, důkazem teleologickým přece k němu nedospějeme. Neboť nečiní-li člověk pořádku, leč účelností, může míti vesmír jiných prostředků, jimiž by pořádek vznikl, proč by měl býti život lidský, jenž činí pořádek účelností, pravidlem všehomíra? Nemůže přece býti srovnalost mezi částí všehomíra, jakou jest člověk a jeho dílo, a celým světem.

Avšak nepravíme: „Co nedokáže člověk, nedokáže příroda; než člověk nemůže učiniti pořádku bez rozumu; tedy ani příroda pořádku nečiní bez rozumu." Aniž tvrdíme, že jest rozum lidský (ne, jak praví odpůrce, mozek lidský, poněvadž mozek lidský jest ústrojím poznání smyslného, ne nadsmyslného, rozumového) pravidlem všehomíra, ani že jest srovnalost mezi člověkem a světem. Ale tvrdíme: „Větší účinek vyžaduje příčinu mocnější; než pořádek díla lidského, jenž proti pořádku všehomíra jest velmi nepatrný a malého rozměru, vyžaduje příčinu rozumnou; tedy pořádek světa velmi patrný a velkého rozměru vyžaduje příčinu velmi rozumnou."

4. Důkaz teleologický tvrdí, že pořádek světový vyžaduje příčinu, bytost nutnou. Avšak má-li býti bytost nutná, proč jí není svět sám? Ještě jsme nevypátrali všech sil světových; snad chová svět v sobě jakési vlastnosti tajné, kterými se stane, až je poznáme, že bez odporu bude nám možno si svět mysliti nutným. Aniž nám rozum dovoluje hledati příčinu světa, který jest věčný; neboť příčina předcházeti musí účinku v čase, věčnosti však nepředchází čas. Posléze o světě věčném říci možno, že příčinu svou má sám v sobě. Neboť příčina celku se naznačuje, jmenuje-li se příčina jedné každé věci, celku náležející; avšak u věčné postupnosti věcí může příčinou každého členu řady se jmenovati člen předcházející.

Avšak *a*) svět nemůže býti nutnou bytostí. Neboť není nevyhnutelně nutno, aby bylo takové množství hmoty a prvků, jaké jest skutkem, aby prvky byly právě takové, jaké jsou skutkem, aby uspořádány byly mezi sebou tak, jak jsou; aniž mohou míti prvkové tajných nás vlastností, jež by svědčily o nutnosti světa, poněvadž jeho podmíněnost a proměnlivost zaručena jest nám zkušeností tak patrnou, že jí neznamená pouze ten, který nechce ji znamenati.

Ostatně, že svět není nutný, ale podmíněný, vysvitlo při třetím důkaze jsoucnosti Boží. Aniž jest vědecké, odvolávati se k vlastnostem světa nás tajným.

b) Bychom i kladli svět věčným, po jeho příčině pátrati musíme, poněvadž nebytuje sám od sebe; tak nám káže zásada příčinnosti. Ale nutno není, aby příčina byla časem dříve než účinek; stačí, aby příčina byla svou přirozeností dříve než účinek, aby účinek vpravdě závisel na příčině.

c) Mineme-li mlčením, že bytost může míti sama v sobě důvod, ale ne jak tvrdí odpůrce, příčinu, poněvadž příčina jest mimo účinek: svět, který odpůrce nazývá věčným, nemá v sobě příčiny sebe, poněvadž jsa podmíněn, má ji

mimo sebe. Aniž příčina celku se naznačuje, jmenuje-li se příčina jedné každé věci jednotlivě, ani souhrn jednotlivých těchto příčin není příčinou celku. Dále předchozí člen řady, kterou věci činí a kterou nazývá odpůrce věčnou a nekonečnou, jest příčinou členu následujícího nejbližší, ne dostatečnou a přiměřenou; k příčině dostatečné a přiměřené nedospějeme, bychom i sebe více příčin předchozích kladli, poněvadž klásti musíme příčinu, která by působení jejich pořádala, která by byla mimo ně. Konečně, poněvadž jsou jednotlivé členy této řady věčné a nesmírné učiněnými, jest učiněnou také celá řada. Která tedy příčina učinila celou řadu? Příčina, která jest mimo řadu.

d) Svět není věčný, ani seboucí, ani nesmírný. Neboť jednotlivé části světa dříve nebytovaly, počaly teprve působením jiných; což vysvítá, když uvažujeme nerosty, byliny a živočichy. Vrstev zemských dříve nebylo, než se utvořily během časů cestou buď vulkanickou anebo neptunskou; z prvků dříve bytujících stane se voda. Rostlin a živočichů, nyní bytujících, dříve nebylo, než vznikly působením rostlin a živočichů, kteří dříve bytovali. Co platí o těchto třech říších jednotlivých, platí o celku, jenž z nich sestává.

Než mohl by někdo říci, že nerosty, byliny a živočichové sice vznikají a zanikají, že však zůstává hmota, kterou nazvati lze prvotí světa, bytostí seboucí, věčnou, ze které se vyvinul svět, nerosty, byliny a živočichové, bytostí nekonečnou. To však není pravda.

Neboť *aa*) hmota se dá měřiti časem, jemuž jest podrobena. Proto není věčnou, proto začala, byla stvořena, předpokládá tedy stvořitele, který se nedá časem měřiti, jemu není podroben, který trvá věčně, Boha.

bb) Jestliže ze hmoty věčné se vyvinulo všecko, vyvinul se člověk z opice, opice z jiné bytosti atd. Opice tedy jest plodem této jiné bytosti a ploditelkou člověka; tento jest pouze plodem, a ne ploditelem, poněvadž není otcem nového druhu bytostí. Proto buď že jest součet vývojů hmoty konečný, buď že jest nekonečný, (může-li býti nekonečným), musí na počátku vývojů zbývati otec či ploditel, jenž není plodem, poněvadž na konci zbývá syn, jenž není otcem. Neboť součet otců musí se rovnati součtu synů. Pročež prvotní stav hmoty byl takový, že mu nepředcházel žádný stav jiný. To však není možno, leč dříve hmoty buď nebylo anebo se nalézala od věčnosti ve stavu klidném. Jestliže jí nebylo, musí býti stvořenou; pakli se nalézala od věčnosti ve stavu klidném, kterak mohla začíti se vyvíjeti a všech stavů se podjímati až po naši dobu? Sama sebou nemohla začíti, poněvadž by se byla musila

vyvíjeti od věčnosti; zevně nemohl na ni působiti popud, poněvadž kromě hmoty nebylo prý ničeho. Proto nemůže býti hmota od věčnosti.

cc) Bytost seboucí, t. j. nutná, nezměnitelná, věčná, jest důvodem světa, poněvadž vpravdě a ve skutečnosti nekonečná řada bytostí, v jiné bytosti svůj důvod majících, jest nemožná. Avšak svět není bytostí seboucí, nejsa nutným, nezměnitelným, věčným. Není tedy svět důvodem sebe samého. Proto má svět důvod jsoucnosti v bytosti, která jest nad světem, která svět učinila, ne jej nutně ze sebe vyvinujíc, ale svobodně z ničeho tvoříc. Tato bytost nadsvětová a seboucí se zove Bůh. Není tedy hmota posledním důvodem světa, jelikož ze hmoty sestává svět, jelikož hmota jest ve světě.

dd) Je-li hmota bytost nestvořená, seboucí, jest nestvořen součet všech atomů nyní bytujících. Je-li tento součet nestvořen, jest nestvořen každý jednotlivý atom. Je-li nestvořen každý jednotlivý atom, bytuje vlastní silou, vlastní nutností vniternou. Bytuje-li každý jednotlivý atom vlastní silou, vlastní nutností vniternou, bytuje nezávisle. Avšak jeden atom závisí na druhém. Tedy nebytuje žádný atom vlastní silou, vlastní nutností vniternou; tedy není nestvořen; tedy není součet atomů nestvořen; tedy není hmota bytostí nestvořenou, seboucí.

ee) Že každý atom, jakož i celý svět tělesný zaujímá určité místo, stalo se buď svobodným nálezem bytosti nad světem bytující, Boha, anebo vnitřní nutností, hmotě vetkvělou. V této rozluce není třetího členu, pouhé náhody, která nemůže býti prvotí pravidelnosti. Avšak atomu samému, pokud jej uvažujeme o sobě, jest lhostejno býti zde anebo jinde, tak že může býti zde nebo jinde. Co platí o každém atomu jednotlivém, platí též o celku, o celém světě, jenž to neb ono místo zabrati může v možném prostoru neukončitelném. Tedy vnitřní nutnost, hmotě vetkvělá, jest vyloučena; proto platnost má svobodný nález Boží.

Že svět nyní právě jest v určitém stavu vývoje, stalo se buď svobodným nálezem bytosti nad světem bytující, Boha, anebo vnitřní nutností hmotě vetkvělou. V této rozluce není třetího členu, pouhé náhody, která nemůže býti prvotí pravidelnosti. Avšak mohl by svět býti ve stavu pokročilejším anebo méně pokročilém; což uzavíráme z jednotlivých částí světa o sobě uvažovaných, soudíce, že, co platí o jednotlivých částech, platí též o celku. Tedy vnitřní nutnost, hmotě vetkvělá, jest vyloučena; proto platnost má svobodný nález Boží.

Prostorem a časem závisí tedy svět na Bohu, bytosti seboucí, jež nepodléhá ni prostoru, ni času, jež jest všude a vždycky. Není tedy hmota prvotí světa poslední, bytostí seboucí.

ff) Monismus, t. j. názor, který považuje hmotu za poslední prvoť světa, za bytost seboucí, vykládá vznik světa takto: Od věčnosti jest hmota; zdokonalovati se počala, buď že začala se pohybovati, anebo že přišla do pohybu lepšího, než v jakém byla od věčnosti. Zvolna se zdokonalujíc vyvinula se sama sebou ve světovou soustavu, v první protoplasma (kalnou, zrnitou tekutinu dusíkovou, kterou v dutině své naplněna jest mladá buňka), v rody bylin a zvířat, posléze v člověka, a sice nejprve v australského černocha, pak ve člověka dokonalejšího, až konečně tento vývoj dostoupil stavu, ve kterém nyní jsme. Stupně tohoto vývoje dají se vyjádřiti číslem na př. 876.

Theismus, t. j. názor, který považuje Boha za bytost seboucí, za stvořitele světa, táže se: Tedy, trvá-li hmota skutečně od věčnosti, proběhla-li dobu nekonečně dlouhou, zda nedospěla, v jednotlivých dobách, se vyvíjejíc, dále než k vývoji 876?

Monismus odpovídá: Nedospěla; neboť, ač od věčnosti trvá, počala se pohybovati, se vyvíjeti v době, od které uplynulo až po nás 876 vývojů.

Theismus se táže: Byla-li hmota před 876 vývoji v klidu, co ji vyrušilo z něho?

Monismus odpovídá: Vývoj hmoty děje se od věčnosti; jedna řada vývojů se ukončila a úplně zanikla, aby nastala nová řada, která v sobě drží až po nás 876 vývojů.

Theismus namítá: Ač mínění toto o řadách zaniklých a nastalých není dokázáno, připusťme, že jest pravdivo. Než, i tu lze se tázati: Proč není hmota v 877. anebo 878. době druhé řady vývojů? Připočítáme-li k dřívější, první řadě vývojů 877 dob nynější, druhé řady, jest součet větší, než připočítáme-li toliko 876. Onen součet můžeme spíše nazvati nekonečným, než tento. V onom tedy případě trvá hmota spíše od věčnosti, než v tomto. A kdyby byla v 877. vývoji, opět jest se tázati, proč není v 878. atd.? Z toho také následuje, že nemůžeme mluviti o nekonečném počtu dob až po nás uplynulých. Hmota tedy nemůže trvati od věčnosti. Tedy jí kdysi nebylo. Poněvadž jí tedy kdysi nebylo, nemohla sama sobě býti důvodem vzniku. Tedy jiná bytost byla důvodem, příčinou jejího vzniku; a poněvadž tato bytost neshledávala, z čeho by první hmotu, prahmotu vytvořila, z ničeho ji stvořila. Tedy jest Bůh, stvořitel světa.

gg) Hmota prý trvá od věčnosti. Než věčnost by pak sestávala z nekonečného počtu dob až po nás uplynulých. Avšak tento počet, jelikož jest určitý, jako má v nynějšku konec, tak má i začátek. Je to tedy věčnost s počátkem a koncem, tedy žádná věčnost.

Není číslo nekonečné, nýbrž neukončitelné. Neboť kdykoli si číslo skutečně myslíme, jest určité, konečné; než myslíme je zároveň tak, že může býti zvětšeno; ve skutečnosti jest konečné, v možnosti nekonečné. Počítati tedy lze číslo kupředu, ale nazpět nikoli; neboť nelze jmenovati poslední číslo možné, od něhož bychom nazpět počítati mohli bez konce.

Nelze proti tomu namítati; jestliže těleso sestává z ploch, plocha z čar a čára z nesčíslného množství bodů, musí hmota, ze které sestávají tělesa, býti nekonečná. Neboť tyto body jsou mathematické, ne fysické, jsou rozlišené, ne splynulé, jsou imaginární, ne skutečné; pročež nevznikne z nich čára fysická, splynulá, skutečná, jakou musí býti, aby bylo těleso fysické, splynulé, skutečné.

5. Prvkům samým může býti prvoť pořádku vetkvělá; proto není potřeba Boha.

Má věru hmota prvoť pořádku sobě vetkvělou. Avšak odkud ji má? Sama od sebe jí nemá, poněvadž ona, hmota, není sama od sebe a poněvadž sama o sobě lhostejna jest k tomu neb onomu pořádku. Musíme posléze přijíti k jejímu původci, bytosti nadsvětové, rozumné, Bohu.

6. Živočich patřičně uspořádaný plozením vzniká z jiného živočicha. Proč bychom obdobou soudíce nemohli říci, že tento svět zplozen jest od jiného světa? Podobně souditi lze, jako ten soudí, jenž podle obdoby uměleckého díla, úmyslem lidským vyhotoveného, usuzuje rozumného, úmyslem řízeného původce světa. Aniž namítnouti jest, že pořádek, který se děje plozením, musí posléze závislým učiněn býti na úmyslu; neboť by to byl chybný závěr z důvodu předjatého (petitio principii).

Avšak kdyby svět náš byl od jiného světa zplozen, musili bychom opět se tázati, odkud tento jiný svět má jsoucnost a sílu plodivou; obojí by měl ne nutně sám od sebe, ale od prvotě nadsvětové, rozumné, úmyslem řízené. Aniž závislým učiniti pořádek, který se děje plozením, na úmyslu jest chybný závěr z předjatého důvodu, poněvadž jest zásadou samozřejmou, že každý pořádek jest podmíněn rozumem. Dále náš důkaz teleologický není obdobný, ku pravdě toliko podobný, ale vývodný, jistotný. Neboť nezní takto: „Příroda jest lidskému dílu uměleckému podobna v mnohé příčině, tedy také v té, že pochází od

rozumu, jako dílo lidské pochází;" týmže právem říci bychom věru mohli: „Příroda jest lidskému dílu uměleckému nepodobna v mnohé příčině, tedy také v té, že nepochází od rozumu, jako dílo lidské pochází." Zní spíše takto: „Pořádek světa musí míti důvod dostatečný. Avšak hmota jej nemá sama od sebe; neboť sama svou vlastní jsoucností nevyžaduje jistého pořádku; ale spíše sama sebou jest lhostejnou k pořádku jistému. Tedy obdržela hmota jistý pořádek od jiné bytosti, nadsvětové. Tato bytost nadsvětová musí býti rozumná, úmyslem řízená, poněvadž obecná zásada samozřejmá zní: „Všeliký pořádek pochází od rozumu, úmyslem řízeného. Jestliže tato zásada platí při díle lidském uměleckém, platiti musí při světě uspořádaném, který převyšuje všeliké dílo lidské." Konečně závěr odpůrce obdobou soudícího, že tento svět zplozen jest od jiného světa, jest nejapný, aniž jej porovnati lze se závěrem našeho teleologického důkazu o jsoucnosti Boží.

7. Proč by nemohl pořádek světa přece jednou vyplynouti z věčného pohybu prvků?

Avšak jestliže hmota dříve, než pořádku nabyla, od věčnosti se pohybovala, mohla také navždy zůstati bez pořádku, čehož bylo také se nadíti. Neboť části hmoty schopny jsou tak rozmanitých poloh a pohybů, že ani věčným pohybováním nebylo by lze docíliti nynějšího pořádku. Tedy nutno jest se tázati, odkud pořádek, jenž pohybem hmoty ani věčným nemohl vzniknouti. Kromě toho jak jest možno, aby hmota, dříve než nabyla pořádku, od věčnosti se pohybovala bez pořádku, když pohyb nespořádaný slouží ke zničení věcí pohybovaných, aby pořádek z nepořádku vyšel maně, náhodou, když nepořádek není prvotí pořádku, když náhoda nikterak nevysvětlí pravidelnosti?

8. Připusťme, dí odpůrce, že svět uspořádán jest od bytosti nadsvětové rozumné, úmyslem řízené. Pak jest pořádek věcí podmíněn pořádkem idejí této bytosti. Tu jest se tázati, která příčina tyto ideje uspořádala. Jsou-li uspořádány samy sebou, proč bychom nemohli říci, že také svět uspořádán jest sebou? Proč jest potřebí pořádek světa závislým učiniti na pořádku idejí?

Avšak poznání Boží nemá příčiny pořádající, která by byla vně bytosti Boží, ale spíše má důvod svého pořádku v bytnosti Boží samé. Nevyhnutelně myslí Bůh všecky pořádky možné, svobodně pak z nich vyvolil jeden, kterým tento svět upravil. Pořádek idejí Božích jest založen v bytnosti Boží samé, poněvadž jest Bůh bytost

seboucí, jak vysvítá z důkazů kosmologických; avšak svět není bytostí seboucí; proto jeho pořádek nemůže míti poslední prvotí bytnost jeho samu.

9. Kdo vede důkaz teleologický, nazývá rozum Boží věčným a nesmrtelným. Avšak zkušenost nás učí, že rozum není od věčnosti, nýbrž v čase vzniká, že jest v živočichu tělo majícím a tedy vázán na tělo, že s tělem zaniká.

Avšak chceme-li rozuměti zkušenosti, kterou máme o poznání právě lidském, musíme klásti rozum, nadsmyslnou poznávací mohutnost duše lidské, podstaty, která je sice po čas života pozemského spojena s tělem, aby byla jeho údobou podstatnou a s ním spojena jsouc v jednoho činitele, prokazovala činnost vegetativnou a sensitivnou, která však, pokud prokazuje činnost právě lidskou, člověku jako člověku druhově příslušnou, není do hmoty svého těla ponořena, není na svém těle závislou, takže i po smrti těla svého dále trvá a působí. Musíme tedy, vycházejíce od zkušenosti, klásti rozum lidský, ne sice věčný, poněvadž má začátek, ale nesmrtelný. Avšak soudíme-li dále správností logickou podle zásady příčinnosti, jest rozum lidský podmíněn rozumem Božím věčným, ani počátku, ani konce nemajícím. Proto neodporuje důkaz teleologický zkušenosti, když v něm se klade z důvodů logických rozum Boží věčný a nesmrtelný.

10. Zkušenost praví, že ideje se čerpají z věcí; ale důkaz teleologický žádá, aby pořádku předcházela idea pořádku. Odporuje tedy tento důkaz zkušenosti.

Avšak člověk čerpá pojmy z věcí; věci pak podmíněny jsou ideami, věcem předcházejícími, podle kterých jsou učiněny od svého původce, a kterým pojmy lidské, věcmi a rozumem, rozumu Božímu podobným, podmíněné, mají odpovídati. Tedy může a musí pořádku věcí předcházeti idea pořádku. Proto neodporuje důkaz teleologický zkušenosti, která nás učí, že člověk čerpá své pojmy z věcí.

11. Kant namítá toto: Rozum čistý či theoretický nemůže jsoucnost Boží uzavírati důkazem ontologickým, jenž se vede z ideje nejvyšší bytosti; neboť logika zakazuje z možnosti usuzovati jsoucnost, skutečnost.

Avšak mineme-li mlčením nepravdivý Kantův rozdíl mezi rozumem čistým či theoretickým a praktickým, prohlásil již Gaunilo, jenž se sv. Anselmem v stejné době žil, důkaz sv. Anselma ontologický pro nás na zemi žijící neplatným; po něm sv. Tomáš Akv. S. Th. p. I. qu. 2.

ad 2. jej vyvrátil; jej zavrhují, kteříkoli následují sv. Tomáše.

12. Kant namítá dále: Rozum čistý nemůže jsoucnost Boží uzavírati důkazem kosmologickým, jenž vede se z podmíněnosti světa podle zásady příčinnosti, poněvadž se opírá o důkaz ontologický. Neboť jakmile usoudil jsoucnost bytosti nutné, pokračuje takto: Jaké má tato bytost vlastnosti, nepoznává rozum ze zkušenosti, nýbrž toliko úvahou pojmovou, apriorickou, ontologickou, an se skrývá za prázdnými pojmy, soudě, že bytost nutná jest nekonečná, nejskutečnější, nejdokonalejší; načež soud: bytost nutná jest nekonečná prostě se obrací v soud: bytost nekonečná jest nutná, t. j. bytuje nutně; odtud konečně se zavírá: Bůh jest.

Avšak důkaz kosmologický, jaký se vede ve filosofii aristotelicko-thomistické, neopírá se o důkaz ontologický. Neboť důkaz kosmologický usuzuje jsoucnost nejvyšší příčiny, která sama o sobě jest, ne z nějaké ideje, ale z věcné jsoucnosti bytostí podmíněných, náš svět tvořících, zkušeností poznaných, a užívá svazku příčinného, zásady samozřejmé; proto jej počítáme mezi důkazy smíšené, jež mají ve filosofii platnost nepopíratelnou, dějí-li se podle zákonů logických. Tímto způsobem když správně a platně dokázána jest jsoucnost bytosti nutné, přistupuje se správně a platně ku poznání bytnosti její, a sice hlavně a především nekonečnosti. Neboť má-li bytost nutná býti příčinou světa podmíněného nejvyšší, která sama o sobě jest, musí míti příslušnou bytnost, bytnost nekonečnou. Proto nekonečnost bytnosti se usuzuje z bytnosti nutné, jejíž jsoucnost byla již dokázána, podle zásady samozřejmé: jaká jsoucnost, taková bytnost, jakož i z bytnosti světa konečné, věcně a skutečně bytující. Pročež vytkneme Kantovi dvě chyby: 1. Kant mísí důkaz jsoucnosti Boží s výkladem bytnosti Boží. Nejprve dokazuje se kosmologicky: Poněvadž svět skutečně bytující jest podmíněný a poněvadž bytost podmíněná předpokládá mimo sebe bytost naprosto nutnou: musí mimo svět bytovati bytost naprosto nutná, od které má svět svůj původ. 2. Kant se mýlí, tvrdě, že důkaz kosmologický se opírá o důkaz ontologický. Neboť důkaz kosmologický vykládaje bytnost Boží, neskrývá se za prázdnými pojmy, ale staví na zkušenosti, kterou podle zákonů logických rozebírá a vyšetřuje a ze kterých dále soudí. Z dokonalostí věcí podmíněných soudí rozum na dokonalosti bytosti naprosto nutné a řídí se těmito dvěma zásadami nepopíratelnými: *a*) Příčina musí býti taková, aby od ní účinek vyšel; *b*) jaká jsoucnost, taková bytnost.

Z bytnosti světa skutečně bytujícího se usuzuje bytnost jeho původce, jehož jsoucnost byla již dříve logicky dokázána ze skutečné jsoucnosti světa.

13. Kant namítá dále: Rozum čistý nemůže jsoucnost Boží uzavírati důkazem kosmologickým, jenž se vede z podmíněnosti světa podle zásady příčinnosti. Neboť zásada příčinnosti poskytuje nám toliko normu, pravítko, kterým si vysvětlujeme zjevy, a odnáší se pouze k řádu subjektivnému; proto užívá-li jí důkaz kosmologický, aby usoudil jsoucnost, přivlastňuje jí platnost objektivnou, které nemá, a mění prvoť regulativnou či pravítkovou v prvoť konstitutivnou či soustavnou. Tomu však brání logika.

Avšak zásada příčinnosti, podle které důkaz kosmologický soudí o jsoucnosti a bytnosti Boží, nemá platnosti toliko pro podmět poznávající, ale také pro předmět poznaný. Tuto větu dokázati lze takto:

Logická zásada příčinnosti je zvláštním druhem čtvrté zásady o dostatečném důvodu. Logické zásady jsou tyto: *a*) O každé bytosti mysli to, čím jest. (Zásada totožnosti.) *b*) O žádné bytosti nemysli to, čím není. (Zásada protikladu.) *c*) O každé bytosti mysli, že skutečně buď jest anebo není, že jistou bytnost určitou buď má anebo nemá. (Zásada o vyloučeném třetím.) *d*) O žádné bytosti nemysli, že skutečně jest, že jistou určitou bytnost má, bez důvodu dostatečného. (Zásada o dostatečném důvodě.) Obecně se tvrdí, že těmto čtyřem zásadám logickým, pomyslným, subjektivným odpovídají čtyři zásady ontologické, bytoslovné, objektivné, z pojmu bytosti vyplývající: *a*) Každá bytost je tím, co přináleží k její bytnosti. (Zásada totožnosti.) *b*) Žádná bytost není tím, co nepřináleží k její bytnosti. (Zásada protikladu.) *c*) Každá bytost skutečně buď bytuje anebo nebytuje, buď má jistou bytnost určitou anebo jí nemá. (Zásada o vyloučeném třetím.) *d*) Každá bytost má pro svou jsoucnost skutečnou, jakož i pro svou bytnost určitou důvod dostatečný. (Zásada o dostatečném důvodě.) Obecné tvrzení o srovnalosti zásad logických a ontologických jest samozřejmé, proto nepotřebuje důkazů; přece však užijeme důkazu nepřímého: Kdyby nebylo této srovnalosti, nemohli bychom věci a děje přírodní poznati, ani do dějstva přírodního zasahovati; avšak my poznáváme a zasahujeme; proto není pravda, že není srovnalosti; proto jest pravda, že jest srovnalost.

Vyšetřme blíže zásadu příčinnosti, zvláštní druh zásady o dostatečném důvodě.

Příčinnost záleží v tom, že příčina věcně se liší od účinku, že účinek věcně závisí na příčině, že příčina jest

dříve, než účinek aspoň dřevností*) přirozenosti, ne-li také zároveň času. Tento vztah naznačuje zásada: Není účinku bez příčiny přiměřené.

Je-li tato zásada platna nejen v řádě logickém, subjektivném, ale i ontologickém, objektivném? Je-li této zásadě podrobena netoliko mysl naše, když myslí, ale také příroda sama jsoucností a bytností svou? Odpovídá-li zásadě logické zásada ontologická?

Nikdo nepochybuje o tom, že mysl naše, když myslí, nutně se řídí zásadou příčinnosti. Ale Locke tvrdí, že svými smysly nemůžeme vystihnouti příčiny, poněvadž zkušenost naše, od smyslů poskytnutá, o ničem nesvědčí, leč o postupnosti zjevů. Toto mínění Hume přijímaje nazývá příčinou věc, kterou jiná věc tak provází, že přítomnost prvé nás vybízí sdružením představ, jež se stalo v naší obrazivosti, mysliti na druhou, a příčinnost nalézá toliko v onom spojení pomyslném, ze zvyku vzniklém, nesprávně míse představování smyslné a pomyslné. Hume-a následoval Kant a jeho mínění dále vyvinul vykládaje příčinnost údobou (formou) subjektivnou, mysli naší a priori, t. j. před zkušeností, utkvělou, tak že mimo mysl naši není, čemu by odpovídal pojem příčiny.

Avšak tázati se sluší: Odkud má svůj původ příčinnost, kterou Kant nazývá čirou údobou, mysli naší (ne duši, poněvadž prý o duši theoretickým rozumem nic nevíme) a priori vetkvělou, do které zjevy ze zkušenosti pocházející vtiskujíce si je myslíme, jako by svazkem příčinným skutečně spojeny byly? Odkud údobu tuto přijala mysl naše? V čem záleží údoba tato, v čem mysl naše? Jaký poměr jest mezi údobou a myslí? Co mysl naši nutí, aby vtiskla zjevy do této údoby? Jak to činí? Proč si mysl naše musí mysliti, jako by zjevy skutečně spojeny byly svazkem příčinným? Zdali mysl naše či my sami vpravdě sebe klameme zjevy si takto představujíce? Odkud ví Kant, že mysl sebe klame? Jak se stalo, že mysl sebe klame?

Na otázky tyto nám Kant neodpovídá, aniž odpověděti může.

Připusťme, že příčinnost je toliko subjektivná, ne také objektivná, že je toliko pomyslná, ne také věcná. Než, mysl naše poznává zjevy, které prý do údoby oné vtiskuje, skrze ústrojí, tělo; je tedy svazkem příčinným spojena s tělem. Pročež odnáší-li se příčinnost k mysli naší, ana myslí, nemůže se neodnášeti k tělu našemu; avšak tělo

*) Prioritas.

naše jest částí přírody. Tedy odnáší se příčinnost také ku přírodě, která jest mimo mysl naši.

Toť důkaz nepřímý. Užijme ne důkazu přímého, poněvadž ho není příčinnost ani schopna, ani potřebna, ale bližšího výkladu,

Že něco jest mimo mysl naši, co z ní samé nevzniklo, nelze o tom pochybovati. Toto něco vzniklo buď samo sebou, buď něčím jiným; nic třetího mysliti nelze. Že vzniklo něčím jiným, na př. voda, strom, živočich, o tom jsme přesvědčeni s plnou jistotou, která na samozřejmosti zevnější spočívá. A toto něco jiného, co se nazývá příčinou, musí býti přiměřeno tomu, co jím vzniklo a účinkem se zove. A tento poměr naznačuje zásada příčinnosti, která zní: Není účinku bez příčiny přiměřené.

O zásadě příčinnosti nelze pochybovati, poněvadž soudem jest samozřejmým, rozborným (analytickým). Neboť přísudek věty, kterou jest vyjádřena, tak souvisí s podmětem, že, klademe-li účinek, položiti musíme přiměřenou příčinu, a zamítneme-li příčinu přiměřenou, zamítnouti musíme účinek. A zajisté věc učiněná, která ze stavu pouhé možnosti přechází do stavu skutečnosti, musí býti nazvána věcí, která něco přijímá, t. j. skutečnost, jež přistupuje jako něco jiného k pouhé možnosti. Neboť více jest býti v konu čili skutečnosti, než býti toliko v mohoucnosti. Avšak pojem věci, která jsoucnost přijímá, podmíněn jest souvztažným pojmem věci, která jsoucnost udílí. Pročež bytuje věc, která jsoucnost udílí, příčina. Odtud jde na jevo, že jsoucnost a nutnost příčiny nezbytně souvisí s pojmem účinku. Je tedy zásada příčinnosti soud samozřejmý a priori, rozborný; také je tak jistotný, že nikdo, má-li zdravý rozum, opravdově tvrditi nemůže, že o její pravdě pochybuje, poněvadž kdyby to tvrdil, zásadu protikladu by rušil, což jest největší pošetilostí. Aniž kdo zamítá objektivnost příčiny, jest důsledným; neboť zamítá ji pouze theoreticky, ale v životě se řídí zásadou příčinnosti. Kantovým názorem o pouhé subjektivnosti svazku příčinného neřídí se nikdo v obecném životě, ani Kant se neřídil. Ve vědě nemá jeho názor platnosti, poněvadž věda v tom záleží, že se vyhledávají příčiny. Avšak poněvadž rozum lidský vyhledávaje příčin nepřestává na nejbližších, ale pátrá po vzdálenějších, až by přišel k příčině poslední, Bohu, a poněvadž mnohým, buď pýše nebo statkům pozemským anebo rozkoši smyslné příliš oddaným, záleží na tom, aby nebylo Boha, Jenž nepravosti lidské tresce, anebo byl takový, Jenž by nepravosti nebránil: proto

nesmí míti svazek příčinnosti platnosti objektivné, proto se činí rozumu lidskému násilí.

Kant odmítaje apriorickou samozřejmost a rozbornost zásady příčinnosti pokládá ji za souborný (synthetický) soud apriorický. Než, že Kantových souborných soudů apriorických není a že jsou nemožny, dokazuje v kritické logice filosofie aristotelicko-thomistická.

Konečně kdo tvrdí, že příčinnost není také objektivnou, je-li důsledným, dospěje k nihilismu. Neboť, poněvadž kategorií příčinnosti myslíme a spojujeme vše, co se děje v přírodě, lneme-li k názoru Kantovu, musíme o tom pochybovati, o čem se domníváme, že se děje, jakož i o věcech přírodních, podmětech toho, co se děje. Pak musíme věci přírodní pokládati toliko za výtvory mysli naší. Ale ani mysl neunikne tomuto osudu. Neboť, jestliže kategorie příčinnosti vládne toliko našimi myšlenkami jsouc jejich údobou subjektivnou, nemohou se míti myšlenky k mysli jako účinky ku příčině, tedy nemůže vládnouti kategorie příčinnosti myšlenkami a myslí. Pak nevíme, zda bytuje mysl, příčina myšlenek, tím méně, zda bytuje mysl, příčina myšlenek nástrojná, a duše, podmět mysli, příčina myšlenek hlavní. Kterak tedy mohl Kant mluviti o mysli? Jako zavrhl theoreticky duši, tak musí zavrhnouti mysl. Pak visí myšlenky ve vzduchu; pak jest nejisto, odkud se berou, když nevíme nic, ani o jejich předmětě, ani podmětě; pak nemají žádné ceny. Proč bychom tedy jimi se bavili? Nic nám nezbývá, leč buddhická nirvana.

To vše uvážíce řekneme, že svazek příčinnosti má cenu objektivnou, že tedy právem užívá důkaz kosmologický zásady příčinnosti.

14. Kant namítá dále: Rozum theoretický nemůže jsoucnost Boží uzavírati důkazem fysikotheologickým či teleologickým, který se vede z pořádku světa. Neboť tento důkaz odvolává se na účelnost, jež platnost má pouze o podmětě myslícím.

Avšak jako důkaz kosmologický usuzuje z příčin účinlivých světem vládnoucích jsoucnost a bytnost Boha, první příčiny účinlivé, tak opět usuzuje důkaz teleologický z příčin účelných, světem vládnoucích, jsoucnost a bytnost Boha, původce pořádku. A jako jest příčina účinlivá objektivně platna, tak i příčina účelná. Při důkaze teleologickém byla účelnost objektivná dokázána. Proti Kantovi, jenž jí upírá objektivnosti a nazývá ji pouze subjektivnou, budiž stručně opakováno, co již bylo uvedeno, a buďtež

přidány ještě jiné důvody: 1. Že účelnost panuje ve tvorstvu samém, učí obecná zkušenost tak, že její objektivnost zamítati může jenom ten, kdo nechce viděti, co nám zkušenost zřejmá podává, kdo nechce o Bohu nic věděti, o Němž účelnost patrné svědectví dává. 2. Poněvadž účelnost vládne celým člověkem, z těla a duše sestávajícím, veškerým životem lidským, poněvadž souvisí člověk skrze tělo s přírodou a poněvadž do přírody zasahuje účelně: musí také příroda býti účelně zařízena. 3. Mechanismus, kterým ve hmotě síly působí onou důsledností, jakou z příčiny předchozí vyplývá nutně účinek následující, jest bez účelnosti nespořádanou směsicí příčin a účinků anebo spíše zjevů předchozích a následujících. 4. S účelností souvisí *a*) pořádek, který náhodou nevysvětlí ten, kdo účelnost zamítá, *b*) zákon, t. j. cesta, kterou bytost cíle dochází, poněvadž bez cíle jest zákon cestou, která nikam nevede, *c*) dobro, jehož se snaží bytost dosíci, jež tedy jest cílem bytosti. Kdo zamítá účelnost, zamítá spolu pořádek, zákon a dobro. Aniž konečně vysvětlíme subjektivnost účelnosti bez objektivnosti.

15. Kant namítá dále: Důkaz teleologický může z pořádku světa a souvislosti cílů usuzovati toliko nějakou příčinu přiměřenou, ale nikoli jistou určitou bytost nekonečně rozumnou.

Avšak důkaz teleologický byl od nás tak veden, že jím se usuzuje původce světového pořádku nejvýše rozumný, nejvýše moudrý. K tomu, co tam jest řečeno, připojiti sluší toto: 1. Nutné jsoucnosti původce světa odpovídá bytnost jeho naprostá podle zásady: jaká jsoucnost, taková bytnost; k bytnosti však pořadatele světa, jímž jest původce světa, náleží nezbytně moudrost. Jeví-li se tedy ze jsoucnosti světa nutná jsoucnost původce jeho, jeví se z jeho pořádku naprostá moudrost jeho pořadatele. 2. Pořádek náleží k podstatné bytnosti světa jsa jeho údobou podstatnou; od koho však svět, od toho i pořádek. Tedy vyžaduje-li původ světa všemohoucnost Boží, vyžaduje pořádek jeho svrchovanou Jeho moudrost.

16. Kant namítá dále: Důkaz teleologický spočívá na obdobě jistých úkazů přírodních, jež uměním lidským se zdokonalují a rozumu vyžadují, a usuzuje pořadatele světa; je tedy pouze obdobný, ku pravdě podobný, ale ne jistotný.

Avšak jak vysvítá z důkazu teleologického, od nás provedeného, a ze způsobu, jakým jsme námitku 6. vyvrátili, nespočívá důkaz teleologický na pouhé obdobě;

není obdobný, ale vývodný; není toliko ku pravdě podobný, ale jistotný.

17. Kant namítá dále: Důkaz teleologický dovoluje usuzovati ne původce světa, nýbrž toliko stavitele, pořadatele světa.

Avšak z důkazu teleologického poznáváme nejen přímo stavitele a strůjce světa čili pořadatele, nýbrž nepřímo také stvořitele. Neboť potřebuje-li svět k uspořádání svému stavitele a strůjce, nemůže býti sám od sebe, poněvadž co jest samo od sebe, seboucí, nemůže podrobeno býti působnosti cizí bytosti, která by udělila podstatnou údobu, jakou jest pořádek. Bytost tedy, která světu dala pořádek, jest bytostí, od které má svůj počátek.

18. Kant posléze namítá: Kdo užívá důkazu teleologického, počíná sice od zkušenosti, než brzo ji opouští, aby postoupil k nutnosti pořadatele, ze které pouhým rozumem čistým, oháněje se prázdnými pojmy, usuzuje jeho nekonečnou dokonalost, jsoucnost Boží. Tedy důkaz teleologický končí ontologickým.

Avšak z důkazu teleologického, od nás vedeného, jakož i ze všeho, čím se zde Kant vyvrací, patrno, že se neutíkáme k důkazu ontologickému; neboť ve světě skutečném skutečná jest účelnost, ze které soudíme na skutečného původce svrchovaného.

19. Heigl namítá (Spaziergänge eines Atheisten p. 25): Kdo vážně myslí, nemůže přisvědčiti tomu, jenž za prvoť světa považuje bytost všemohoucí, stvořitele. Neboť se vykládá tajemství světa ještě větším tajemstvím o bytosti nekonečné, věčné, nesmírně dokonalé, nepochopitelné.

Avšak porovnejme theistu s Kantovcem a Darwinovcem. Kantovec, jenž zamítá neprávě objektivnost zásady příčinnosti, vzdává se všelikého výkladu o původu světa. Zda lze jemu přisvědčiti, když mluví nepravdu a nám o původu světa ničeho nepraví? Darwinovec vykládá svět pouze silami lučebnými a fysikálnými. Zda lze jemu přisvědčiti, když podávajíce důkazy o Bohu jsme seznali, že darwinismus a jeho potomek, monismus, jest nepravdiv, jako každý materialismus, budiž jméno jeho jakékoli? Zbývá výklad theisty, jenž praví: Svět je stvořen od Boha všemohoucího, Jehož bytnost a stvořitelskou činnost nemůže člověk proniknouti. Tento závěr činí theista na základě zkušenosti podle zákonů logických; je tedy jeho výklad zcela rozumný, jistotný a nutný, kdežto výklad kantovský a darwinský jsou nepravdivy. Že člověk nemůže bytnost a činnost Boží proniknouti, není divu, když Bůh vyniká nad všecky tvory. Jaký by to byl Bůh, kdyby člověk Jej

mohl proniknouti? Byl by člověku roven anebo nižší než člověk, nebyl by tedy žádným Bohem. A pak zda může člověk sám sebe anebo jiného člověka anebo přírodu dokonale proniknouti? Proto nevyzpytatelnost bytnosti a činnosti Boha skutečně bytujícího nepřekáží nám Jej nazývati původcem světa. Avšak tato nevyzpytatelnost není taková, že bychom o Bohu nevěděli ničeho. Kterak a co poznáváme o Bohu, slyšeli jsme při důkazech o Bohu a při námitkách, zvláště první a druhé.

20. Názor theistický sám sobě odporuje, poněvadž Bůh, bytost nutná, tedy neproměnlivá, jsa stvořitelem světa, podroben je trojí změně, an 1. pojal úmysl, kterého dříve neměl, 2. vědomí Své rozšířil, vida před Sebou svět stvořený, 3. rozšířil Své panství.

Avšak 1. Bůh naprostou nutností vnitřní netoliko bytuje, ale je také tím, čím jest, anebo spíše je to, co je; proto není v Něm žádného vývoje. Bůh nepostupuje od minulosti k přítomnosti a od této k budoucnosti, nemá ve Své jsoucnosti ani počátku, ani konce, jest věčný; Jemu přísluší neomezeného života majetek pojednou celý a naprosto dokonalý, ba, On jest sám tímto majetkem. Věčný také jest Jeho úmysl stvořiti svět, ale co chtěl od věčnosti, chtěl, aby bylo v čase určitém. Proto se uskutečnil tento úmysl v čase určitém. 2. Jako Bůh od věčnosti v úmyslu měl stvořiti svět, tak i od věčnosti tento svět znal; neboť, co kdo chce, musí také znáti. Nepoznal jej teprve, když jej stvořil. 3. Bůh svět mimo Sebe stvořiv, nerozšířil Svého panství, nenabyl nového panství. Neboť On sám Sobě stačí, v Jeho moci bylo svět stvořiti anebo nestvořiti; stvořením světa ničeho pro Sebe a Svou blaženost nenabyl, čeho by potřeboval; ze světa nyní bytujícího a z nesčíslných světů možných se radoval od věčnosti, An měl a má o nich ideje, které jsou od Jeho bytnosti různy ideálně, ne věcně. Co jemu od věčnosti náleželo, An to měl ve Své mysli, An to chtěl v čase anebo spíše s časem stvořiti, toho nemohl teprve nabýti stvořením.

21. *a*) Schopenhauer namítá: Proč jest voda mořská slanou? Snad proto, aby ji člověk nemohl píti, aby zahynul žízní?

b) Lange, dějepisec materialismu, a Schneider, žák Häckelův, namítají, že přemnoho zárodků životních zahyne, tak že z nich se nevyvinou živokové; nelze prý tedy pochopiti, za jakým účelem vznikly.

c) Voltaire tvrdí: Je-li teleologismus pravdivým názorem světa, musíme říci, že Bůh proto stvořil nos lidský, aby na něm člověk nosil brejle; to však tvrditi jest směšné.

d) Podobným posměchem nazývá Du-Bois-Reymond Boha stvořitele hudlařem, poněvadž prý dřívější vegetaci tak špatně stvořil, že ji opět zničil a jinou, kterou nyní máme, nahradil; takový prý bůh není žádným bohem; proto není Boha, proto vládne pouhý mechanismus.

Těmto čtyřem filosofům odpovídáme: *a*) Voda jest slaná z příčin závažných. Sůl v moři obsažená činí vodu mořskou poměrně těžší, než jest voda sladká, tak že moře větší břemena nositi může; voda mořská nemůže se tak rychle vypařovati a tak snadno zmrznouti jako voda říční; látky organické ve vodě slané tak snadno nehnijí jako ve vodě sladké; s parou přichází sůl do vzduchu a umělým vypařováním vody mořské nabývá člověk soli; koupati se v mořské vodě slané jest člověku velmi prospěšno; a konečně zahynouti člověk nemusí žízní na moři, jelikož maje rozum nebezpečí tomu se může vyhnouti a také se vyhýbá. *b*) Semena proto nevzcházejí všecka, aby poskytovala potravu zvířatům a lidem, aby přispívala hnijíce ke tvoření prsti, aby se nerozmnožili živokové přílišně a sobě vespolek nepřipravovali záhubu. *c*) Rozeznávati sluší účelnost hlavní od vedlejší. Hlavní účelnost nosu lidského záleží v tom, že je tak upraven, aby sloužil za čidlo čichu, vedlejší v tom, že na čem spočívati mohou brejle. Má-li člověk umělec kromě cíle hlavního na zřeteli také vedlejší, proč bychom totéž nemohli říci o Bohu umělci? Nejapný je tedy posměch, kterým Voltaire zavrhuje účelnost, posměch učence nehodný. *d*) Du Bois Reymond neuvážil, že uhlí kamenné a petrolej veliké jsou důležitosti v životě lidském, že Bůh před mnohými tisíci léty Se o to postaral, abychom měli, čeho tak velice potřebujeme, uhlí a petroleje. Není tedy Bůh stvořitel hudlařem.

Jest sice mnohá věc v jedné příčině užitečnou, v jiné škodlivou. Než nezapomeňme, že žádný tvor, poněvadž jest tvorem, bytostí konečnou, omezenou, nemá všecky dokonalosti, že jeho dokonalosti nejsou na stupni nejvyšším, že škodlivost jest případná, ne podstatná, že i škodlivost vede k cíli dobrému.

Konečně mnohá věc zdá se býti neúčelnou, protiúčelnou, poněvadž neznáme všech cílů tvorům vytknutých. Avšak z nevědomosti nelze usuzovati neúčelnost, protiúčelnost. Čím dále vědy přírodní pokračují, tím větší vědomosti nabýváme o účelnosti; cíle, jež seznali naši předkové, známe my, cíle, jichž neznáme my, poznají naši potomci. Kromě toho zkoumajíce účelnost jednotlivých tvorů mějme na zřeteli celek, poněvadž tvor jednotlivý není toliko pro

sebe, ale také pro celek; také slouží tvor méně dokonalý tvoru dokonalejšímu. Tak-li pozorujeme tvorstvo, bezúčelnost a protiúčelnost zamítneme.

22. Odpůrcové namítají: Z účinků lze souditi toliko na příčinu jim přiměřenou; avšak účinkům konečným, jaké shledáváme ve světě, přiměřena jest příčina také konečná. Proto z účinků nenásleduje, že jest jejich příčinou Bůh, bytost nekonečná.

Avšak řídíce se zásadou, že příčina musí míti účinek přiměřený, z důvodů pravdivých a závažných jsme podle zákonů logických usoudili, že příčinou světa přiměřenou jest Bůh, bytost nekonečná.

23. Není potřebí z účinků vystoupiti k první příčině, poněvadž není jisto, zdali řada příčin nekonečná rozumu odporuje čili nic, a poněvadž všechno se pohybuje ve světě v jakémsi kruhu.

Avšak řada příčin v pravdě, ve skutečnosti nekonečná rozumu odporuje. Neboť každá příčina stvořená bytuje, bytuje-li příčina, která ji stvořila; neklade-li se tedy příčina nestvořená, nebude ani příčiny stvořené. Ještě více rozumu odporuje kruh příčin, které sebe mezi sebou tvoří jedna druhou, poněvadž jedna každá jest zároveň dříve a později než druhá. Konečně pohybuje se všechno v kruhu, pokud se vracejí bytosti a zjevy téhož druhu; ale tytéž bytosti a zjevy jedinečné se nevracejí.

24. Ve světě jsou zla metafysická, fysická a mravní. Proto není původcem světa Bůh, bytost svrchovaně moudrá, mocná a dobrá.

Zlo metafysické, za které se považuje konečnost a omezenost tvorů, není, poněvadž přirozenost tvorů v tom záleží, že mají dokonalost konečnou, omezenou, že jsou dobra účastnými, že jsou vztažně dobrými, ne naprosto, a poněvadž má-li býti věc dobrou, není potřebí, aby dobrou byla naprosto, ale postačí vztažně býti dobrou. Zlo fysické jest následkem zla mravního, poněvadž příroda z počátku dobrá, když jí člověk zle užil, aby se dopustil zla mravního, se pokazila, aby člověka potrestala a napravila; kromě toho jest zlo fysické zlem vztažným, jelikož vede k dobrému fysickému. Pravým zlem jest zlo morální; které však nebytuje samo o sobě, ale na dobru a majíc původ svůj ve zlém užívání vůle, o sobě dobré, jehož se dopustil člověk, od Boha jest dopuštěno a tak řízeno, že přispívá k dobrému. Zlo tedy nepřekáží za původce světa míti Boha, bytost svrchovaně moudrou, mocnou a dobrou.

25. Pořádek vzniká ze všeobecného boje o život; není tedy potřebí Boha. Tak volají Darwinovci.

Avšak boj působí sám sebou nepořádek spíše než pořádek; pročež je-li boj, z něhož vychází pořádek, musí býti moudrost nejvyššího velitele taková, aby nesčíslné síly mezi sebou bojující a živly nepřátelské svorně se snášely a k společnému cíli a tomu překrásnému přispívaly. Ostatně nazývá se působnost tvorů vespolná nepravdivě bojem; pravým bojem utkávají se lidé a sami sobě jej připravují zle užívajíce své vůle a vinu na sebe uvalujíce; takového boje není u zvířat.

Důkazy o jsoucnosti Boží nepravdivé zamítnuty.

Že Bůh jest, ani bezprostředně se nepoznává, ani z dozvědu se nedokazuje, ani nevysvítá z pouhého učitelství tradicionalistů, ani z praktického rozumu Kantova, ani z teleologického důkazu Herbartova.

1. Mnozí se domnívají, že jsoucnost Boží bezprostředně se poznává, uvádějíce tyto důvody: 1. Idea o Bohu jest všeobecná, všem lidem, i těm, kteří důkazu nechápou, společna. 2. Bůh jest první pravda, světlo našeho rozumu, a nám vniterně přítomen. 3. Bůh bezprostředně mluví k srdci lidskému, dávaje rozkazy, napomínaje, chvále, káraje. 4. Sv. Otcové říkají, že idea o Bohu jest přirozeně vštěpena. Proto mluví jedni z nich (Klee, Staudenmeier) o ideji vrozené, jiní (Malebranche, Schelling) o nazírání pomyslném, jiní (Reid) o instinktu rozumovém, jiní (Jakobi) o citu řádu vyššího, kterým prý Bůh bezprostředně se chápe.

Avšak Bůh, bytost nekonečná, nemůže býti od člověka, bytosti konečné, bezprostředně poznán silami přirozenými, poněvadž není příslušného poměru mezi bytostí konečnou a nekonečnou, aniž jest poznáván skutečně, jak nás učí ze zkušenosti vniterné psychologie, která vykládá, že bezprostředně chápeme tělesa. A věru, ze zkušenosti víme, že, jakkoli všichni národové souhlasí uznávajíce božství, přece o bytnosti Boží se rozcházejí co nejvíce; což by možno nebylo, kdyby poznání Boha bylo bezprostřední.

Důvody, na kterých se staví bezprostřední poznání Boha, jsou liché. Neboť 1. lidé nevzdělaní sice nechápou důkazu vědeckého, než závěru běžnému a maně takořka se naskytujícímu, kterým jsoucnost Boží na jevo vychází, bez obtíží rozumějí. 2. Je-li Bůh první pravda, světlo našeho rozumu, nám vniterně přítomen, jako že jest, z toho nenásleduje, že od nás, kteří jsme obdařeni rozumem

omezeným, bezprostředně může býti poznán. 3. Bůh sice ve svědomí nám se zjevuje, ale ne bezprostředně; neboť svědomí jest rozum sám praktický, od rozumu theoretického věcně se nelišící, jenž pořádek mravní poznává a z něho úsudkem snadným a jistotným uzavírá, že jest zákonodárce, Bůh. 4. Sv. Otcové nic jiného nemíní, jak z jiných míst jejich spisů vysvítá, než, že jsoucnost Boží tak snadno se poznává, že, kdo jí nepoznává, nad míru jest pošetilým.

Co se klade k vysvětlení bezprostředního poznání, není pravda. Neboť psychologie a logika kritická dokazují, že nejsou nám ideje vrozeny, že jest nám vrozena schopnost pomyslná, kterou bychom ideje či spíše pojmy tvořili; aniž nazírati můžeme rozumem, poněvadž duše rozumná je spojena s tělem; aniž instinktem rozumovým nuceni jsme jsoucnost Boží bezprostředně poznati, poněvadž má člověk instinkt, pokud jest živočich, kdežto Boha poznati má, pokud jest rozumným, a poněvadž instinkt rozumový není poznávací mohutností duše lidské; aniž citem vyššího řádu Boha bozprostředně chápeme, poněvadž cit předpokládá poznání, takže cítíme-li jsoucnost Boží, musíme o ní dříve věděti.

Důkazy, jež podává Ulrici o jsoucnosti Boží, předpokládají ideu Boží jako temný vjem citový a slouží pouze k tomu, aby potvrdily, co jest již v duchu; idea pak Boží sama původem svým má přímé působení Boží na ducha; v citu, jenž tímto přímým působením Božím vzniká, jeví se jsoucnost Boží podobně jako v pocitu smyslném jsoucnost těles. Avšak Ulrici nepravdivě soudí. Neboť působí Bůh sice na duši lidskou, jelikož ji stvořil a rozumem, mohutnosti poznávací, nadsmyslnou opatřil, jelikož ji a její rozum zachovává, jelikož s ní a jejím rozumem současně a fysicky spolupůsobí, jelikož ji a její rozum řídí; než činnost její rozumová, kterou tvoří ideje či spíše pojmy, jest její vlastní, pojmy jsou jejími činy vlastními, takže přirozeným způsobem nejsou duši lidské ideje vlévány. Dále ideu Boží, přímým působením Božím na ducha lidského vzniklou, nelze pokládati za temný vjem citový, za cit, kterým duše vjímá jsoucnost Boží, ve kterém se duši jsoucnost Boží podobně jeví, jako v pocitu smyslném jsoucnost těles. Neboť bezprostředním, přímým působením ducha Božího na ducha lidského nemůže v duchu lidském vzniknouti idea Boží toliko jako temný vjem citový; dále záleží cit v subjektivné stránce pohnutí mysli, které způsobeno jest představováním dobra a bažením po něm, rozeznává se tedy od poznatku, ideje; posléze v subjektivné stránce pocitu smyslného, představě smyslné, nazíráme

tělesa zevnější, avšak pokud jsme na zemi, nenazíráme Boha ve své myšlence, ideji čili spíše pojmu.

2. Druhý důkaz nepravdivý, ontologický, podávají svatý Anselm, Duns Scotus, Descartes, Leibniz a ontologisté naší doby, na př. Ubaghs, a priori, z dozvědu, ne sice z příčiny, poněvadž Bůh nemá žádné příčiny Sebe samého a poněvadž, je-li příčina, není vždy účinek, ale z bytnosti a ideje Boží.

Z bytnosti sice Boží samé lze uzavírati jsoucnost Boží; neboť přihlížíme-li k Bohu, zřejmo jest, že bytnost a jsoucnost nutně a nerozlučitelně mezi sebou spojeny jsou, poněvadž není tu věcného rozdílu, takže, kdo zná bytnost Boží, zná nezbytně a zároveň také jeho jsoucnost. Než, my, pokud na zemi putujeme, bytnost Boží samu o sobě nemůžeme chápati; pročež nám není jsoucnost Boží zřejma z bytnosti. Důkaz ontologický, z bytnosti vedený, platnost má u těch, kteří podle učení křesťanského po smrti dojdou blaženosti nebeské a na Boha patříce bytnost Boží samu poznají.

Aniž stačí idea o Bohu, abychom z ní soudili na jsoucnost Jeho. Neboť 1. pouhá idea znamená toliko, co bytovati může; z pouhé však možnosti nelze souditi na skutečné trvání. 2. Z ideje se odvozují přívlastky; než, jsoucnost přívlastkem není. 3. Z ideje se poznává něco pravdivého, víme-li dříve, že jest pravdiva, že jí odpovídá věc; pročež, chceme-li z ideje Boží něco pravdivého uzavírati, musíme dříve věděti, že Bůh jest. Proto důkaz ontologický točí se v kruhu (circulus vitiosus). 4. Ze zkušenosti zevnější a vnitřní poznáváme obojí zároveň, bytnost a jsoucnost Boží; pročež poznání této nevyplývá z poznání oné. 5. Vykládáme-li ideu, kterou máme o Bohu, či spíše pojem, znaky jeho jsou všeobecny, kterým nepřísluší jsoucnost věcná, jež Bohu, bytosti ve smyslu obzvláštním jedinečné, náleží.

Důkaz ontologický takto se vede od některých: Bůh jest bytost, nad kterou si nelze mysliti větší. Avšak bytost, nad kterou si nelze mysliti větší, skutečně bytuje, poněvadž kdyby nebytovala, byla by jiná bytost skutečně bytující větší nad Boha. Proto bytuje Bůh skutečně. S a M; atqui M a P, quoniam R. Ergo S a P.

První návěst: S a M jest pravdiva, ale druhá není ze dvou důvodů. Neboť 1. z řádu ideálného přechází bez důvodu patřičného do řádu reálného, což zakazuje logika: μετάβασις εἰς ἄλλο γένος činí důkaz chybným. 2. Co věcně bytuje, nemusí svou bytností převyšovati tu věc, která toliko ideálně bytuje. Neboť jeden peníz, který vpravdě

mám, cenu má větší, než tisíc toliko myšlených, ačkoli hledíme-li toliko k číslům, bytnostem, tisíc jest větším číslem než jeden.

3. Traditionalisté, na př. Bonald, Bonnety, Ventura, se domnívají, že člověk jsoucnosti Boží toliko se učí a toliko se učiti může od jiných, kteří mluvou jej vzdělávají, že první člověk naučení o jsoucnosti Boží přijal od Boha samého, Jenž mu naprostou nutností zjeviti musil, způsobem nadpřirozeným k němu mluvě, a že potomci, mají-li jsoucnost Boží poznati, tuto známost skrze mluvu obdržeti musí přímo od rodičů anebo vůbec od lidí, nepřímo od Boha.

Avšak 1. učí se sice člověk nyní jsoucnosti Boží od člověka, aby ji dříve a bezpečněji znal, než naprosto není to nutno, spíše vztažně, případně; neboť přesvědčeni jsme, že ji poznati můžeme, i kdybychom jí od jiných se nenaučili. 2. Člověk, jenž od člověka mluvícího se učí, dříve myslí a ku přijetí toho, co se mluví, se připravuje, tak že co přijímá od mluvícího, není mu naprosto cizím. 3. Poznání jsoucnosti Boží nepřevyšuje mohutnost rozumovou; neboť od přirozenosti přísluší z účinku souditi na příčinu, kterýmžto souzením bezpečně a jistě přijíti můžeme ku poznání jsoucnosti Boží, řídíme-li se zákony logickými. 4. Přirozenost prvního člověka byla již na počátku dokonalá, tak že o Bohu věda ideou přirozeně od Boha sobě danou nepotřeboval zvláštního nadpřirozeného poučení Božího, aby poznal Jeho jsoucnost. Jestliže Bůh prvního člověka povznésti chtěl do stavu nadpřirozeného, ovšem Se mu nadpřirozeně zjeviti musil nutností naprostou. 5. Že Bůh jest, nadpřirozeně potomkům prvního člověka zjeveno jest, ne že by to bylo naprosto nutno, ale že Bůh slabosti lidské, člověkem samým zaviněné, ku pomoci chtěl přispěti. Zjevil se Bůh také způsobem přirozeným v přírodě tak, že tvorové o Něm vydávají svědectví, jemuž člověk, maje rozum, rozuměti může. Ovšem, chtěl-li Bůh, aby potomci prvního člověka k cíli nadpřirozenému spěli, jenž již prvnímu člověku byl vytčen, musil Se jim zjevovati nadpřirozeně nutností naprostou, a toto zjevení svědčí ovšem o jsoucnosti Boží. 6. Mám-li Bohu nadpřirozeně Se zjevujícímu věřiti, musím dříve přirozeně věděti, že jest a jaký jest.

4. Kant se domnívá, že sice rozum čistý, theoretický jsoucnost Boží dokázati nemůže, poněvadž prý všecky důkazy rozumem čistým vedené jsou sofistické (sophismata, záludy), a že rozum čistý přirozeným přeludem nucen jest, aby ideje Boží jako prvoti pravítkové (regulatives Princip), ne však soustavné (constitutives Pr.) užívaje na svět se

díval, jako by od Boha byl stvořen; avšak rozum prý praktický v řádu mravnosti Boha vyžaduje, poněvadž, kdyby Boha nebylo, člověk by blaženosti nemohl dosíci; proto prý člověk morálně věří, že Bůh jest, Jenž tak svět stvořil, aby blaženost odpovídala ctnosti.

Avšak 1. rozum čistý, theoretický věcně se neliší od praktického ani tak, že co onen nedokazuje, tento nezbytně vyžaduje. 2. Důkazy jsoucnosti Boží, které jsme ze zkušenosti podali, nejsou, jak brzy vyložíme, sofistické, ale pravdivé. 3. Rozum theoretický není přeludem přirozeným nucen, aby něco mimo sebe kladl; neboť příroda sama nás neklame aniž klamati může; kdyby nás klamala, klam by pocházeti musil od Boha, Jenž bídně stvoření světa a člověka pořídil, Jenž tedy špatným Bohem jest anebo spíše žádným. K vysvětlení tedy toho přeludu přirozeného potřebuje Kant již dříve Boha, o kterém říci musí, že jest špatným Bohem anebo žádným, že jinak přírodu stvořil a jinak nás. 4. Idea o Bohu není toliko prvotí pravítkovou, kterou si toliko pořádáme své myšlenky o světě, ale také soustavnou, kterou svět ve skutečnosti vznikl a trvá; této ideji odpovídá bytost ve skutečnosti. Kdyby byla toliko prvotí pravítkovou, kterak jí člověk nabyl, a kterak by mohl pořádati jí své myšlenky o světě? 5. Kant, opíraje se o svůj kategorický imperativ nepravdivý, nepravdivě vymyslil morálku, která nepochází od Boha aniž k Bohu vede; jeho morálka jest naprosto nepravdiva. 6. Ctnost a blaženost, o kterých Kant mluví, nesouvisí s jeho morálkou. 7. Kant pokládá Boha pouze za nástroj, kterým by člověk dosáhl blaženosti. 8. Blaženost lidská nezáleží ve srovnalosti světa se ctností. 9. Kantova morální víra o jsoucnosti Boží není žádnou vírou aniž má co společného s vírou ani přirozenou ani nadpřirozenou; jest pouhým jeho výmyslem.

5. Herbart soudí takto: Účelnost, která se jeví ve vyšších ústrojencích, nemožno vyložiti náhodou, ani pokládati za pouhou údobu našeho myšlení a přírodě upříti: dostatečným důvodem jest jí rozum Boží, od něhož nemůže nepocházeti pořádek jednoduchých bytostí skutečných.

Tedy Bůh jest.

Avšak účelnost nemá v Herbartově metafysice místa; proto přiznává on sám, že jeho metafysika se boří, chce-li jí užiti, aby z ní čerpal učení o Bohu. Jako Kant, tvrdí proto také Herbart, že o bytnosti Boží nemůžeme theoreticky, spekulativně nic věděti, že můžeme o Něm toliko věřiti morálně z náboženské potřeby. O víře Herbartově

platí totéž, co bylo řečeno o Kantově; kromě toho potřeba náboženská předpokládá Boha; kterak tedy jest potřeba náboženská příčinou, že si děláme vírou Boha? Závisí jsoucnost Boží toliko na naší potřebě náboženské? Má býti Bůh jediné proto, aby této potřebě bylo vyhověno? Kterak se ocitla ve člověku potřeba náboženská? Odkud pochází? Dále praví Herbart, že o Bohu máme věřiti praktickými ideami moudrosti a svatosti, všemohoucnosti, svrchované lásky a spravedlnosti. Než, praktické ideje sestrojil Herbart v ethice, kterou naprosto odloučil od theoretické filosofie a ethiku podřadil aesthetice, vědě čistě údobné, Boha neznající aniž potřebující; tedy Bůh, Jehož nazvati musí zdravý rozum lidský zakladatelem ethiky, jest Herbartovi výtvorem jejím. A jakou cenu má u Herbarta věřiti o Bohu ideami praktickými? On sám to nazývá anthropomorphismem, t. j. špatným náboženstvím. Konečně jsoucnost světa není Herbartovi závislou na Bohu; každý bytec (Reale) jest naprosto položen, jest čirým kladem, bez záporu a vztahu; co tedy přísluší Bohu, bytosti naprosté, to přísluší každému bytci tohoto světa; je tedy každý bytec bohem. Končí tedy názor Herbartův jednak atheismem, jinak pantheismem.

Nepravda atheismu.

Důkazy, které jsme podali o jsoucnosti Boží a jichž jest deset, se zovou přímé, poněvadž z pravdy návěstí soudíme přímo na pravdu závěru. K nim se druží důkaz nepřímý, jímž soudíme z nepravdy neznabožství, atheismu, na pravdu jsoucnosti Boží: Poněvadž není pravda, že není Bůh, jest pravda, že jest Bůh.

Abychom tento důkaz podali, vyšetříme, proč jest neznabožství nepravdivo 1. samo v sobě, ve svém pojmu, ve svých vlastnostech, 2. ve svých příčinách, 3. ve svých následcích. Dříve však vyložme, co a kolikeré jest neznabožství.

Co jest neznabožství a kolikeré?

Jsoucnosti Boží odpírá atheismus. Atheisté dělí se na praktické, kteří nejsouce Boha nevědomi aniž jej zapírajíce žijí, jako by Boha zákonodárce nebylo, a na theoretické, kteří buď naprosto nevědí o Bohu ničeho, ač jsou věku dospělého a řádně užívají rozumu, a proto zápornými se zovou, buď o Bohu vědouce jsoucnost Boží zavrhují, a proto kladnými se zovou. Atheismus praktický záleží ve

vůli převrácené, zlé; avšak vůle lidská může se státi převrácenou, zlou; a proto atheisté praktičtí mohou býti a jak ze zkušenosti víme, také jsou; než jejich neznabožství jim se přičísti musí za vinu, za stav nepatřičný, který časem se pojí s neznabožstvím theoretickým kladným, setrvají-li ve svých nepravostech, ukončí-li spor mezi rozumem Boha uznávajícím a vůlí Boha neposlušnou vítězstvím vůle nad rozumem. Theoretičtí neznabohové záporní jsou naprosto nemožní, buď že lidé žijí ve společnosti domácí a občanské, buď že tráví život samotářský. Neboť ze zkušenosti, kterou každý člověk dospělý a řádně myslící má o zevnějšku a svém nitru, může podle zásad logických velmi snadno poznati, že jest Bůh, nemaje potřebí veliké učenosti. Theoretické neznabožství kladné jest možné, poněvadž rozum lidský může zblouditi, a úzce souvisí s praktickým, buď že mu předchází anebo je provází; zkušenost nás učí, že jsou theoretičtí neznabohové kladní.

Jaké povahy jest atheismus?

Atheismus jest 1. neznámost anebo zamítání toho, co lze každému poznati nejsnáze, jelikož ku poznání toho jest člověk přirozeností svou puzen. Odporuje tedy atheismus zdravému rozumu, je tedy nerozumný, nepravdivý.

2. Atheismus jest neznámost anebo zamítání toho, co jest každému člověku pro veškerý život nejdůležitější a nejpotřebnější. Závěr tentýž, jaký při 1.

3. Atheismus jest čiré pochybovačství, jaké mnozí atheisté přiznávají. Jelikož rozumu jest uloženo poznati pravdu s jistotou, odporuje čiré pohybovačství rozumu.

4. Atheismus jest největší pošetilostí. Marný jest revolučný odboj atheisty proti Bohu.

5. Neznaboh nedůsledně smýšlí a jedná, jak dokázal Goethe, Schopenhauer, Schelling, Cabanis, Voltaire. Atheisté mívají lucida intervalla.

6. Neznaboh jest volný myslitel. Avšak volnomyšlenkářství jest nesmyslem, lží, záhubou člověka.

7. Neznaboh jest násilník, jenž nepřeje volnosti Boha uznávajícím, a užívá proti nim klamu.

8. Atheismus jest největší nepravda, největší zlo, největší hřích.

9. Atheismus jest odpovědným a zapřisáhlým nepřítelem všelikého náboženství, zvláště katolického, pravého.

10. Atheismus nahrazuje náboženství falešnými názory: materialismem, pantheismem, apotheosou lidstva, satanismem, spiritismem, socialismem, požitkářstvím aesthetickým.

Je tedy atheismus nepravdiv svou povahou, ve svých vlastnostech.

Neznabožství nepravdivo ve svých příčinách.

Příčiny atheismu jsou: nepravdivé náboženství; nehodní kněží Církve katolické; nepravdivě pěstované vědy: přírodozpytná, filosofická, dějepisná; polovičaté vzdělání; špatné vychování náboženské; nemravnost; bažení po slávě; špatný příklad; opičení se po jiných; tajné společnosti; nepečlivost státníků; zlé užívání náboženství křesťanského za policejní prostředek.

Neznabožství nepravdivo ve svých následcích.

Následky jsou tyto: Atheismus zbavuje člověka důstojnosti právě lidské; kazí filosofii; hyzdí krásu; nemravnost plodí; otravuje společnost; okrádá člověka o blaženost a spokojenost; smrt činí neblahou.

Z povahy, příčin a účinků atheismu vychází na jevo, že atheismus jest nepřímým důkazem jsoucnosti Boží. Z nepravdy atheismu následuje pravda theismu.

Tedy Bůh jest.

Přehled vlastností Božích, v této prvé části vedle jsoucnosti Boží a posteriori poznaných.

Když se dokazuje jsoucnost Boží, poznává se spolu Jeho bytnost takováto:

1. Bůh jsa bytost naprosto neměnitelná, jest dokonalý, jednoduchý, čirý kon; jest pouhý duch naprosto jednoduchý; nezávisí na ničem a sám Sobě dostačí; trvání Jeho jest naprosté. Jest rozumný a svobodný původce prvního pohybu fysického, vegetativného, smyslného a nadsmyslného a určité velikosti jeho, sám nejsa pohybován, sám Sebe nepohybuje; v Jeho naprostém trvání jest zároveň jednotně a nerozlučitelně sloučen pohyb s klidem, a sice jeden životní pohyb nejmocnější, pouhému duchu naprosto dokonalému a naprosto jednoduchému příslušný, s klidem nejhlubším, blažeností naprostou. Důvodem času a věku jest Bůh, nepodléhaje ani času ani věku, skrze Svou věčnost, skrze neomezeného života majetek pojednou celý a naprosto dokonalý. Důvodem prostoru jest Bůh, prostoru nikterak nepodrobený, skrze Svou nesmírnost, skrze kterou všeliký prostor přesahuje, všem tělesům skutečně přítomen jest a jim prostornost uděluje. Také času a prostoru ur-

čitost má svým důvodem posledním Boha rozumného a svobodného.

2. Bůh jsa první příčinou všeho, jest bytost seboucí, jest Sobě důvodem a důvodným, jest skutečný, podstata, může bez světa býti, na světě nezávisí, jest od světa různý, nejmocnější, věčný, nadsvětový a světu vtomný, velemoudrý, pouhý duch, svobodný a rozumný.

3. Bůh jest naprosto nutný, Svá vlastní jsoucnost, původce a zachovatel jsoucnosti tvorů, rozumný, moudrý, svobodný a mocný.

4. Bůh jest pravda sama, od bytnosti Jeho věcně se nelišící, pravda naprostá, svrchovaná, od rozumu Jeho věcně se nelišící; není věcného rozdílu mezi rozumem Božím a Jeho myšlénkami, jež mají předmětem 1. bytnost Boží, pokud jest o sobě a pokud může býti ve tvorech napodobena, která věcně se neliší od myšlének Božích, a 2. skutečné věci stvořené, od kterých se liší myšlénky Boží věcně. Bůh myslí bytnost Svou a všecky věci konečné jednou jedinou myšlénkou, a touto myšlénkou jest On sám. Bůh jest dobrota sama, od bytnosti Jeho věcně se nelišící, dobrota naprostá, svrchovaná, od vůle Jeho věcně se nelišící; jest podmětem a předmětem Svého chtění; jest v držení všeho dobrého od věčnosti; jedním činem chce Svou dobrotu a dobrotu konečných věcí možných, od Jeho bytnosti věcně se nelišící, nutně, dobrotu však konečných věcí skutečných, na kterých není nikterak závislým, kterými nikterak není podmíněn, svobodně. Bůh jest krása sama, od bytnosti Jeho věcně se nelišící, krása naprostá, svrchovaná. Musí, sám Sebe, svrchovanou pravdu, mysle, nezbytně na Sobě, nejvyšším dobru, nalézati zalíbení největší, které jsouc naprosté, Bohu stačí úplně, měrou svrchovanou; k němu přistupuje zalíbení na kráse tvorů viditelných přídružně, podmínečně a vztažně, pokud ji Bůh učinil svobodně, aby byla konečným odleskem Jeho krásy nekonečné, aby k ní se vztahujíc o ní vydávala svědectví. Své pravdy, dobroty a krásy učinil Bůh účastnými tvory, pokud jich účastnými býti mohou, měrou konečnou a nestejnou tak, že nepozbyl ničeho ze Své bytnosti, že Jeho dokonalost na nich se projevuje, že tvorové svou dokonalostí svědectví dávají o Jeho dokonalosti. Býti stvořitelem světa jest přívlastkem Boha zevnějším, který spočívá na přívlastcích vniterných, rozumu a všemohoucnosti, bez kterých nemohl Bůh tělesa prvá stvořiti, a na svobodě, poněvadž Bůh na světě nezávisí. Bůh, původce prvních těles, sám tělesem není. Bůh nemá případků, ale jest čirá podstata jedna a naprosto

jednoduchá. Co jest u podstaty, která má povahu duchovou, případkem, jest u Boha bytností samou. Co jest u podstaty tělesné případkem, to nikterak na Boha nepřipadá. Vztah mezi Bohem a světem znamená závislost ne Boha na světu, ale světa na Bohu. O majetku, pokud jest případkem, nelze u Boha mluviti. Bůh má sám Sebe naprosto v držení tak, že majitel a majetek jsou úplně totožni; svět jest majetkem Božím ne proto, že by byl případkem Jeho, ale proto, že jest na Bohu ve všem závislý, a že svědectví vydává o dokonalosti Boží. Bůh jest život; tvory účastnými čině života, Svého života ani nepozbývá ani nenabývá; jest rozumný, mocný a svobodný. Bůh jest stvořitel bytnosti prvních jednotlivých druhů bylin a zvířat a bytnosti člověka. Mají-li míti tvorové viditelní fysické dokonalosti obecné, musí také jejich původce z dokonalostí se těšiti; tyto však musí býti naprosté, poněvadž dokonalosti jsou Jeho bytnost, která musí odpovídati Jeho jsoucnosti a která tedy musí býti naprostá. Tedy dokonalost podstaty stvořené vztažná má důvodem Boha, podstatu naprosto dokonalou, tedy naprosto jednoduchou, naprosto živou, naprosto osobní, naprosto duchovou. Jsoucnost Boží skutečná je totožná s bytností; avšak jsoucnost skutečná jest jedinečnost. Proto jedinečnost jest Jeho bytnost; proto nemůže ani býti myšlen Bůh obecným. Jemu tedy přísluší naprostá jedinečnost, naprostá osobnost, kterou jest podmíněna jedinečnost tvorů viditelných vztažná.

5. Bůh, jsa původem účelnosti, prokazuje rozum, vůli a moc a jest nejvyšší cíl tvorstva; poněvadž moudrost Boží, za kterou pokládati sluší ve příčině účelnosti rozumnost Boží, jest svrchovanou, je svrchovanou též Jeho vůle a moc, jež při účelnosti úzce souvisejí s moudrostí.

6. Bůh jest Svá vlastní mysl věčná, nutná, nezměnitelná; v Něm jsou pomyslné bytnosti věcí nejen stvořených, ale také nesčíslných vůbec možných. Jednou myšlénkou, kterou jest On sám, myslí sebe a nesčíslné věci vůbec možné, konečné, od nichž může bytnost Jeho býti napodobena.

7. Bůh jest zákonodárce celého lidstva, jsa původcem přirozenosti lidské, zákonodárce vniterně naprosto nutný a zevně svobodný, naprosto nezrušitelný a neměnlivý, nejvýše důstojný, nejvýše vážný, nejvýše spravedlivý a mocný, nejvýše svatý; vůle Jeho jest zákon věčný, na němž přirozený zákon má účastenství a který jest jím časně oznámen.

8. Bůh jsa dobro nejvyšší a nejsa závislým na žádném dobru konečném, sám Sobě dostačí a jest sám Sobě dů-

vodem Své vlastní blaženosti svrchované; slávou zevnější, která na jevo vychází stvořením světa a kterou Mu povinni jsou tvorové rozumní, bez které sice býti může, ale kterou přece od nich žádá, nikterak se nemnoží sláva Jeho vnitřní, Jeho blaženost.

9. Bytnost Boží označuje se mocí, kterou vládne Bůh nad přírodou a na ní koná, co sama konati nemůže svými silami.

10. Bůh Sebe ve tvorstvu zjevuje tak zřejmě, že člověk, užívá-li řádně rozumu a není-li vůle jeho zlá, jsoucnost a bytnost Boží poznává.

ČÁST DRUHÁ.

O bytnosti Boží.

V prvé části jsme poznali důkazy pravdivými, že Bůh jest a jaký jest. Než poznání bytnosti Boží musíme učiniti předmětem zvláštní úvahy, aby bylo úplné a vědecké. Vědeckost vyžaduje nejprve, abychom vyšetřili pramen, z něhož čerpáme známost bytnosti Boží a kterým jest podobnost mezi tvorem a Bohem, a jaká jsou jména, kterými vyjadřujeme bytnost Boží. Načež vyšetříme methodu, kterou se soudí z bytnosti tvorů na bytnost Boží.

Samozřejmo jest, že část druhá, ve které vyšetřujeme a priori bytnost Boží, se opírá o část prvou, ve které kromě jsoucnosti Boží jsme a posteriori poznali vlastnosti, bytnosti Boží příslušné.

O podobnosti Boží.

Jelikož tvorové všichni od Boha jsou stvořeni, jak jsme ze zkušenosti dokázali jednajíce „O jsoucnosti Boží", musí nezbytně projevovati nějakou podobu přirozenosti Boží; neboť účinek se podobá své příčině. Avšak tvorové v této příčině jednak se shodují, jinak se neshodují mezi sebou. Shodují se proto, že všichni Bohu jsou podobni podle jakési obdoby, ne podle téže povahy druhové nebo rodové, poněvadž Bůh, působitel obecný a čirý kon, není obsažen v žádném druhu, v žádném rodu, aniž jest rodem. Neshodují se proto, že jedni více, druzí méně napodobují

dokonalost Boží podle většího nebo menšího stupně dokonalosti, kterého se jim od Boha dostalo.

Kdežto shoda věci v podstatě s jinou se srovnávající se zove totožnost a shoda v ličnosti, kvantitě, rovnost, pokládá se podobnost za shodu v jakosti. Podobnost jest vzájemná u dvou bytostí, témuž druhu nebo rodu podřaděných, jednostranná čili obdobná u dvou bytostí různorodých: otec a syn, náležejíce k témuž druhu člověka, vzájemně se mezi sebou podobají, básník a báseň, jsouce různého rodu, jednostranně čili obdobně. Každý působitel tvoří dílo sobě podobné podle své údoby, formy; v díle tedy musí býti podoba údoby, formy působitelovy. Avšak není-li působitel podřaděn ani témuž druhu, ani témuž rodu, jakému jest podřaděno dílo jeho, prokazuje dílo podobnost údoby působitelovy toliko způsobem obdobným, jelikož s podobností spojuje také nepodobnost. Proto jest mezi Bohem a tvory podobnost nevzájemná, jednostranná, takže tvorové napodobují Boha, první a obecnou prvoť všeliké jsoucnosti a všech dokonalostí, kdežto nelze o Bohu říci, že tvory napodobuje. Mají sice tvorové na dokonalostech Božích účastenství, avšak nedokonalé a chabé, poněvadž jsou konečni, kdežto dokonalosti Boží jsou naprosto a skutečně nekonečny, se jsoucností Boží naprostou věcně totožny, a proto jsou tvorové Bohu také nepodobni. Kdežto tedy tvor Boha napodobuje nedokonale a Jemu jest jednak podoben a jinak nepodoben, nenapodobuje Bůh tvora aniž jemu jest podoben.*)

---

*) Sv. Tom. Akv. S. Th. I. p. qu. 4. a. 3.: Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quaenam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem et secundum eundum modum; et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus, ut minus album dicitur simile magis albo; et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, inquantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam: necesse est, quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma secundum eandem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea, quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis remote accedet ad similitudinem formae agentis,

Podobati se však může účinek příčině dvojím způsobem: buď projevuje stopu dokonalosti Boží nebo obraz.*)

Stopa, vyznamenávající nedokonalou podobu, která vede ku poznání toho, čeho je stopou, naskytuje se u všech tvorů, Stvořiteli obdobně podobných. Jsou však někteří tvorové méně nedokonalou podobu mající, svou pomyslností, intelligencí obraz Boží projevující, lidé.

Položka o podobnosti Boží prvá: Všichni tvorové Boží jsou chabými, nedokonalými podobiznami Božské přirozenosti a dokonalosti.

Důkazy: 1. Bůh jest první prvoť a účinlivá příčina všech věcí, od Něho různých. Avšak každý působitel působí, pokud jest v konu, a působí věc sobě podobnou. Proto všichni tvorové, od Boha učinění, projevují podobu konu Božího. Než poněvadž podobnost jest shoda v údobě a údoba jest v Bohu čirý kon, ve tvorech však přimísen jest kon mohoucnosti; proto konem svym podobají se tvorové Bohu, mohoucností svou se nepodobají; jsou tedy Jemu nedokonale podobni.**)

---

non tamen ita, quod participet similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa, quae sunt a Deo, assimilentur ei, inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse. — Id. Contr. Gent. l. I. c. 29. in fine: Simile alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem et formam; quia igitur quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud, secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet, quod Dei est. Unde et Deo recte similis dicitur. Non autem potest dici Deum habere, quod creaturae est; unde nec convenienter, Deum creaturae similem esse, sicut nec hominem dicimus suae imagini fore similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur. Multo etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturae similetur; nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei, quod ab alio accipit, unde similis sit. — Cicero De nat. Deor. l. I. c. 32.: Nec intelligo, cur maluerit Epicurus Deos hominum similes esse, quam homines Deorum. Quaeres, quid intersit; si enim hoc illi simile sit, esse illud huic video. Sed hoc non dico ab hominibus formae figuram venisse ad Deos. Dii enim semper fuerunt et nati nunquam sunt; at homines nati. Ante igitur humana forma quam homines, ea, qua erant forma Dii immortales. Non ergo illorum humana forma, sed nostra divina dicenda est.

*) Sv. Tom. Akv. S. Th. p. I. qu. 45. a. 7.: Omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem. Et talis repraesentatio dicitur esse repraesentatio vestigii. Vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius sicut ignis generatus ignem generantem et statua Mercurium; et haec est repraesentatio imaginis.

**) Sv. Tom. Akv, Contr. Gent. l. I. c. 29.: Effectus a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione; necesse est

2. Všichni tvorové jsouce jistou měrou bytnosti omezeni, jsouce rodu podřízeni projevují ve své bytnosti složenost z bytnosti přijaté a podmětu přijavšího. Avšak bytnost omezená a přijatá jednak podobna jest, jinak nepodobna bytnosti neomezené, nepřijaté, Bohu.

3. Kdyby tvorové nikterak nebyli Bohu podobni, nemohl by od nás Bůh nikterak byti poznán; kdyby podobni byli dokonale, byl by poznán dokonale. Není však od nás Bůh ze tvorů nepoznán aniž jest poznán dokonale.

Jsou tedy tvorové Boží chabými a nedokonalými podobiznami Božské přirozenosti a dokonalosti.

Položka druhá: Rozumní tvorové projevují obraz, t. j. méně nedokonalou podobnost obdobnou, než tvorové rozumu postrádající.

Neboť jedni ze tvorů, rozumu postrádajících, neživí, nejméně dokonale připodobňují se Bohu a sice, pokud bytují; druzí, živí, méně dokonale a sice, pokud bytují a žijí život buď pouze vegetativný nebo také sensitivný, život na hmotě zcela závislý. Avšak viditelní tvorové rozumní netoliko bytují a žijí život na hmotě závislý, nýbrž žijí také život na hmotě nezávislý, duchový, kterým ještě více se blíží k Bohu, pouhému duchu; tato podobnost rozumných tvorů obdobná se nazývá obraz.

Tedy tvorové rozumní, jsouce obrazem Božím, jsou ze všech tvorů viditelných Bohu podobni nejméně nedokonale.*)

Položka třetí: Všichni tvorové směřují přirozeně k tomu, aby se Bohu připodobňovali, ovšem jedni o tom vědouce, druzí nevědouce.

Neboť 1. všichni tvorové přirozeně směřují k tomu, aby trvali; odporuje zajisté, co porušení jest podrobeno, všemu rušícímu, tak že kdyby neodporovalo, ihned by přestalo býti. Avšak tvorové, majíce jsoucnost, se připo-

---

tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri. De natura enim agentis est, ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat, secundum quod est actu; unde forma efficiens in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur . . . Huic rationi Dionysius concordat, qui dicit: Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem secundum imitationem eius, qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse, dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.

*) Sv. Tomáš Akv. S. Th. I. p. qu. 93. a 2.: Manifestum est, quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur aliqua Deo primo, in quantum sunt, secundo, in quantum vivunt, tertio, in quantum sapiunt et intelligunt, quae, ut Augustinus dicit, ita Deo sunt similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patent, quod solae intellectuales creaturae proprie loquendo sunt ad imaginem Dei.

dobňují Bohu, Jenž jest jsoucnost sama o sobě ostávající. Tedy směřujíce k tomu, aby trvali, směřují k tomu, aby Bohu jsoucímu byli podobni jsoucností svou.

2. Působitel se zove cílem věci, od něho učiněné, pokud účinek k tomu směřuje, aby byl podoben příčině, přijímaje od působitele údobu, kterou se jemu podobá. Avšak všecky věci jsou účinky působnosti Boží. Tedy Bůh jest cílem všech věcí, pokud směřují k tomu, aby jemu podobny byly. Avšak Bůh jsa cílem, ke kterému věci směřují, zove se dobrým; věci pak směřujíce k Bohu, poněvadž jsou od Něho učiněny, Jenž nic nečiní marně, a poněvadž jako Jeho účinky zcela přirozeně k Němu směřují, k cíli docházejí a dobrými se stávají. Tedy všecky věci k tomu směřují, aby svou dobrotou se podobaly Bohu, Jenž jest dobrý naprosto.

3. Bytnost čili dobrota Boží, která věcně s Jeho jsoucností jest úplně totožna, jest jednoduchá, svrchovaná, pojednou celá, věčně trvající, svá vlastní, náplň všech dokonalostí nekonečných, kdežto tvor, nejsa svou vlastní bytností, svou vlastní dobrotou, nemá svou dokonalost pojednou celou a jednoduchou, tak že v různých příčinách praví se o něm, že bytuje, že jest moudrým, že jest působícím. Proto jakkoli se zove tvor dobrým, pokud jest, nemůže se zváti prostě dobrým, jsa závislým na jiných věcech, jimiž dobrota jeho jest podmíněna. Odtud vysvítá, že tvor an směřuje k tomu, aby byl podobným dobrotě Boží, směřuje k Bohu jako cíli nejen svou bytností podstatnou, ale také svými případky, jež jej zdokonalují, a svou činností, která vychází od počátečné dokonalosti a jej přivádí k dokonalosti konečné.

4. Tvorové prokazují podobnost Boží, pokud jsou činnými a příčinami jiných věcí. Neboť směřují k tomu, aby Bohu byli podobni, pokud jest dobrý. Avšak Bůh pohnut svou dobrotou, udílí jsoucnost jiným. Tedy také tvorové baží (znamená-li bažiti vůbec směřovati) příčinou býti jiných věcí. Kromě toho každý účinek směřuje k cíli, k němuž od působitele jest řízen, který sobě věc učiněnou připodobňuje. Než působitel sobě připodobňuje věc učiněnou nejen, pokud bytuje, ale i pokud jest příčinou, an jí udílí prvoť i jsoucnosti i činnosti. Avšak Bůh jest příčina působící, tvorové jsou účinky. Tedy tvorové přirozeně se připodobňují Bohu činností, kterou příčinami jsou jiných věcí.

5. Všechny věci svou dokonalostí baží býti Bohu podobnými. Dokonalou však jest věc nejprve sama v sobě, posléze však, pokud může učiniti něco sobě podobného; touto činností dospívá k dokonalosti, jež ze základní doko-

nalostí vyplývá, k dokonalosti konečné. Tedy přirozeně baží věci stvořené býti Bohu podobnými nejen svou dokonalostí základní, ale i výslední, konečnou.

Pročež celá věc stvořená nejen jest podobnou Bohu, od Něhož stvořena jest, ale také celá k tomu směřuje, aby se Bohu připodobňovala, tak že podobnost Boží není jí něčím zevnějším, cizím, a zcela přirozeně celou přirozeností svou svědectví dává o Bohu, svém vzoru, o Jeho dokonalostech.

O jménech, která vyjadřují Boha a tvory.

Jelikož tvorové svými dokonalostmi konečnými a mnohonásobnými podobni jsou Bohu, mysl naše poznavši věci viditelné, jež našemu poznání jsou bližší než Bůh, odvažuje se nedokonalého a chabého poznání dokonalostí Božích, a proto vyjadřujeme dokonalosti Boží jmény, jež jsme dříve udělili tvorům. Zdali a pokud můžeme to činiti?

Můžeme to činiti. Neboť jména jsou známky pojmů, kterými poznáváme věc, tak že můžeme-li věc poznati, můžeme ji také pojmenovati. Avšak skrze věci viditelné poznáváme Boha, ovšem nedokonale. Pročež můžeme dokonalosti Boží vyjádřiti jmény, o tvorech platnými, ovšem nedokonale.

Jména od nás užívaná jsou trojí. Jedna znamenají dokonalost tvorů tak, jak jim samým, bytostem nedokonalým, příslušejí, a vyjadřují buď druh (člověk: živočich rozumný) nebo přívlastek z prvotí druhových nutně vyplývající (schopnost řeči). Druhá vyjadřují dokonalost tak, jak jest v Bohu (nejvyšší dobro, první příčina, věčnost, nesmírnost), a příslušejí Bohu jedinému. Třetí jména nepřihlížejí ke způsobu, jakým jest dokonalost ve věci pojmenované, vyjadřují dokonalost vůbec nemajíce zření k podmětu jejímu: bytost, dobro, život, spravedlnost. První jména platí vlastně pouze o tvorech, o Bohu obdobně a sice metaforicky (oko Páně, hněv Boží). Druhá platí vlastně o Bohu; třetí vlastně i o Bohu i o tvoru, o Bohu ovšem výtečně.

Vyjadřujeme-li dokonalost vůbec jménem třetího druhu, rozeznávati sluší věc označenou od způsobu označení. Způsob označení jest vždycky nedokonalý; neboť jména označují věc tak, jak myslí jest od nás chápána, než mysl naše chápe věci nedokonale. Proto označují ona jména věc nedokonale.

Což blíže vyložiti a k Bohu odnášeti lze takto:

Mysl naše, která mysliti počíná věcmi smyslnými, nepřesahuje způsob věcí tělesných, ve kterých jest něco jiného údoba, forma a něco jiného podmět údoby, jelikož v byt-

nostech složených není údoba podmětem samým, o sobě ostávajícím. Pročež jest sice ve věcech viditelných údoba jednoduchá, ale ne dokonalá, ne o sobě ostávající: než podmět údoby s údobou spojený, jest o sobě ostávající, podle svého druhu dokonalý, ale ne jednoduchý. Pročež cokoli mysl naše označuje jako ostávající, označuje to jako srostité a složené; co však vyjadřuje jako jednoduché, vyjadřuje jako bytnost, ne spolu jako jsoucnost. Proto přihlížíme-li ke způsobu označování, jest každé označování nedokonalé; z té příčiny tento způsob neplatí o Bohu, Jemuž se přivlastňuje jaksi po výtce (eminenter) dokonalost jménem vyjádřená. Než poněvadž mysl naše Bohu přivlastňuje dokonalost z věcí stvořených pojmem pochopenou a pojmenovanou, ne však způsob pochopení a pojmenování, vypovídají se o Bohu ona jména pravdivě a vlastně.

Nebudiž všímáno jmen, o Bohu metaforicky užívaných (hněv), ani těch, která o Bohu něco zapírají (netělesný), ani těch, která znamenají vztah tvorů k Bohu (stvořitel); pojednáme jména kladná a naprostá, která se vlastně vypovídají o Bohu a tvorech.

1. Jména kladná a naprostá, jež ve smysle vlastním vyznamenávají Boha a tvory, neoznačují žádný případek, který by byl v Bohu. Neboť Bůh jest čirý kon, první příčina, která žádné příčiny pro sebe nemá, bytnost se jsoucností totožná. Tedy není v Bohu žádného případku. A poněvadž není v Něm případku, neoznačují jména Boží žádných případků.

2. Označují božskou podstatu samu, ač nedokonale. Neboť jména označují pojmy naše. Avšak mysl naše poznávajíc Boha z poznané podstaty tvorů poznává podstatu Boží. Tedy jména, označující naše poznatky o Bohu, označují podstatu Boží. Chabě však ji a nedokonale označují. Neboť Bůh má dříve všecky dokonalosti tvorů v jednom konu naprosto jednoduchém, ano jest jimi samými; proto představuje tvor Boha, podoben jest Bohu, pokud má nějakou dokonalost. Tedy jména označují Boha tak, jak dokonalosti tvorů napodobují dokonalosti Boží. Napodobují však nedokonale a chabě. Tedy jména označují Boha nedokonale a chabě. A poněvadž jest více tvorů napodobujících různým způsobem podstatu Boží, jest i více pojmů, vyjadřujících podstatu Boží, proto i více jmen, pojmům odpovídajících. Tedy i z té příčiny označují jména bytnost Boží chabě a nedokonale, poněvadž jest jich více, ač bytnost Boží jest naprosto jednoduchá.

3. Jména, bytnost Boží naprosto jednoduchou označující, nejsou soujmenná, či synonymní. Neboť mysl naše

poznávajíc Boha skrze tvory, tvoří pojmy přiměřené dokonalostem, kterých od Boha se dostává tvorům, a proto různé pojmy mají se k Bohu, Jenž má jimi býti vyjádřen, tak, jak různé dokonalosti tvorů Jej představují. Avšak různé dokonalosti tvorů představují jednu, naprosto jednoduchou podstatu Boží jako různé obrazy. Pročež mnohé a různé pojmy naší mysli představují jednu, naprosto jednoduchou podstatu Boží. Avšak jména vyjadřujíce jednu, naprosto jednoduchou bytnost Boží z různých stránek nejsou soujmenná.

4. Mnohá jména kladná, jež sama sebou neoznačují vztahu, o Bohu se nevypovídají hlavně a především proto, aby vztah Jeho ke tvorům byl vyjádřen (dobrý — příčina dobroty ve tvorech). Neboť kdyby vztah vyjadřovala, mohla by

a) o Bohu, příčině všech věcí, se vypovídati jména jejich; mohl by tedy se nazývati lvem, jemuž jsoucnost uděluje a zachovává. Což rozumu odporuje.

b) Všecka jména Boží by platila objektivně, (ne toliko subjektivně, t. j. pro naše poznání, ze tvorů čerpané) dříve o tvorech a později teprv o Bohu, jako „zdraví" platí objektivně dříve o živočichu, jenž zdraví požívá, později o pokrmu, jenž zdraví uděluje; avšak dokonalosti, jmény označené, příslušejí dříve Bohu a pak tvorům, kteří svými dokonalostmi se podobají Bohu jako ektypy prototypu; totéž říci sluší o jménech.

c) Poněvadž tvorové nejsou od věčnosti, nemohla objektivně o Bohu platiti jména dříve, než tvorové vznikli; což nemožno připustiti. Tedy řekneme-li: Bůh jest dobrý, nemíníme tím hlavně a především, že jest příčinou dobroty, ale že to, co ve tvorech nazýváme dobrotou, dříve a výtečně jest v Bohu.

5. Jména, která ve smyslu vlastním se vypovídají o o Bohu a tvorech, nejsou jednovýznamná, jako živočich, jenž se vypovídá v jednom a témže významu o člověku a zvířeti. Neboť jednovýznamné pojmenování vyžaduje, aby údoba, pojmem a jménem vyjádřená, se vyskytovala ve svých podmětech, témuž rodu podřaděných, netoliko vlastně, ale také stejně jak svou bytností, tak svou jsoucností; což o Bohu a tvoru neplatí, poněvadž nejsou spolu nějakému rodu podřaděni. Nejsou různorodá či různovýznamná, jako pes, jenž se vypovídá o zvířeti a souhvězdí. Neboť z bytnosti jednoho podmětu jména různovýznamného souditi nemůžeme na bytnost druhého podmětu; avšak jde-li o Boha a tvora, souditi můžeme z bytnosti

tvora na bytnost Boží. Z toho vysvítá, nejsou-li ani jednovýznamná, ani různovýznamná, že jsou obdobná.

Methoda části druhé.

Uvážíme-li bytnost, kterou jsme o Bohu poznali dokazujíce jsoucnost Jeho, nemůžeme Jemu připisovati dokonalost počáteční, prostřední a cílovou. Dále zapříti musíme o Bohu všelikou nedokonalost, dokonalost smíšenou a dokonalost vztažnou. Ale klásti musíme dokonalost prostě čistou, jakož i dokonalost naprostou, a sice formálně, výtečně a příčinně.

Takovou methodou soudíce z bytností tvorů na bytnost Boží předpokládáme netoliko metafysiku o přírodě a duši lidské, ale také metafysiku obecnou, o všem, co jest, obecně jednající, která bude nápomocna netoliko svým obsahem, ale také svým uspořádáním, podle něhož sestavíme druhou část metafysiky o Bohu.

Bytnost Boží poznáme, uvážíme-li, 1. jak se má pojem Boha k pojmu bytce, t. j. toho, co jest, 2. kolikero jest bytností, 3. jak se má bytnost Boží ke skutečné jsoucnosti Jeho, 4. jakým jest Bůh konem, uvážíme-li 5. přívlastky Boží, 6. dokonalosti a 7. podstatnost Jeho.

1. Jak se má pojem Boha k pojmu bytce?

1. Pojem Boha, bytosti naprosto jedinečné, není totožný s nejobecnějším pojmem bytce, jemuž jedinečnosti se nedostává. Aniž jest totožný s Hegelovým nejobecnějším pojmem bytce, jenž jest s naprostým ničím naprosto totožný a zároveň jemu naprosto protivný, jelikož takový pojem bytce jest naprosto nerozumný a nepravdivý, nesmyslný.

2. Také Herbart nepravdivě pochopil pojem bytce, jelikož z něho vylučuje všeliký nutný vztah k zevnějšku a všeliký zápor a tak jej totožní s pojmem Boha, jemuž jedinému přísluší, aby byl ve své bytnosti prost všelikého záporu a nutného vztahu k zevnějšku, aby byl absolutný.

3. Herbart vykládaje pojem bytce tvrdí, že každý bytec jest něco na sobě spočívajícího. Tu však přivlastňuje každému bytci, co přísluší jedinému Bohu, Jenž na sobě spočívá, kdežto ostatní bytce spočívají na Bohu svou jsoucností, jak ideálnou, tak skutečnou, a svou bytností.

4. Bůh a tvor nejsou bytci ani různovýznamně, aequivoce, ani jednovýznamně, univoce, nýbrž analogicky; tu platí ana-

logie synekdochická, jež záleží v tom, že pojem bytce jest v Bohu a tvoru sice vniterně a vlastně, ale v Bohu naprosto, ve tvoru relativně, ne však analogie metaforická ani metonymická. Jelikož o Bohu, bytosti naprosté, soudíme podle analogie tvorů, bytostí vztažných, jest Bůh pro nás přesažný, transcendentní, t. j. přesahuje naši chápavost, ne sice úplně, ale tak, že nemůže býti bytnost Jeho celá od nás, bytostí konečných, pochopena.

5. Kdežto pojem bytce jest logicky nejjednodušší, jest Bůh metafysicky naprosto jednoduchý; proto mylně přivlastňuje Herbart každému bytci jednoduchost naprostou, metafysickou.

6. Mylně totožní filosofové neprávě idealističtí pojem Boha s abstraktným pojmem bytce, jenž jest sám o sobě naprosto neurčit. Neboť kdežto pojem bytce obecného potřebí má, bychom jej určili z věcí skutečně bytujících, má Bůh, bytost naprostá, nekonečný obsah sám ze sebe a od sebe.

7. Abstraktný pojem bytce liší se od metafysického soustavku Božího, o němž brzy uslyšíme.

2. Jaké místo drží bytnost Boží v rozdělení bytností?

1. Bytnost Boží jest podstatná, jelikož Bůh jest čirá podstata, bez případku.

2. Kladná, bez záporu, jelikož Bůh jest náplň dokonalostí: naše vyjádření její bývá někdy záporné.

3. V Bohu samém není rozdílu mezi bytností základní a výslednou, toliko v mysli naší jest.

4. Bytnost Boží odtažitá, božství, přísluší toliko jednomu podmětu, s nímž tvoří naprostou jednotu, jelikož jest Bůh jeden, naprosto jednoduchý: Bůh jest Své vlastní božství.

5. Jest naprosto jedincová, jelikož Bůh není podřaděn žádnému rodu, žádnému druhu.

6. Bytnost Boží fysická úplně se kryje s metafysickou, jelikož jsoucnost Boží skutečná jest naprosto totožna s ideálnou.

7. Na bytnosti Boží závisejí základně metafysické bytnosti tvorů.

3. Jak se má bytnost Boží ke skutečné jsoucnosti Jeho? Metafysický soustavek Boží.

Z naprosté nutnosti, naprosté jednoduchosti a naprosté dokonalosti Boží soudíme, že bytnost a jsoucnost skutečná

jsou v Bohu naprosto totožny, že rozdíl mezi nimi jest toliko naprosto pomyslný, tedy že není ani věcný ani virtuálný. A tato naprostá totožnost jest metafysický soustavek Boží.

Mysl naše, která o Bohu více pojmů a jmen, pojmům odpovídajících, tvoří, vybírá z nich metafysický soustavek, t. j. základní pojem příslušným slovem vyjádřený, jméno Boží, které jest méně nedokonalé k vyjádření jedné, naprosto jednoduché a nekonečné bytnosti Boží, kterým jest Bůh sám v Sobě takořka vniterně ustaven, které jest Bohu obzvláště vlastní, které Jej ode všech tvorů měrou největší odděluje, ze kterého vyvésti lze všecky ostatní dokonalosti Boží. Mysl naše vyhledati může o Bohu metafysický soustavek, vyšetřuje-li podle zásady o dostatečném důvodu dokonalosti, které jsme, jednajíce o jsoucnosti Boží, poznali. Výsledek tohoto vyšetřování je tento:

Metafysický soustavek bytnosti Boží záleží v tom, že Bůh jest sama jsoucnost ostávající, subsistens, čirý kon jsoucnosti, v žádném podmětu nepřijatý, bytost, jejíž jsoucnost se neliší ani věcně ani virtuálně od bytnosti. Neboť vzdaluje od dokonalosti Boží všeliké meze, všelikou nedokonalost, vyjádřuje naprostou, svrchovanou dokonalost a naprostý rozdíl mezi Bohem a tvorstvem. Z něho poznáváme nejen, proč Bohu příslušejí všecky ostatní dokonalosti, proč jest nekonečný, proč jeho bytnost nemůže se mnohonásobiti, ale také proč tvorové, kteří mají jsoucnost v bytnosti, věcné mohoucnosti své, jako v nějakém podmětu, přijatou, jejichž jsoucnost a bytnost věcně od sebe se liší, jsou koneční, proč jejich bytnost se může v mnohých jedincích mnohonásobiti.

Jméno, tomuto soustavku přiměřené, zní: „Který jest". Neboť toto jméno znamená: Jsoucnost a bytnost jsou totožny; vyjadřuje svou obecností náplň bytnosti a označuje časem přítomným jsoucnost v naprosté přítomnosti, která nezná ani minulosti ani budoucnosti. Takové jméno nikterak neplatí o tvoru; platí o jediném Bohu ve svém významu plném a vypovídá o Bohu všecko jsouc jakýmsi pramenem, z něhož se prýští jména všech dokonalostí.

Býti náplní všech dokonalostí není metafysickým soustavkem, ale spíše jeho důsledkem. Seboucnost, kterou Bůh se liší ode tvorů vpravdě věcně a podstatně, neoznačuje prvoť vniternou, nejbližší a údobnou, jakou má býti soustavek metafysický, ale spíše ze soustavku metafysického vyplývá.

4. Jaký kon a jaká mohoucnost jest v Bohu.*)

Kon bytnosti a kon jsoucnosti jsou, jak z předešlé stati patrno, v Bohu naprosto totožny. O konu přívlastku budeme později mluviti.

Bůh jest čirý kon, k němuž není žádná mohoucnost trpná přimísena; Jeho mohoucnost činná neliší se věcně od Jeho bytnosti.

V Bohu není rozdílu mezi konem prvním a druhým. Bůh jest kon naprosto ostávající.

O Bohu platí mohoucnost předmětná vnitřní; neboť jest vnitřního odporu prost, tak že jsa řádně myšlen má znaky, jež si mezi sebou neodporují, jež v pojmu tvoří jeden celek souladný. Zevnější o Něm neplatí, jelikož jest bytost seboucí. Mohoucnost předmětná vnitřní jest v Bohu zároveň skutečnost.

Nemožnost platí o Bohu, pokud nemůže nikterak nebýti; protiklad jsoucnosti a bytnosti Boží jest vniterně nemožný, proto jest Bůh naprosto, metafysicky nutný.

Bůh jest posledním principem objektivné mohoucnosti netoliko vniterné skrze Svůj rozum, od bytnosti věcně se nelišící, ale také zevnější skrze Svou věcnou čili subjektivnou mohoucnost činnou jednu, absolutní svrchovanou, která se věcně neliší ani od vůle ani od bytnosti Boží.

Mohoucnosti trpné v Bohu není.

5. O přívlastcích Božích.

Přívlastkem Božím nazýváme dokonalost, která nutně vychází z metafysického soustavku Božího.

Jak se mají přívlastky k bytnosti a jak mezi sebou?

Poněvadž jest Bůh bytost naprosto jednoduchá, čirý kon, ode všech bytostí různý ryzostí své dobroty, nemůže býti věcného rozdílu mezi přívlastky a bytností a mezi přívlastky samými vespolek. Avšak vyšetřiti dlužno, zda rozdíl tento jest naprosto pomyslný, toliko v mysli naší činěný, či také v Bohu svůj důvod mající, virtuálný.

Rozdíl tento jest virtuálný; neboť důvody přívlastků jsou v Bohu. A zajisté jména prostá a kladná neznamenají toliko, že od Boha pocházejí dokonalosti těmi jmeny označené a že jich účastnými se stávají tvorové, nýbrž hlavně a především označují dokonalost Boží samu, ovšem nedokonale a chabě; proto také z konečných dokonalostí věcí viditelných soudíme kladně, ač nedokonale, na nekonečné

*) O konu a mohoucnosti viz Metafysiku obecnou, část 1., hlava 1. článek 3.

dokonalosti Boží. Jako tvorové Bohu podobní pravdivě, ač nedokonale, představují Boha, tak že různým dokonalostem tvorů pravdivě odpovídá v Bohu jedna dokonalost nekonečná, výtečná: tak opět mysl naše Boha z dokonalosti tvorů poznávajíc tvoří pojmy, jež prostředně, skrze dokonalosti tvorů, představují něco, co pravdivě jest v Bohu, ač nedokonale a chabě. Jestliže však pojmy znamenají, co pravdivě jest v Bohu, musí také důvody přívlastků býti pravdivě v Bohu. Proto jest rozdíl virtuálný.

Jest však více přívlastků Božích proto, že Bůh převyšuje mysl naši. Neboť mysl naše, jak praví sv. Tomáš Akv. I. Sent. Dist. 2. qu. 1. a 3., nemůže jedním činem pojmouti různé způsoby dokonalosti, poněvadž je poznává ze tvorů, ve kterých jsou různé způsoby dokonalostí podle různých údob, a poněvadž co jest v Bohu jedno a jednoducho, mnohonásobilo by se v mysli naší, byť i přímo přijímala známost toho od Boha, jako se mnohonásobí účastenství Jeho dobroty ve tvorech mnohých. Nemůže tedy mysl naše jedním činem pojmouti celou dokonalost Boží. Převyšuje však Bůh mysl naši, poněvadž jest dokonalost Jeho nekonečná, a mysl naše nedostatečná. Proto větší počet přívlastků se zakládá i v bytnosti Boží i v mysli naší. Přívlastkům však odpovídají důvody. Tedy jsou důvody rozdílu virtuálného, jenž dělí přívlastky od bytnosti a přívlastky, jeden od druhého, četnější, a spočívají v Bohu.*)

Stručně lze, co bylo řečeno, shrnouti v těchto dvou důkazech:

I. Přívlastky Boží neliší se věcně ani od bytnosti ani mezi sebou. Neboť Bůh jest jsoucnost sama ostávající o sobě, čirý kon naprosto jednoduchý. Než bytnost takové

*) S. Th. Aqu. I. Sent. Dist. 2. qu. 1. a. 3.: Sciendum est, quod ista pluralitas rationum contingit ex hoc, quod res, quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere, tum quia ex creaturis perfectionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas, tum quia hoc, quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiamsi a Deo immediate reciperet, sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis. Unde cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integram eius perfectionem apprehendere. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte Dei propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet, quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit, ut omnes istae conceptiones ei aptentur.

bytosti netrpí, aby nějakou dokonalostí se jí dostalo věčného přírůstku, jenž by od ní se lišil.*)

II. Liší se virtuálně. Neboť

1. různým pojmům přívlastků vpravdě něco v Bohu odpovídá.**)

2. Jména přívlastků Božích nejsou soujmenná, synonyma, poněvadž vyznamenávají bytnost Boží z různých stránek. Důvodem rozdílu virtuálného jest naprostá jednoduchost v sobě zahrnující všecky dokonalosti svrchované.***)

Rozděliti přívlastky nás učí metafysika obecná jednajíc o přesažných znacích bytce, nejvyšších jeho rodech a příčinách. Zkoumáme-li přesažné znaky bytce a nejvyšší jeho rody, poznáme přívlastky naprosté, které Bohu příslušejí, pokud jest sám o Sobě; zkoumáme-li příčiny, poznáme přívlastky vztažné, které Bohu příslušejí, pokud Se má ke tvorům či spíše pokud se mají tvorové k Němu.

*) S. Th. Aqu. Contra gent. l. 1. c. 38.: Perfectio divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

**) S. Th. Aqu. I. Sent. Dist. 2. qu. 1. a. 2.: In Deo est sapientia, bonitas, et huius modi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum verissimam sui rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatatis in quantum huius modi, relinquitur, quod sunt diversa ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex parte ipsius rei: et inde est, quod Ipse est causa rerum non omnino aequivoca, quum secundum formam suam producat effectus similes non univoce, sed analogice . . . Unde ipse est exemplaris forma rerum non tantum, quantum ad ea, quae sunt in sua sapientia, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea, quae sunt in natura sua, scilicet attributa.

***) S. Th. Aqu. I. Sent. Dist. 2. qu. 1. a. 3.: Pluralitas nominum venit ex hoc, quod ipse Deus intellectum nostrum excedit. Quod autem Deus excedit intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam . . . Pluralitas nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda eius perfectio. Id. S. Th. 1. p. qu. 13. a. 4. ad 3.: Hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea, quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in Ipso sunt simpliciter et unite. Et ex hoc contingit, quod est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter eum repraesentant. Id. I. Sent. Dist. 22. qu. 1. a. 3. ad. 4.: Differunt nomina attributorum secundum rationem, non tamen quae sit solum in ratiocinante, sed quae salvatur in ipsa re secundum veritatem et proprietatem rei. Omnia enim huiusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio veritatis, oportet, quod in Deo sit verum. Sed in hoc differt, quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et non ratione.

Přesažné znaky bytce jsou: jedno, pravdivo, dobro, krásno; první přísluší bytci o sobě uvažovanému, ostatní tři, pokud bytec se odnáší k mohutnostem nadsmyslným, rozumu, vůli, rozumu a vůli.

O jednotě přirozenosti Boží.

Jedním t. j. nerozděleným býti není více než býti bytcem, takže jedno a bytec mezi sebou se zaměňují. Každý bytec jest buď jednoduchý anebo složený. Avšak jednoduché jest nerozdělené i skutečně i mohoucně; složené pak nemá jsoucnosti, pokud části jeho jsou rozděleny, pokud netvoří celek. Pročež jsoucnost každé věci záleží v nerozdělenosti, jednotě.

Jednota liší se od jedničky, prvotě čísla, ličnosti rozlišené. Ona se vypovídá o každém bytci, tato nikoli; ona se má k množství jako nerozdělené k rozdělenému, tato jako míra k směřenému; ona ve svém pojmu nechová nedokonalosti, tato chová vztah, omezení, tedy nedokonalost.

S tím, co jest jedno ve smyslu jednoty, souvisí jediné, t. j. to, mimo co není jiného téže bytnosti; jedno nemusí býti jediným, ale jediné musí býti jedním.

S tím, co jest jedno ve smyslu jednoty, souvisí jedinečné, t. j. co věcně bytujíc nejen v sobě jest nerozděleno jako jedno, ale také od jiných, věcně bytujících jest nejposléze odděleno: jedinci takové znaky příslušejí, že všecky pospolu vzaté se nevyskytují v druhé bytosti; nemůže býti více bytostí celou bytností jedincovou poděleno, aby jim byla společnou.

Bohu nepřísluší býti jedním ve smyslu jedničky, nýbrž ve smyslu jednoty, a to ve smyslu jednoduchosti, poněvadž netoliko jest sám v Sobě nerozdělen, ale ani nemůže býti rozdělen. Jednoduchost Boží jest nejen fysická, jako jednoduchost duše lidské, ale také metafysická; neboť Bůh neskládá se věcně ani z podstaty a případku, ani z přirozenosti a jejího podmětu, ani ze jsoucnosti a bytnosti. Tato jednoduchost Boží naprostá bude později vyšetřena.

Bůh jest jediný 1. proto, že jest naprosto dokonalý. Neboť Jemu, bytosti naprosto jednoduché a nekonečné, nemůže býti nic ani odňato ani přidáno. Kdyby však bylo více bohů, buď by byli všichni jednotliví nekonečné přirozenosti anebo mezi sebou by se lišili svou přirozeností. V prvém případě množství bohů postrádá důvodu, jest zbytečno; aniž lze si mysliti, že by mezi bohy byl poměr naprosté nezávislosti, že by mezi nimi nebylo pražádného poměru, avšak poměr bohů vespolný odporuje naprosté

jejich dokonalosti. Kromě toho je-li více Bohů, kolik jest jich? Zda jest počet libovolný, neurčitý? Tato však neurčitost nás neuspokojí. Či snad jest jich množství skutečně nekonečné? Než množství nemůže býti skutečně nekonečné. Tu věru druží se nesmysl k nesmyslu. V druhém případě mohli by se jenom tehdy mezi sebou lišiti, kdyby jeden bůh měl dokonalosti, kterých by druhému se nedostávalo; pak by buď žádný z nich nebyl přirozenosti nekonečné, anebo by jeden byl, druzí však nikoli, kteřížto druzí by bohy nebyli.

2. Proto, že jest bytost nutná. Bytostí nutných nemůže býti více. Neboť jelikož se mezi sebou musí věcně rozeznávati, záležel by rozdíl v něčem, co by přistoupilo k nutnosti všem společné, podstatnému znaku božství. Toto něco buď vyšlo z nutnosti samé, nebo zevně k nutnosti přistoupilo. V prvém případě toto něco bude společné všem, poněvadž jest všem nutnost společná, bude totéž, nebude tedy rozdílem; v druhém případě podrobeni by byli účinu příčiny zevnější, postrádali by nutnosti, nebyli by bohy.

3. Proto, že jest bytost naprostá, bytost, jejíž jsoucnost nevyžaduje vztahu k jiné bytosti. Neboť jelikož Bůh nutně bytuje, kdyby více bylo bohů, touže nutností, kterou bytuje jeden každý, bytovali by ostatní. Tedy v jsoucnosti jednoho každého zahrnuta by byla jsoucnost ostatních jako podmínka, jsoucnost jednoho každého by se vztahovala k jsoucnosti ostatních, nikdo z nich by nebyl bytostí naprostou.

4. Proto, že jest příčina všeho míra. Neboť aby svět byl stvořen, uspořádán, zachováván a řízen, buď stačí jeden Bůh, anebo jest více bohů potřebí. V prvém případě jsou ostatní bohové zbyteční, tedy nejsou žádnými bohy, nebytují; v druhém není žádný bůh všemohoucím, není bohem.

Tato jedinost nejen přísluší Bohu skutečně, ale ani nemůže Jemu nepříslušeti, poněvadž úzce souvisí s Jeho bytností; je též známkou, kterou se liší od tvorstva, poněvadž tvor může býti pouze jeden, avšak nemusí a skutečně není; množství tvorů je vztažně nutno, aby dokonalosti Boží v nich se projevily.

Důkazy, ze kterých vysvítá jedinost přirozenosti Boží, vyvracejí mnohobožství pohanské, trojbožství bramanské a dvojbožství. Ale o dvojbožství budiž blíže pojednáno, poněvadž seznáme důkladněji bytnost pravého Boha jediného.

Dvojbožství jest druhem theologického dualismu. Ve filosofii znamená dualismus názor o dvou prvotích a jest buď theologický nebo kosmologický nebo anthropologický. Kosmologický uznává kromě světa jeho příčinu první, Boha,

jedná o podstatném rozdílu mezi Bohem a světem a odporuje monismu i hmotařskému i všebožeckému; anthropologický uznává ve člověku dvě prvotě podstatně rozdílné, tělo a duši, a odporuje taktéž anthropologickému monismu i hmotařskému i všebožeckému. Kdežto dualismus kosmologický a anthropologický jest pravdiv, neshoduje se s pravdou theologický, jenž vykládá svět dvěma prvotěmi a sice buď osobním Bohem a věčnou prahmotou světovou, neúdobnou a každé údoby schopnou nebo dvěma osobními prvotěmi, bohem dobrým a bohem zlým. Prvý dualismus rázu fysického, vykládaný od Platona, Aristotela a peripatetiků jak pohanských tak arabských rozumu se nezamlouvá. Neboť prvoť všeho, co jest, musí býti čirý kon, jehož jsoucnost totožna jest věcně s bytností, bytost nekonečně dokonalá; avšak prahmota dualistů jest naprostá mohoucnost a trpnost, jsoucnost bez bytnosti, bytost nekonečně, naprosto nedokonalá, čiré nic. Tedy nemůže býti vedle Boha prahmota prvotí všeho, co jest.

Theologický dualismus rázu ethického, názor o prvoti naprosto dobré a prvoti naprosto zlé, vzniklý z úvahy o zlu, vyskytuje se v náboženství Zoroastrově, u Manicheovců, Priscillianistů, Paulicianů, Bogomilů a Albigenských; od Bayle-a, filosofa naturalisty v 17. stol., jest a priori zavrhován, a posteriori přijímán. Za našich časů nevede mnohé filosofy úvaha o zlu ke dvojbožství, nýbrž k neznabožství, jež se zove pessimismus.

Úvaha o zlu, ke dvojbožství vedoucí, jest nepravdiva. Neboť 1. zlo není leč na dobru, jež jest jaksi jeho podmětem. Neboť zlo jest zápor dobra. Avšak dobro, předmět bažení, předpokládá podmět bažení, jenž by po něm bažil, aby sobě zjednal dokonalosti. Tedy zlo jest zápor dokonalosti příslušné čili nedostatek. Avšak nedostatek nemůže býti leč na dobru, jakémsi podmětu svém. Neboť nedostatek předpokládá, aby podmět, jenž jím trpí, byl nějakým bytcem; než bytec a dobro jsou pojmy záměnné. Tedy zlo není leč na dobru, jakémsi podmětu. Tento důkaz lze také podati takto: Zlo, protiva dobra, jež s bytcem t. j. tím, co jest, možno zaměniti, znamená předně to, co není; avšak co není, nebytuje samo o sobě. Tedy zlo není samo o sobě. Za druhé zlo znamená nedostatek; avšak nedostatek předpokládá podmět, který jím trpí, který jest a který, poněvadž jest, jest bytcem a poněvadž jest bytcem, jest dobrý. Tedy zlo jest na dobru, jakémsi podmětu svém.

2. Zlo jest od dobra, ne působením dobra podstatným, nýbrž případným. Neboť zlo pocházeti nemůže od toho, co není, ale od toho, co jest dobré. Avšak dobré nemůže

býti příčinou zla, pokud a proto že jest dobrým; neboť by samo od sebe odpadlo a sobě samému by se stalo nevěrným, t. j. přestalo by býti dobrým. Tedy jenom případně pochází zlo od dobra.

Zla fysického příčinou jest dobro případně buď proto, že působitel má sice sílu, ale pro jistý případ nedostatečnou, poněvadž jest konečný, tak že účinek jest nedostatečný, nebo proto, že bytost nové údoby nenabývá, leč zlem, pozbytím své údoby dosavadní. Zla mravního příčinou jest svobodná vůle lidská, sama sebou k dobrému směřující, která jakkoli rozhodnouti se má pro dobro rozumem poznané, rozhoduje pro opak, který člověk omylem zaviněným pokládá za dobro. Možnost takového rozhodnutí nespořádaného založena jest ve svobodě protivy (libertas contrarietatis), která vůli kromě svobody protikladu (I. contradictionis) a rozdruženosti (I. specificationis) přísluší, a které se zle užívá tím, že se volí opak dobra mravního.

3. Není-li zlo vůbec o sobě, není ani zlo nejvyšší o sobě. Mimo to prvoť naprosto zlá v sobě chová odpor. Neboť

a) prvoť naprosto zlá znamená nekonečný, úplný nedostatek dobroty; avšak úplný nedostatek dobroty znamená úplný nedostatek věcnosti, poněvadž pojmy dobroty a věcnosti úplně se kryjí; kde však je úplný nedostatek věcnosti, tam není zhola nic; naprosté však nic nikterak nebytuje. Tedy prvoť naprosto zlá nikterak nebytuje.

b) Kdo tvrdí, že prvoť naprosto zlá jest sice k zlému náchylna svrchovaně, ale přece z nějaké dobroty se těší, odporu se neubrání. Neboť bytost, žádnou příčinou neučiněná, nutně a sama od sebe bytující, těší se z nekonečnosti, ze svrchované dokonalosti; musí tedy se těšiti, ne z nějaké toliko dobroty, ale ze svrchované. Je tedy prvoť naprosto zlá také naprosto dobrá.

c) Prvoť naprosto zlá jest buď stejně mocná jako prvoť naprosto dobrá anebo mocnější anebo slabší. Avšak nemůže býti ani mocnější ani slabší, poněvadž svrchovanost nemá stupňů. A kdyby byla buď mocnější anebo slabší, převládala by buď prvoť naprosto zlá buď prvoť naprosto dobrá; pak by ve světě byla buď samá zla buď samá dobra. Kdyby prvoť naprosto zlá byla stejně mocná jako prvoť naprosto dobrá, rušila by působnost jedné působnost druhé; tedy ve světě by nebylo ani dobro ani zlo, nebylo by nic, nebylo by světa.

d) Nelze tvrditi, že obě prvotě se umluvily, aby jedna druhé nepřekážela. Neboť je-li tato úmluva zlá, nemohla jí uzavříti prvoť naprosto dobrá. Kromě toho může-li prvoť

naprosto dobrá připustiti zlo, nemusí býti vznik zla podmíněn prvotí naprosto zlou; vznik zla vyložiti lze připuštěním prvotě naprosto dobré a konečnou činností tvorů, která může ochabnouti. Pak-li úmluva dobrá, nemohla jí uzavříti prvoť naprosto zlá. Také v tomto případě lze vyložiti vznik zla bez prvotě naprosto zlé, připuštěním prvotě naprosto dobré a konečnou činností tvorů, která může ochabnouti.

e) Kdo klade prvoť naprosto zlou, nemůže vysvětliti, proč není zla ve světě, aby nesloužilo k dobrému, aby s ním něco dobrého nebylo spojeno.

O jedinosti, která se týká bytnosti Boží, přísluší mluviti filosofii, přirozené vědě rozumové, ale nikoli o třech osobách Boha jediného, o kterých jedná spekulativná theologie katolická víry v tajemství toto nerušíc. Proto pobloudil Günther, an nejsv. Trojici Boží podrobil důkazu filosofickému.

Konečně záleží jednota přirozenosti Boží v jedinečnosti naprosté; což tvrditi jest proti všebožcům, kteří se domnívají, že Bůh ve tvorech se vyvinuje a jedinečným se stává. Neboť Bůh, prvá příčina všeho, čirý kon, jest naprosto skutečný. Avšak bytost skutečná jest jedinečná, t. j. taková, že jest sama v sobě nerozdělena, od jiných bytostí rozdílna, že nemůže ani sebou celou poděliti jiné bytosti ani sebe rozděliti, tak aby jiným bytostem byla společnou jako bytost obecná, aby o nich se mohla vypovídati, taková, že jsouc jisté, určité bytnosti sebe sdíleti nemůže s jinými bytostmi, jako bytost obecnější sebe sdílí s bytostmi méně obecnými anebo bytost odtažitá s bytostmi srostitými. Bytost pak naprosto skutečná musí býti také naprosto jedinečná, tak že její jedinečnost jest její bytností, tak že nemůže nebýti jedinečnou, tak že důvod její jedinečnosti v její bytnosti samé a jediné spočívá. Tedy Bůh jest naprosto jedinečný.

O pravdě Boží.

Pravda, srovnalost mysli a věcí, jest vlastně a dokonale v mysli a sice v soudu, myslí učiněném. Dále se odnáší pravda k soudu, objektivně uváženému, větě. Toť pravda logická. Dále se přivlastňuje pravda věcem, jež mohou býti podmětem soudu pravdivého; takto jest každý bytec pravdiv, poněvadž jest poznatelný, poněvadž o něm se může něco poznati anebo se poznává. Toť pravda ontologická, bytoslovná. Věc nazývá se také proto bytoslovně pravdiva, že jest přiměřena mysli, která ji skutečně zná, že jest

skutečně tím, čím se zdá býti, že jest přiměřena vzoru, měřítku svému. Kromě pravdy logické a ontologické jest pravda morální, srovnalost slova s myslí mluvícího, činu se slibem.

Bůh jest svrchovaná pravda. Neboť nelze o Něm toliko říci, že jest pravdiv, že má pravdu, jako říkáme o tvorech, ale nutno také říci, že jest pravda sama, poněvadž každý přívlastek Boží jest věcně totožný s Jeho bytností, která opět totožna jest s Jeho jsoucností. Avšak poněvadž jsoucnost a bytnost Boží jest svrchovaná, jest Bůh pravda svrchovaná. Totéž nutno říci o všech přívlastcích Božích; ku př. Bůh není toliko spravedliv, ale jest svrchovaná spravedlnost sama.

Bůh jest svrchovaná pravda ontologická. Neboť

1. Jest tím, čím se zdá býti. Všem se zdá býti bytostí svrchovanou a nejdokonalejší. Avšak Bůh, jehož vyznáváme, jest skutečně prvoť všech věcí, bytost nekonečná. Bohové pohanští neodpovídali pravému pojmu Boha, byli nepravdiví, nepraví. — Všecky dokonalosti Jeho jsou pravé, ryzé, poněvadž jim přimíseny nejsou nedostatek, omezenost, mohoucnost; také z této příčiny jest Bůh svrchovaná pravda ontologická.

2. Jest poznatelný a sice nejprve Sobě; a také skutečně sám Sobě Se objevuje. Objevování tomuto skutečnému a nutnému, jehož důvod má Bůh sám v Sobě, odpovídá poznání nejdokonalejší. Bůh jest předmětem poznání nejvyšším, jenž mysl nekonečnou dokonale zaměstnává, dokonale ukájí. Ale nejen Sebe objevuje Si Bůh: bytnost Boží objevuje mysli Boží všecko poznatelné. Pravda Boží tak vyplňuje mysl Jeho, že Bůh nemůže nic mysliti, leč pokud se odnáší k Jeho bytnosti. Ale nejen Sobě Se Bůh objevuje, nýbrž také mysli stvořené a sice skrze Svá díla.

Nejvyšším však předmětem poznatelnosti jest Bůh nejen údobně, jak bylo vyloženo, ale také příčinně. Neboť od Něho pochází všeliká poznatelnost jiných věcí. Jej zajisté má jsoucnost a poznatelnost věcí možných svou prvotí, věci pak skutečné závisejí kromě toho na Jeho svobodné vůli. Zvláště však nutnost a nezměnitelnost bytnosti Boží jest důvodem oné nutnosti, která všeliké pravdě přísluší. Pročež jest Bůh jakési slunce, jež svým světlem celý svět poznatelný ozařuje a působí, že věci se mohou mysli jeviti a také skutečně se jeví.

3. Jest netoliko přiměřen mysli Své, ale také s ní totožen. V této příčině pravdy jest Bůh pravdiv nejen údobně, ale i příčinně. Neboť záleží ontologická pravda

věcí stvořených obzvláště v tom, že jsou přiměřeny mysli Boží; a tato přiměřenost pochází od Boha stvořitele.

4. Jest přiměřen Svému vzoru, ba jest sám Svým vlastním vzorem, měřítkem. I v této příčině jest pravdiv nejen údobně, ale také příčinně, jelikož sám jest vzornou příčinou všeliké pravé dokonalosti, která se vyskytuje ve věcech. Neboť potud je tvor dokonalý, pokud má účastenství na dokonalosti Boží; potud nedokonalý, pokud se od ní vzdaluje.

Bůh jest svrchovaná pravda logická. Neboť Svou myslí, kterou Jest Jeho svrchovaná bytnost sama, poznává skutečně a chápe Sebe, předmět svrchovaně poznatelný. Všecky ostatní věci jak možné tak skutečné nejdokonaleji, s plnou jistotou poznává skutečně a chápe. Konečně je stvořitelem, zachovávatelem a spolupůsobitelem všeliké mysli, pravdu poznávající.

Bůh jest svrchovaná pravda mravní. Neboť mluviti nemůže jinak než myslí, neklame řečí ani Sebe ani jiných; Svým slibům jest dokonale věren; od Něho mají tvorové schopnost pravdu mluviti a slibům dostáti; od Něho je tvorům povinnost uložena pravdu mluviti a slibům dostáti.

O dobrotě Boží.

Dobrem se zove bytec, pokud jest snažebný, appetibilis t. j. k tomu způsobilý, aby k sobě snaživost naklonil. Dobro jest buď naprosté čili dativné, bonum cui, čili dobro lásky dokonalé, je-li milováno k vůli sobě: syn miluje otce maje na zřeteli jej sama; anebo vztažné čili akkusativné, bonum quod čili dobro lásky nedokonalé, je-li milováno k vůli něčemu jinému, čemu jest příčinou dokonalosti: syn miluje otce maje na zřeteli sebe. Dobro naprosté jest buď jedinečné, t. j. osoba chtějícího sama, předmět samolásky; anebo společenské t. j. osoba s chtějícím spřízněná buď krví anebo důvěrností anebo dobrodiním anebo podobností, předmět lásky důvěrné; anebo všeobecné, t. j. každý bytec, jenž pro svou dokonalost, kterou již má anebo míti může, lásky jest hoden, předmět lásky záliby. Dobro vztažné jest buď počestné, t. j. dokonalost, pokud sama sebou jest předmětem snaživosti: ctnost, kterou milovati máme, byť i nám neposkytovala blaženosti; anebo příjemné, t. j. dokonalost, pokud snaživost příjemně ukájí: příroda rozkoš nám působící; anebo užitečné, t. j. prostředek, kterým lze dosíci dobra buď počestného anebo příjemného: přemáhati sebe jest prostředkem k dosažení ctnosti, peníze jsou prostředkem těch,

kteří vyhledávají pobyt v přírodě. Kromě dobra ontologického, jež bylo nyní vyloženo, máme, přenášejíce pojem dobrého z věci snažebné na podmět snaživosti, vůli, také dobro mravní, dobro, jež jest ve vůli dobře jednající. Konečně je také dobro dobrodějné, jež jiným ochotně dobře činí, dobro uděluje.

A. Bůh jest nejvyšší dobro ontologické I. naprosté,

a) jedinečné, jsa sám Sobě nejvyšším dobrem. Neboť bytnost Boží jest svou dokonalostí neskonalou výtečně způsobilou, aby od Boha samého milována byla láskou záliby a dobré vůle. A nejen jest způsobilá, ale také skutečně jest milována; této pak způsobilosti uskutečněné, kterou má bytnost Boží sama od sebe nutně, odpovídá ve vůli Boží láska neskonale dokonalá a blaženost neskonalá. Je také Bůh tímto dobrem nejvyšším proto, že je tak vznešeným a výtečným předmětem všeliké vůle, že i vůli nekonečnou ukájí. A nejen k tomu Boha Jeho vlastní bytnost vybízí, aby byla milována, ale i k tomu, aby milovány byly a za předmět záliby sloužily věci jak možné, tak skutečné, pokud napodobují dokonalost Boží a o ní svědectví dávají. A tak zaměstnává dobrota Boží vůli Jeho nekonečnou, že Bůh nemůže milovati, co by se neodnášelo k dobrotě Jeho nejvyšší.

b) Bůh jest nejvyšší dobro společenské a všeobecné, t. j. může a má od nás býti milován nade všecko láskou čistou a dokonalou, láskou důvěrnosti a záliby. Neboť jest

1. Neskonale dokonalý a proto lásky hoden nade všecko; má celou dokonalost sám od Sebe, a proto láska, Jeho dokonalostí probuzená, v Něm jediném má svůj cíl poslední.

2. Od Něho pochází všeliká způsobilost, kterou ostatní bytosti vůli naši pobízejí, aby milovány byly. Proto milován jest Bůh ve všech tvorech a nade všecko jako vzor a původce dobroty a jako cíl, jemuž podříditi se má všeliké dobro stvořené. V jediném Bohu může láska naše ukojena býti. Bůh jest vzor první a nejvýbornější, kterým svůj život spravovati máme, aby byl pravý a dokonalý, t. j. dobrý.

II. Bůh jest nejvyšší dobro vztažné. Neboť

1. jest poslední cíl tvorstva, ve kterém veškerá žádost vůle lidské a veškerá snaživost tvora kteréhokoli posléze odpočívá. Tvorové zajisté rozumu nemající přestávají na tom, aby člověku sloužili, jenž blaženosti plné a uspokojivé nedochází, nepožívá-li Boha. Porovnáme-li tedy Boha s jinými dobry, jest Bůh

a) dobro člověku dostačující, poněvadž má-li člověk Boha, ničeho nepostrádá;

b) dobro nutné, poněvadž bez Boha dobro stvořené člověka nemůže ukojiti.

c) dobro nejvyšší, jež dobrotu celého tvorstva v sobě drží a nad ni neskonale vyniká;

d) cíl všech dober ostatních, po kterých bažiti máme jedině proto, abychom skrze ně, jako prostředky, jako dobra užitečná, přišli k Bohu. Proto dobra nestvořeného požívati, dobra stvořeného užívati máme. Není však Bůh toliko sám dobrem, po němž bažiti máme nade všecka ostatní, On těmto také uděluje jejich dobrotu vztažnou.

B. Bůh jest nejvyšším dobrem mravním. Neboť jest nekonečně svatý nemoha Se nikdy a nikterak odchýliti od pravidla mravnosti, jež jest Jeho bytností samou. Jest původem všeliké mravnosti a svatosti stvořené, poněvadž závisí všecko na jeho stvoření, zachovávání, spolupůsobení a řízení. Jest skrze Svou bytnost pravidlem mravnosti a skrze Svou vůli původcem závaznosti, zákonodárcem a zákonem věčným; skrze Něho vladaři panují, a od Něho všeliké právo pochází.

C. Bůh jest nejvyšší dobro dobrodějné. Neboť člověku podrobil všecky ostatní tvory viditelné; jej povolal k blaženosti, požívání dobra nekonečného, a sice tak, že svými zásluhami tuto blaženost rozmnožiti může; ve všech Svých dobrodiních Sebe sdílí s ním, poněvadž všeliké dobro jest dobrodiním skrze účastenství na dobru nekonečném, poněvadž mu všeliké dobro slouží za prostředek k blaženosti, t. j. k požívání dobra nekonečného, a poněvadž vše, co nám udílí, svědčí o neskonalé lásce, kterou sám Sebe miluje.

O kráse Boží.

Krása jest naprostá dobrota, dobrota sama o sobě, skrze kterou věc, nadsmyslně jsouc poznána, nadsmyslné zalíbení připravuje poznávajícímu. Krásno a naprosté dobro liší se mezi sebou ne věcně, ale virtuálně; neboť táže věc jest naprosto dobrou, pokud se jí snaživost ukájí, a krásnou, pokud zalíbení vzniká z jejího poznání. A poněvadž každý bytec má v sobě dobrotu naprostou, je také krásným, ovšem metafysicky čili ontologicky, jelikož aesthetická krása má svým důvodem vyšší stupeň dobroty. Pojem krásy přísluší bytostem i tělesným i netělesným, avšak těmto u větší míře, poněvadž se těší z větší dokonalosti, větší naprosté dobroty; v tělesných jsou různé stupně krásy podle různého způsobu, kterým údoba podstatná je

spojena s hmotou, poněvadž z různosti tohoto způsobu lze souditi na různost bytnosti, dokonalosti, naprosté dobroty. Pojem krásy vyžaduje dokonalost celistvou, z jaké věc těšiti se má podle svého pojmu, souladnou jednotu, kterou jednotlivé dokonalosti mezi sebou spojeny jsou, a jasnost poznání či jasnou poznatelnost; proto čím bohatší jest dokonalostmi bytnost věci, čím souladnější a užší jednotou dokonalosti spojeny jsou, čím více a jasněji zaměstnána jest mysl poznávajícího: tím krásnější jest věc. Konečně krásnější musí býti bytost, krásu udělující, než bytost, které krása jest udělena.*)

Odtud vyplývají tyto pravdy:

1. Bůh jest nejvyšší krásno údobně. Neboť jsa nekonečná bytost a čirý kon jest svrchovaně dokonalý; dále v Bohu, bytosti naprosto jednoduché, jsou dokonalosti spojeny jednotou nejsouladnější; konečně bytnost Jeho těší se z nejjasnější a nejbohatší poznatelnosti, tak že je tvoru poznávajícímu předmětem nejhojnějších a nejjasnějších myšlenek, předmětem nevyčerpatelným, neprozkoumatelným a nevyslovitelným předmětem, který Bůh jediný obsáhnouti může. Tuto krásu svrchovanou má Bůh sám od Sebe; proto jest Bůh krásou svrchovanou samou či spíše Bůh jest krása svrchovaná sama, a to naprosto údobně, poněvadž krása jest Jeho údoba podstatná, od bytnosti Jeho jest věcně nerozdílná, žádné změně, žádnému přírůstku, žádnému úbytku nepřístupná. Je tedy Bůh sám Sobě důvodem neskonalého zalíbení, rozkoše a blaženosti. Avšak i člověku,

*) Sv. Th. Aqu. S. Th. 1. 2. qu. 27. a. 1. ad 3.: Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Quum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complaceat appetitui, pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet. — Id. In libr. De div. nom. c. 4. lect. 5. in fine: Nihil est, quod non participet pulchro et bono, quum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam . . . Pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huius modi. — Id. ibid. c. 4. lect. 5. n. 3. Pulchritudo creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata. — Id S. Th. 2. 2. qu. 180. a 2. ad 3. In vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo . . . in virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative. — Id. ibid. 1. qu. 39. a. 8. Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio . . ., et debita proportio sive consonantia, et iterum claritas.

na zemi žijícímu, jest pramenem rozkoše nejčistší a nejvyšší. Neboť jelikož ve všeliké kráse stvořené, jež předmětem jest naší zkušenosti, se nám jeví dokonalost Boží, poznáváme dosti jasně rozumem neskonalou dobrotu Boží. Pročež od poznané krásy stvořené obrací se přirozeně duch náš k Bohu, zřídlu všeliké krásy, a rozjímaje o Něm kochá se v rozkoši nejčistší a nejsladší. Tato blaženost nabude vyššího rázu po smrti, kdy zemrouce spravedlivě, Boha, pravdu svrchovanou, nazírati, Boha, dobro svrchované, dokonale milovati a na Bohu, kráse svrchované, nejčistší zalíbení míti budeme, jak učí náboženství křesťanské.

2. Bůh jest nejvyšší krásno příčinně. Neboť Bůh jest původce, od něhož pochází všeliká stvořená dokonalost a jasnost poznatelnosti. Dále potud jsou tvorové krásni, pokud napodobují krásu Boží vzornou; Bůh jest svrchovaný umělec, jenž tvory všecky tak upravil, aby napodobovali krásu Jeho. Posléze svou činností směřuje tvor k tomu, aby vývojem nabyl dokonalosti konečné, krásy, která je také obrazem dokonalosti, krásy Boží. Je tedy krása Boží také cílem všeliké činnosti tvorstva.

6. O dokonalostech Božích.

V Bohu, první příčině všech dokonalostí a čirém konu, jsoucnosti samé o sobě ostávající, jest jednoduchost přirozenosti spolu náplní všech dokonalostí svrchovaných, jež věcně totožny jsou, nejen všechny pospolu, ale i každá jednotlivá, se jsoucností Boží samou, lišíce se od ní toliko virtuálně. Z těchto pojednáme zvláště čtyry, o kterých mluví metafysika obecná v hlavě třetí obecně.

O nutnosti Boží.

Bůh Se těší z nutnosti naprosté, jaká byla již dostatečně dokázána a vylíčena v prvé a druhé části metafysiky o Bohu. Ze skutečné podmíněné jsoucnosti světa jsme soudili na skutečnou naprosto nutnou jsoucnost Boha, tak že Bůh nemůže nikterak nebýti, a sice podle zásady příčinnosti. Z bytnosti pak světa jsme soudili podle zásady příčinnosti, že Bůh musí býti, že nemůže nikterak nebýti takový, aby od něho svět mohl pocházeti, že musí býti bytost seboucí, naprosto nejvyšší, naprosto nejdokonalejší, původce dokonalostí světa relativných.

Že a kterak jest s touto naprostou nutností Boží spojena naprostá svoboda vůle Boží, vysvitne ve stati o svobodě Boží.

O jednoduchosti Boží.

Poněvadž jest Bůh první příčina, která příčiny sebe samé nemá, jest naprosto jednoduch; neboť co se skládá z částí, musí míti příčinu, která by jeho části spojila a je samo celkem učinila.

Jednoduché jest, co v sobě postrádá částí, ze kterých by se skládalo; pročež jest jednoduchost jednota nerozdělitelnosti. Jedním jest bytec nerozdělený; co však jest nerozděleno, buď má v sobě části, v jeden celek sloučené, jež mohou býti rozděleny tak, že by z jednoho se stalo skutečně mnohonásobné, neb nechová v sobě částí, tak že nejen není rozděleno, nýbrž ani nemůže býti rozděleno, nemůže se státi skutečně mnohonásobným. Prvá jednota jest jednota rozdělitelnosti, druhá jednota nerozdělitelnosti.

Z jednoty rozdělitelnosti se těší, co je složeno z částí, v jeden celek složených. Složenost jest buď věcná, o věci platící, nebo pomyslná, o myšlenkách našich platící. Obě složenosti se mezi sebou nekryjí: neboť mysl naše myslíc nedokonale, myslí několika myšlenkami různými, co samo v sobě jest nerozdělitelně jedno čili jednoducho. Složenost věcná svědectví dává o nedokonalosti věci a nemůže se vypovídati o Bohu nikterak; složenost pomyslná čili logická svědectví dává o nedokonalosti našeho myšlení a proto spojena býti může s jednotou nerozdělitelnosti, jednoduchostí věcnou, Bohu příslušnou. Ano čím věc sama v sobě jest dokonalejší a jednodušší, tím více různých myšlenek potřebuje mysl naše, aby ji chápala; neboť věci jednoduché skutečně o sobě bytující chápeme skrze pojmy, o věcech složených utvořené, a je-li bytost jednoduchá prvotí bytostí jiných, ve kterých rozmanitým způsobem se obráží podoba její, poznáváme ji z její podobizen a obrazů, jež mnohými myšlenkami různými myslíme, ač sama v sobě jest jednoducha.*)

Jednoduchost jest dvojí. Bytec jest jednoduchý buď ve příčině konu, celku a dokonalosti nebo ve příčině mohoucnosti, části a nedokonalosti; bytec v prvé příčině jednoduchý**) jest vzácnější než bytec složený;***) bytec však složený jest vzácnější než bytec v druhé příčině jedno-

*) S. Th. S. contra gent. 2. 14: Nihil prohibet intellectum nostrum intelligentem multa multa multipliciter referri ad id, quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret; et quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis et principium plurium ac per multiplicius relatum intelligitur.

**) Bůh.

***) Úplná podstata stvořená.

duchý.*) Podobně jest složenost dvojí. Buď se skládá bytec z jiných bytců, kteří, od něho různi, jej celkem činí;**) anebo se spojuje s jinými, aby s nimi tvořil celek, od něho různý.***) Každý tvor, ve smyslu vlastním vzatý,†) pokud ve skutečnosti o sobě ostává††) jako podstata jedinečná, skládá se z bytců jiných a spojuje se s jinými, poněvadž jest měnitelný; ale tvor ve smyslu nevlastním vzatý,†††) pokud jest částí bytce o sobě ostávajícího a od Boha spolu s ním stvořeného, tělesa, aspoň s jinými bytci|) se spojuje, byť i nesestával sám z částí. Každý tvor je tedy složený ve příčině konu, celku a dokonalosti||) anebo jednoduchý ve příčině mohoucnosti, části a nedokonalosti.|||) Bytost ve příčině konu. celku a dokonalosti čili naprosto a skutečně jednoduchá jest, jak uslyšíme, jediný Bůh.

Položka prvá: Bůh, příčina první těší se z naprosté a skutečné jednoduchosti,‡) která jest všeliké složenosti věcně prázdná.

Důkaz první: Bůh, příčina první, jest čirý kon, t. j. kon, jemuž není žádná mohoucnost přimísena. Avšak čirý kon jest naprosto jednoduchý, nikterak složený; neboť každá složenina jest 1. aspoň svou přirozeností, ne-li také časem, pozdější ‡‡) než její složky a na nich jest závislá; 2. má příčinu sebe samé, která její složky v ni samu jako v celek spojila; 3. sestává z mohoucnosti a konu, tak že jedna část jest mohoucností, druhá konem‡‡‡), anebo všecky jsou v mohoucnosti a celek v konu;±) 4. jest něčím, co nepřísluší části její.±±)

---

*) Hmota prvá.
**) Člověk.
***) Voda se solí.
†) Úplná podstata stvořená.
††) Subsistere.
†††) Hmota prvá.
|) S údobami podstatnými.
||) Úplná podstata stvořená.
|||) Hmota prvá.
‡) Tato jednoduchost se zove metafysickou a různí se od fysické, jež přísluší ku př. duši lidské ze žádných částí fysických nesestávající.
‡‡) Údoba podstatná jest přirozeností dříve než hmota prvá; kamení a malta jsou přirozeností a časem dříve než dům.
‡‡‡) Hmota prvá jest mohoucností, údoba podstatná konem.
±) Kamení a malta jsou v mohoucnosti, dům v konu.
±±) S. T.h. Qq. Dd. De pot. qu. 7. a. 1. Illud ens, quod omnia entia facit esse actu et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu absque aliqua permixtione potentiae. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse, per quod fieret actu. In omni autem composito qualicunque compositione oportet potentiam actui commisceri . . . et sic nullum compositum potest esse actus primus. Impossibile ergo est Deum compositum esse; unde oportet, quod sit omnino simplex.

Důkaz druhý: Bůh, první příčina, která příčiny sebe samé nemá, má plný důvod Své skutečné bytnosti a jsoucnosti sám v Sobě. Avšak co jest složeno, nemá plného důvodu své skutečné bytnosti a jsoucnosti v sobě samém, jelikož závisí na svých složkách, jež od něho jako celku se různí.

Závěr: Bůh jest všeliké složenosti věcné prázden, jest naprosto jednoduchý.

Položka druhá: Jednoduchost naprostá, která přísluší Bohu ve příčině konu, celku a dokonalosti, nikterak nepřísluší tvoru, který jest buď jednoduchý ve příčině mohoucnosti, části a nedokonalosti, anebo složen ve příčině konu, celku a dokonalosti.

Důkaz první: Každý tvor skutečný jest bytost co do skutečné bytnosti a jsoucnosti konečná, jelikož bytnost jistá, určitá, omezená plného uskutečnění nabývá jsoucností, která od bytnosti přijímá omezenost. Avšak bytnost a jsoucnost mezi sebou se různí v bytosti konečné věcně, jako mohoucnost a kon, jelikož skutečnou jsoucnost nemá skutečná bytnost stvořená sama od sebe.

Důkaz druhý: Každý tvor jest podřízen rodu. Co však jest podřízeno rodu, skládá se věcně z toho, co může býti určeno, a z toho, co určuje, poněvadž logický rozdíl mezi rodem a rozdílem druhovým předpokládá ve věci základ, věcný rozdíl mezi mohoucností a konem.

Důkaz třetí: Každý tvor jest buď podstata o sobě plně ostávající nebo součást. Avšak v prvém případě jest složený, sestávaje buď ze hmoty prvé a údoby podstatné, (podstata tělesná), nebo z jediné údoby podstatné, jež jest podmětem případků: mohutností a činů (podstata netělesná); v druhém případě jest buď hmotou prvou, jež jest ve příčině mohoucnosti, části a nedokonalosti jednoduchou, nebo údobou podstatnou, jež jest sice konem fysicky jednoduchým, ale není jednoduchým ve příčině celku a dokonalosti, jelikož se hmotou prvou činí podstatu úplnou a podmětem jest případků: mohutností a činů.

Závěr: Žádný tvor není, jako Bůh, jednoduchý ve příčině konu, celku a dokonalosti.

Jednoduchost Boží blíže určená.

Naprostá jednoduchost, ze které Bůh se těší nesdíleje jí se žádným tvorem, vylučuje:

1. Věcnou složenost z přirozenosti a jejího podmětu.
2. Věcnou složenost z bytnosti a jsoucnosti.
3. Věcnou složenost s jinými bytostmi.
4. Věcnou složenost z bytnosti rodové a bytnosti rozdílu druhového.

Že Bůh věcně se neskládá z podstaty a případku, jako každý tvor, vysvitne, až později bude se jednati o bezpřípadečnosti Boží.

Položka prvá: V Bohu není věcného rozdílu mezi přirozeností a jejím podmětem.

Důkaz prvý: Přirozenost, která se nevypovídá o podmětu jedinečném jako s ním totožná (ku př. člověk není člověčenství), není zjednotlivena sama sebou, ale tím, že jest v podmětu jako údoba; proto číselně může býti v témže druhu mnohonásobena, jako se mnohonásobí podmět, ke kterému se má přirozenost jako část údobná k celku, chovajícímu v sobě látku a údobu: Plato, Cicero, Karel IV. Avšak Bůh, první příčina, nesestává z látky a údoby, jako sestává tvor viditelný, ale jest čirá údoba, která sama sebou jest zjednotlivena, která sama sebou jest podmětem o sobě ostávajícím, kdežto zjednotlivení tvora viditelného děje se látkou, t. j. první hmotou ličně*) označenou.**) Proto sama sebou jest bytnost Boží jedinečná, jednotlivá, čili je totožná věcně s Bohem: Bůh nemá Božství, ale jest Božství Své.

Důkaz druhý: Co není svou bytností, od ní věcně se liší rozdílem, který nazvati lze nevyrovnaným, poněvadž podmět v sobě drží bytnost, která záleží v prvotích druhových, a prvotě zjednotlivující. Cicero drží v sobě, co jej činí člověkem, a co jej činí právě Ciceronem. Co takto se liší od bytnosti, má se skrze své prvotě zjednotlivující k bytnosti, jako mohoucnost ke konu. Avšak v Bohu, první příčině, čirém konu, není mohoucnosti.

Závěr: Není věcného rozdílu mezi Bohem a Božstvím; Bůh jest Své Božství.***)

Položka druhá: V Bohu není věcného rozdílu mezi bytností skutečnou a jsoucností skutečnou.

Důkaz první: Bůh, první příčina, bytuje naprostou nutností. Avšak nutnost naprostá nemůže příslušeti bytosti, ve které jest věcný rozdíl mezi bytností a jsoucností; neboť kdyby rozdíl věcný byl, buď by závisela jsoucnost na bytnosti nebo obě by závisely na příčině zevnější, což o Bohu, bytosti naprosto nutné, vší závislosti, podmíněnosti prosté, nelze říci, nebo by bytnost závisela na jsouc-

*) quantitative.

**) materia signata.

***) S. Th. S. Th. 1. p. qu. 3. a 3. In his igitur, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet, quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic Deus quum non sit compositus ex materia et forma, oportet, quod Deus sit sua Deitas.

nosti a k ní by přistupovala po případu, což o Bohu, bytosti naprosto nutné, říci nelze.*)

Důkaz druhý: Není-li jsoucnost Boha, první příčiny, totožna s Jeho bytností, musí býti účinkem buď prvotí bytnosti nebo příčiny zevnější. Nic třetího nelze mysliti. Avšak jsoucnost Boží nemůže býti účinkem ani prvotí bytnosti, poněvadž tyto nemohou působiti dříve, než jsou ve skutečnosti, jsoucnosti, aniž příčina zevnější příčině první uděliti může jsoucnosti.**)

Důkaz třetí: Bůh, první příčina, jest čirý kon; avšak jsoucnost znamená kon, poněvadž nic nebytuje skutečně jediné proto, že jest v mohoucnosti. Tedy neliší se bytnost Boží od konu. Kdyby se lišila, měla by se ke jsoucnosti jako mohoucnost ke konu; a tak by sestával Bůh z mohoucnosti a konu, nebyl by čirý kon.***)

Kdežto v Bohu, první příčině, bytosti seboucí, která důvod sebe samé má v sobě, není rozdílu věcného mezi skutečnou bytností a skutečnou jsoucností: nutno jest ve tvorech věcně jednu od druhé rozeznávati, poněvadž tvorové jsou účinky, jsou bytosti, jež nemají poslední důvod samy v sobě, nýbrž od jiné bytosti mají svůj původ, po-

*) S. Th. contra gent. l. 1. c. 22. n. 1. Ostensum est supra aliquid esse, quod per se necesse est esse; quod Deus est. Hoc igitur esse, quod necesse est, si est alicui quidditati coniunctum, quae non est, quod ipsum est . . ., oportet, quod vel esse . . . dependeat ab essentia, vel utrumque ab alia causa vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius, quod est per se necesse esse, quia si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur, quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem, quae per se necesse est esse; quia omne, quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale; et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam, quae non sit suum esse.

**) S. Th. Aqu. S. Th. 1. p. qu. 3. a. 4. Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei, vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit ad hoc, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse et aliud eius essentia.

***) S. Th. Aqu. ibid. Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihi sit potentiale . . ., sequitur, quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

něvadž tvorové jako tvorové sestávají z mohoucnosti a konu věcně od sebe rozdílných a poněvadž ve tvorech má se skutečná bytnost ke skutečné jsoucnosti jako mohoucnost ke konu.

Závěr: V Bohu není věcný rozdíl mezi bytností skutečnou a jsoucností skutečnou.

Položka třetí: Bůh nemůže se s jiným bytcem spojiti v jednu přirozenost.

Mineme-li mlčením tvrzení Davida z Dinantu nad míru pošetilé, že by Bůh byl příčinou světa látkovou, neprávě pokládají Boha za příčinu všech věcí údobnou pantheisté, kteří mísí jsoucnost Boží se jsoucností obecnou, ve které každá věc o sobě bytuje. Neboť buď se domnívají, že poněvadž co jest obecné, se rozdružuje a zjednotlivuje nějakým přídavkem, jsoucnost Boží, která jest bez přídavku, zbývá společnou a ne jedinečnou. Než zapomínají, že co jest společno, nemůže býti bez přídavku, ač bez přídavku se mysliti může, kdežto jsoucnost Boží netoliko bez přídavku se myslí, ale také jest, a to nejen bez přídavku, nýbrž také bez možnosti nějakého přídavku. Anebo špatně rozumějí jednoduchosti Boží domnívajíce se, že co posléze zbývá, když své myšlénky odtahováním zevšeobecňujeme, jest Bůh naprosto jednoduchý. Tedy metafysickou jednoduchost mísí s logickou, a zapomínají, že co posléze zbývá, jest něco z věcí, ne však věc úplná, kdežto Bohu přísluší jednoduchost jako bytosti dokonale o sobě ostávající.

Důkaz prvý: Kdyby Bůh jako příčina všech věcí údobná se spojoval s jinými bytci: nebyla by 1. v Něm bytnost totožna se jsoucností; byla by 2. jsoucnost Boží údobnou jsoucností podstaty a případku věci stvořené; všechny věci těšily by se 3. z nekonečné dokonalosti a všechno by bylo jedno a totéž. Tyto tři důsledky rozumu se protiví a vyvracejí zásadu protikladu. Tedy jsoucnost Boží jest různa od údobné jsoucnosti všech věcí stvořených a liší se od nich právě tím, že mezi jsoucností a bytností Boží jest poměr věcné totožnosti; proto se liší Bůh od ostatních bytostí celou jsoucností Svou.

Důkaz druhý: Co jest společno mnohým, není věcně něčím mimo ně, toliko pomyslně jest něčím. Avšak Bůh jest nejen bytost věcná a o sobě ostávající, ale také první prvotí a účinlivou příčinou všech bytostí věcně bytujících. Proto není Bůh společnou jsoucností všech věcí.

Bůh tedy jest ve všech věcech stvořených ne jako příčina údobná, nýbrž jako účinlivá. Božství jest jsoucností

všech tvorů, pokud jest Bůh účinlivou a vzornou jejich příčinou.*)

Že přirozenost Boží může se spojiti s přirozeností lidskou v jedné osobě a kterak, vykládá theologie křesťanská.

Položka čtvrtá: V Bohu není rozdílu mezi bytností rodovou a bytností rozdílu druhového; Bůh není v rodě.

Vysvětlení: Složenost z rodu a rozdílu druhového, jakou shledáváme ku př. ve člověku, t. j. živočichu (rod) rozumném (rozdíl druhový), jest sice pomyslna; než předpokládá věcnou složenost v bytosti, která jest v rodu, jako jest člověk v rodě živočicha, jelikož rod souvisí s mohoucností nějakého bytce a rozdíl druhový s jeho konem. Neboť rod znamená nějaké určení bytce či zvláštní způsob jeho jsoucnosti. Pročež oni bytcové jsou rodu podřaděni, ve kterých jsoucnost určena jest jistým způsobem; těchto způsobů je deset a slovou kategorie ontologické, lišící se od logických, ontologickým odpovídajících: podstata, ličnost, jakost, vztah, trpnost, činnost, čas, místo, poloha, majetek. Jelikož tedy jsoucnost jest ukutečněním věci posledním, jež značí dokonalost, a určení jest nedokonalost a omezení, zakládá se určení na nějaké mohoucnosti, ve které jsoucnost se přijímá a omezuje. Pročež jsoucnost, která jest nějakému rodu podřaděna, musí býti přijata v nějakém podmětu, s kterým se spojuje a tvoří bytost, která není

*) S. Th. Aqu. S. Th. p. 1. qu. 3. a 8. Impossibile est Deum aliquo modo in compositionem alicuius venire neque sicut principium formale neque sicut principium materiale. Primo quidem, quia supra diximus (qu. 2. a. 3.) Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factae non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia vero cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie, quia hoc est in potentia, illud vero in actu. Secundo, quia cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens, sed magis compositum . . . Unde Deus non potest esse pars compositi. Tertio, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, neque etiam materia et forma, quae sunt primae partes compositorum. Nam materiaest i npotentia, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (qu. 3. a. 1.). Forma autem, quae est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo, quod est per essentiam, ita et ipsum participatum . . . Ostensum est autem (qu. 2. a. 3.), quod Deus est primum ens simpliciter. — Id. Contr. gent. I. 26. n. 4. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione . . . Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra (c. 13.) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

jsoucností samou, ale má jsoucnost sestávajíc z bytnosti a konu jsoucnosti. Než bytost, jež jest čirý kon, nemůže býti omezena určitým způsobem jsoucnosti, nemůže býti rodu podřaděna.

Avšak nerozeznáváme toliko rod metafysický, při kterém uvažujeme věc, pokud má jsoucnost mimo mysl, ji poznávající, a rod logický, při kterém uvažujeme věc, pokud má jsoucnost v mysli. Ale jsou také věci v rodu metafysickém buď přímo a údobné, jako ličnost v bytci, těleso v podstatě, člověk v živočichu; nebo nepřímo a zpětně, jako součástky bytnosti složené, t. j. hmota prvá a údoba podstatná, v podstatě, jednička v ličnosti rozlišené a bod ve splynulé, nedostatek v majetku. Vyšetřujeme, zda jest ve smysle metafysickém Bůh v rodu; neboť ve smysle logickém jest Bůh v rodu, poněvadž si Boha, podstatu nestvořenou, myslíme podle analogie tvorů rodem (podstatou) a rozdílem druhovým (nestvořenou).

Nominalisté středního věku, k nimž se přidal v našem století Rosmini, tvrdí, že Bůh jest v rodu. Avšak sv. Tomáš Akv. učí, že není.

Bůh není v rodu přímo a údobně.

Důkaz prvý: Kdyby byl v rodu, byl by buď rodem nejobecnějším nebo nějakým druhem, ve kterém jest rod spojen s rozdílem druhovým. Avšak Bůh nemůže býti rodem nejobecnějším; neboť kdyby byl, vypovídán by byl o všech věcech, které jsou rodu nejobecnějšímu podřaděny, a byl by čirou mohoucností, což jest proti rozumu. Aniž býti může druhem; neboť kdyby byl, sestával by z mohoucnosti a konu, jelikož ve druhu má se rod k rozdílu druhovému, jako mohoucnost ke konu, což o Bohu není pravda.

Důkaz druhý: Kdyby byl v rodu, byl by buď v rodu bytce nebo v rodu podstaty; o případku nelze mluviti, poněvadž ho není v Bohu. Avšak není v rodu bytce. Neboť bytec není rodem ve smyslu pravém, jako jest rodem živočich, poněvadž od něho nemůže se přejíti přidáním rozdílu ke druhu jemu podřaděnému, jako přejíti lze od živočicha ke člověku; rozdíl musí býti mimo bytnost rodu, než mimo bytnost bytce je to, co není, tím však, co není, rozdíl nemůže býti. Tedy není Bůh v rodu bytce ve smyslu pravém. Bytec, t. j. to, co jest ve smysle nejširším, jest pojem přesažný, který se odnáší ke všem rodům věcí, všecky rody přesahuje, sám však rodem není; odnášeje se jednou k Bohu, po druhé ke tvoru, jest pojem obdobný, ne jednovýznamný, jakým jest živočich, jenž se odnáší jednou ke člověku, po druhé ke zvířeti. Aniž může se podstata o Bohu vypovídati jako rod; neboť podstata, která jest rodem, není jsoucností svou a žádná by nebyla účinkem.

Tedy není Bůh v rodu podstaty, ale nad všelikou podstatu jest povýšen. Také podstata jest pojem přesažný; odnášeje se jednou k Bohu, po druhé ke tvoru, jest pojem obdobný; jednovýznamným pojmem jest podstata stvořená, kterou jest ve smyslu témže i těleso i pouhý duch konečný. O Bohu nelze vypovídati podstatu, která znamená věc, jejíž bytnosti přísluší býti ne v jiném, jednovýznamně se člověkem, jako přísluší byti podstatou jednovýznamně člověku a zvířeti, poněvadž ve člověku a zvířeti věcně se liší bytnost a jsoucnost, nýbrž obdobně, pokud podstata znamená nebýti v jiném, nelnouti k jinému jako k podmětu.

Důkaz třetí: Bůh jest sama jsoucnost ostávající, čirý kon. Avšak bytcové všichni, kteří jsou v témže rodu, věcně jsou složeni; neboť mají společnou bytnost rodovou srovnávajíce se mohoucností, různí se však jsoucností svou, poněvadž jsoucnost člověka není táže, jakou jest jsoucnost lva. Tedy není Bůh v rodě.

Bůh není v rodu nepřímo a zpětně. Neboť:

1. Nesestává ze hmoty a údoby.

2. Není prvotí, jakou jest bod odnášející se k ličnosti splynulé, ani jakou jest jednička odnášející se k ličnosti rozlišené, kteréžto prvotě mají se k ličnostem, jako části k celkům a obor ličnosti nepřesahují; neboť Bůh jest jednoduchý ve příčině konu a celku a jest prvoť, která všelikou jsoucnost a dokonalost všeho druhu tvoří.

3. Není v Něm nedostatku.

Tedy Bůh není v rodu nikterak.*)

*) S. Th. Aqu. 1. p. qu. 3. a. 5. Aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter et proprie, sicut species, quae sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia, et privationes, sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia, coecitas autem et omnis privatio reducitur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicuius generis, tripliciter ostendi potest. Primo quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id, a quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud, unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam . . . Unde quum in Deo non adiungatur potentia actui, impossibile est, quod sit in genere tamquam species. Secundo, quum esse Dei sit eius essentia . . .; si Deus esset in aliquo genere, oporteret, quod genus eius esset ens. Nam genus significat essentiam rei, quum praedicetur in eo, quod quid est . . . Ens autem non potest esse genus alicuius. Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur, quod Deus non sit in genere. Tertio, quia omnia, quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod praedicatur de eis in eo, quod quid est; differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis. Et sic oportet, quod quaecunque sunt in

O nekonečnosti Boží.

Nekonečnost Boží znamená náplň všech dokonalostí svrchovaných.

Poněvadž v Bohu, čiré údobě, čirém konu, bytosti naprosto jednoduché, není hmoty, prvotě mohoucnosti, nemůže se o Něm vypovídati nekonečnost, která přísluší prvé hmotě, t. j. nekonečnost nedostatková; Jemu přísluší nekonečnost čiré údoby, čirého konu, bytosti naprosto jednoduché a dokonalé, t. j. nekonečnost záporná. Neboť nekonečnost, protivu konečnosti, tomu příslušné, co jest omezeno, rozeznáváme dvojí podle způsobu, jakým jsou meze odklizeny: nedostatkovou a zápornou. Nedostatková znamená čirou mohoucnost, která není konem omezena; co takto jest nekonečno, postrádá mezí, jež jednu věc od druhé oddělují, a proto jest nerozlišeno aniž jest něčím ve skutečnosti. Záporná znamená čirý kon, dokonalost svrchovanou, všeliké mohoucnosti prostou; co takto jest nekonečno, jest naprosto dokonalé, sebou samým určené, sebou samým zjednotlivené, rozlišené a ode všech věcí se různící a věcně oddělené, jest Bůh.*)

Mezi nekonečností nedostatkovou a zápornou jest jaksi ve středu konečnost, která přísluší tvorům, bytostem z mohoucnosti a konu sestávajícím, kteří sami v sobě chovají věcný rozdíl mezi mohoucností a konem, jejichž kon mo-

genere, differant in eis esse et quod quid est, i. e. essentia. In Deo autem non differunt . . . Unde manifestum est, quod Deus non est in genere sicut species. Ex hoc patet, quod non habet genus neque differentias, neque est definitio ipsius neque demonstratio nisi per effectum, quia definitio est ex genere et differentia, demonstrationis autem medium est definitio. — Quod autem Deus non sit in genere, per reductionem ut principium, manifestum est ex eo, quod principium, quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae et unitas, quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse . . . Unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

*) S. Th. Aq. I. p. qu. 7. a. 1.: Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinata huius materiae. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

houcností jest omezen, jejichž bytnost není sama sebou jejich jsoucností.

Od nekonečnosti záporné rozeznávati sluší neukončitelnost, kterou vypovídáme ku př. o řadě mathematické, jež ve skutečnosti jest vždy konečnou, ale v obrazotvornosti může se vždy delší představovati, než jest ve skutečnosti. Bytnost Boží sama není neukončitelnou, nýbrž skutečně a naprosto nekonečnou; neukončitelné jest naše smýšlení o Bohu, jelikož kdybychom sebe více své smýšlení o Bohu zdokonalovali, přece jsouce konečnými nikdy si Ho nemyslíme úplně, t. j. takovým, jakým jest o Sobě. Konečně bytost záporně nekonečnou a naprosto prostitou, jedinečnou, Boha, rozeznávati dlužno od bytosti obecné, odtažitě, naprosto neurčité a neukončitelně určitelné.

Se záporně nekonečným souvisí dokonalé, to, co jest úplně uděláno, čemu nic nelze přidati; dokonalé jest v konu, jest bytující, jest skutečno. Pozorujme dokonalost tvorů, abychom dokonalost Boží poznali. Poněvadž u tvorů jest jsoucnost podstatná (Sokrates člověk) a případná (Sokrates moudrý), je tvor jaksi naprosto dokonalý, pokud má jsoucnost podstatnou, pokud mu nic neschází z podstatnosti, pokud má, co vyžaduje druh, k němuž náleží. Zde mluvíme o dokonalosti jaksi naprosté odnášejíce ji k dokonalosti případné. Pokud má tvor jsoucnost případnou, která neukončitelně se může množiti a vzmáhati, jest případně dokonalý a spolu případně zdokonalitelný, poněvadž maje nějakou jsoucnost případnou může opět jinou přijati a jí byti zdokonalen. Dokonalost, která tvoru příslušejíc znamená, že jest něco učiněno, že jest něco v konu, odnáší se k Bohu jenom potud, pokud znamená býti v konu; k Bohu však se nemůže odnášeti, pokud má tvor podstatnou jsoucnost jistého druhu a pokud má jsoucnost případnou. Neboť Bůh jest kon čirý, jeden a jednoduchý, jsoucnost sama o sobě ostávající, s bytností totožná; nemůže býti v Něm dokonalost mnohonásobná; všecky nevztažné dokonalosti podstatné a případné, jež po různu rozděleně a mnohonásobně, rozmanitě jsou ve věcech od Boha stvořených, jsou svrchovaně, jednoduše a pospolu obsaženy v jedné, podstatné, jednoduché jsoucnosti Boží.

Dokonalosti se dělí:

1. na prostě čisté, jež ze svého pojmu vylučují všeliký nedostatek a odpor proti jiné dokonalosti větší nebo stejné, ku př. moudrost, čisté, jež vylučují ze svého pojmu všeliký nedostatek, ale ne odpor proti jiné dokonalosti sobě rovné, ku př. otcovský, a vztažné, čili smíšené, jež v sobě chovají nějaký nedostatek sobě přimísený

a s jinou dokonalostí výbornější se nesrovnávají, ku př. býti kamenem. Dokonalosti vztažné nelze přivlastniti Bohu, poněvadž v Něm není nedostatku aniž, co by odpuzovalo dokonalost výbornější; prostě musíme o Bohu vypovídati; zdali čisté Jemu skutečně příslušejí, nelze pouhým rozumem zvěděti, ale možno aspoň přirozeným světlem rozumu lidského souditi, že Jemu snad příslušejí.

2. Dokonalosti lze uvažovati formálně, pokud jsou v podmětu podle jeho specifické povahy, ku př. rozumnost ve člověku; virtuálně, pokud je podmět buď může prokazovati, ku př. sémě může klíčiti, anebo pokud podmět je, formálně náležející podmětu jiného druhu, prokazuje vedle jiných, formálně sobě příslušejících, ku př. život vegetativný ve člověku; výtečně, pokud je podmět lépe projevuje, než onen podmět, jemuž náležejí formálně. Bohu příslušejí všecky dokonalosti tvorů nevztažné formálně, pokud je uvažujeme o sobě, ne jak se vyskytují u tvorů, poněvadž u tvorů jsou podle jejich povahy omezeny, kdežto u Boha omezenosti není; pakli však máme na zřeteli způsob, jakým u tvorů se vyskytují, příslušejí Bohu naprosto výtečně, jelikož dokonalosti Boží neskonale převyšují dokonalosti tvorů. Dokonalostí virtuálně uvážených u Boha není, poněvadž Bůh jest mohoucnosti prost a poněvadž všecky dokonalosti náležejí stejně k Jeho bytnosti, poněvadž každá Jeho dokonalost jest Jeho bytností samou; virtuálně uvažovati možno dokonalosti Boží, pokud jich činí Bůh tvory účastnými.

Proti všebožcům starého a nového věku, kteří ne dobře rozumějíce nekonečnosti o Bohu pobloudili, dokážeme tuto položku:

Bůh jest skutečně nekonečný *A.* Svou bytností, *B.* Svou působností, t. j. chová v Sobě co nejjednodušeji a v konu čirém nekonečné výbornosti a dokonalosti, jež se odnášejí k jsoucnosti a působnosti.

A. Svou bytností. Neboť 1. jelikož dokonalost znamená kon a nedokonalost mohoucnost, tím dokonalejší jest kon, čím méně má mohoucnosti, kterou jest omezován. Avšak Bůh jest čirý kon, bez mohoucnosti, jelikož jest jsoucnost sama o sobě ostávající s bytností prostě totožná, v žádném podmětu nepřijatá. Tedy chová v Sobě svrchovaně všecky dokonalosti jsoucnosti, jest Svou bytností nekonečný.*)

*) Sv. Tomáš Akv. Contra Gent. l. I. c. 28. Deus, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas; omnis enim nobilitas cuiusque rei est sibi secundum suum esse. Nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi

2. Kdyby jsoucnost sama, prostě uvažovaná, byla konečná, nemohla by súčastněna býti od tvorů leč způsoby konečnými a omezenými. Avšak to pravdě se protivuje, poněvadž by pak možny byly věci učiněné jenom po jistý způsob súčastnění. Tedy musí býti Bůh, jsa jsoucnost sama o sobě ostávající a naprostá, nekonečný.

3. Pojem první příčiny všech věcí vyžaduje, aby ve všeliké příčině byla nejdokonalejší a to nad všeliké pomyšlení. Avšak Bůh jest první příčina všech věcí. Tedy jest nekonečně dokonalý.*)

B. Svou působností. Neboť poněvadž jest Bůh první příčina všech věcí, přísluší Jemu působnost, která poněvadž jest Bůh naprosto jednoduchý, nikterak se neliší od Jeho bytnosti. Avšak bytnost Boží jest nekonečná. Tedy jest Jeho působnost nekonečná.**)

Nekonečné však moci Boží nesmíme tak rozuměti, že by mohl Bůh něco učiniti naprosto nekonečného; neboť nekonečnost odporuje pojmu věci učiněné.***)

Spíše proto přísluší Bohu moc nekonečná, že nikdy tolik nepůsobí, aby nemohl působiti více, že nikdy tak úsilovně nepůsobí, aby nemohl působiti úsilovněji, že tak působí, jak působiti nemůže žádná moc stvořená, jak při-

per eam sapiens esset. Sic ergo secundum modum, quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitas deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi nobilitatem... Deus igitur, qui est suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei competat.

*) Cicero De nat. Deorum l. II. c. 11. Principatum id dico, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius. Itaque necesse est illud etiam, in quo est totius naturae principatus, esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum.

**) Sv. Tom. Akv. I. Sent. Dist. 43. qu. I. a. 1. Illud, quod habet esse absolutum et nullo pacto receptum in aliquo, imo ipsum est suum esse, illud est infinitum simpliciter; et ideo essentia eius infinita est et bonitas et quidquid aliud de eo dicitur, quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius. Et ex hoc, quod essentia est infinita, sequitur, quod potentia eius infinita sit: et hoc expresse dicitur in libro de Causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quia ipsummet est sua virtus.

***) Sv. Tom. Akv. S. Th. I. p. qu. 7. a. 2. ad 1. Est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse eius, quia esse subsistens non est esse creatum. Unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul: ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

padá na bytost, která jest naprosto nezávislá na čemkoli jiném, co by působnost její podmiňovalo.

O nezměnitelnosti Boží.

Změna jest přechod z mohoucnosti ve skutečnost čili přechod bytce z jednoho stavu do jiného. Změna vyžaduje: 1. východník, 2. přístupník, 3. podmět, který přechází. Změna podstatná záleží v tom, že podmět přechází z jedné přirozenosti do jiné: pokrm se mění v části ústrojí tělesného; případná v tom, že podmět přechází z nedostatku případku k jeho majetku anebo z majetku k nedostatku: nezdravý stává se zdravým, zdravý nezdravým. Změna vnitřní odnáší se k podmětu samému, jenž jí změněn jest sám v sobě: kdo neznal strom, poznává jej; člověk přešel z jedné strany sloupu na druhou; změna zevnější odnáší se k podmětu, jenž sám v sobě sice není změněn, ale jinak se má k podmětu, změnu vnitřní podstoupivšímu: strom člověku dříve neznámý jest nyní známým; sloup byl dříve člověku po levé straně, nyní jest po pravé. Změna vnitřní děje se ve smyslu vlastním, je-li při ní i východníku i přístupníku: příklady hořejší; nedostává-li se východníku, zove se změna, ve smyslu nevlastním vzatá, stvořením; pak-li se nedostává přístupníku, zničením. Změny ve smysle vlastním se vyskytují tyto: plození a zkažení, rozmnožení a umenšení, zjinačení, přemístění.

Nezměnitelnost vylučuje všelikou vnitřní změnu, ve smyslu vlastním vzatou: změny však zevnější nevylučuje, poněvadž touto není podmět její sám v sobě měněn. O této nezměnitelnosti Boží budeme nyní jednati. Že nezměnitelnost Boží vylučuje změnu, ve smyslu nevlastním vzatou, vysvitne později z věčnosti Boží.

Nezměnitelnost fysická přísluší bytosti, jejíž přirozenost nemůže býti ani více ani méně zdokonalena; nezměnitelnost činnosti poznávací záleží v tom, že bytost nezačíná něco věděti, co dříve nevěděla aniž přestává, co ví, věděti; nezměnitelnost činnosti morální záleží v tom, že bytost nezačíná něco chtíti. Nezměnitelnost morální nesmí vylučovati svobody. Tvoru nepřísluší ani nezměnitelnost přirozenosti ani nezměnitelnost činnosti.

Bůh jest fysicky nezměnitelný. Neboť

1. jsa první příčina všeho tvorstva jest čirý kon, bez mohoucnosti; avšak změna přirozenosti se nedá srovnati s čirým konem a předpokládá ve svém podmětu mohoucnost.

2. Bůh jest naprosto nutný; čím tedy Bůh jest, tím jest naprostou nutností. Kdyby něčeho ze své přirozenosti pozbyl, nebyl by dříve naprosto nutným; kdyby něčeho nabyl, nebyl by nyní naprosto nutným.

3. Bůh jest nekonečný. Tedy nemůže dokonalosti nabýti, poněvadž jsa nekonečný těší se ze všech dokonalostí; nemůže dokonalosti pozbýti, poněvadž kdyby pozbyl, nebyl by nekonečným. Poněvadž nekonečnost dotýká se každé dokonalosti jednotlivé, není žádná dokonalost Boží schopna ni přirůstku ni úbytku.

4. Bůh jest naprosto jednoduchý; změna však předpokládá bytost z částí sestávající, z nichž jedna trvá, druhá mizí.*)

Není změny v poznání Božím. Neboť přirozenost Boží jest nekonečná; avšak vědění Jeho jest přirozenost; tedy také vědění Jeho jest nekonečné; nekonečné však jest nezměnitelné. Tedy vědění Jeho jest neměnitelné. Kdyby vědění Boží mohlo se změniti tak, že by o nějakou pravdu se rozmnožilo aneb umenšilo, změna by se dotknouti musila přirozenosti samé, a Bůh by závisel na předmětu té pravdy; avšak ni ono ni toto nemůže býti. Aniž nepravdou může býti vědění Boží změněno; neboť nepravda znamená nedokonalost, nedostatek jsoucnosti, nedokonalosti však, nedostatku jsoucnosti v Bohu není. Bůh myslí nepravdu, ale jako nepravdu, jako to, čeho není, čím On není, tak že nepravda sloučiti se nemůže s Jeho poznáním naprosto pravdivým, jež jest Jeho bytností samou.

Není změny ve vůli Boží. Neboť Bůh, dobro svrchované, chce všecko, co jest dobré, maje na tom zalíbení, tak že není nic dobrého, co by teprve mohlo se státi předmětem

*) S. Th. Aqu. S. Th. I. IX. 1. Ex praemissis ostenditur Deum esse omnino immutabilem. 1. Quidem, quia supra ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae eo, quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem, quod quoque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. — 2. Quia omne, quod mutatur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo, quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est, quod Deus moveri non potest. — 3. Quia omne, quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat. Deus autem cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Jeho vůle, aniž může něco přestati předmětem býti Jeho vůle; dále poněvadž Jeho vůle jest Jeho bytností, musila by každá změna Jeho vůle se dotknouti Jeho přirozenosti, což není možno. Aniž zlem může býti Jeho vůle změněna z důvodu tomu podobného, který platil o nepravdě. Konečně úmysly Boží jsou nezměnitelny, poněvadž přirozenost Jeho, s kterou totožny jsou, jest nezměnitelná. Než nepřihlížejme k této totožnosti. Úmysl se mění, buď že změnou okolností začíná býti něco podmětu chtějícímu příhodno, co dříve nebylo, anebo že něco nebylo dříve známo, co později poznáno stává se předmětem snaživosti. Avšak ani ono ani toto není u Boha možno, poněvadž obojí odporuje neskonalé dokonalosti Boží.

Nezměnitelnost se shoduje se svobodou vůle Boží. Neboť ačkoli svoboda jest dokonalost prostě prostá a proto Bohu přísluší údobně ve smyslu vlastním, přece pokud přísluší člověku, chová v sobě nedokonalost, kterou vzdáliti musíme, odnášíme-li svobodu k Bohu. Neboť v Bohu jest svoboda a její výkon totožný s konem jsoucnosti čirým a o sobě ostávajícím, a proto jest dokonalostí neskonalou, všeliké mohoucnosti prázdnou. Pokládáme-li svobodu za prvoť konu druhého, který podle různého úmyslu buď se klade anebo se neklade, nepostrádá svoboda mohoucnosti, složenosti a přechodu z prvého konu ke druhému a proto ji Bohu nelze přivlastniti; pakli ji pokládáme za prvoť věci, která jest působena a mimo příčinu se klade, mohoucnosti jest prosta a Bohu vlastní. Pročež je tvor, svobodně jednaje, pánem svého konu, t. j. má ve své moci položiti anebo nepoložiti kon druhý; avšak položil-li kon druhý, nemůže brániti účinku. Ale Bůh, jednaje svobodně, nemá ve své moci klásti anebo neklásti kon druhý, poněvadž kon druhý, činnost, jest jsoucností Boží samou, ale učiniti může, aby účinek provázel nebo neprovázel kon druhý. Tedy dokonalost svobody nepřísluší u Boha činu vůle, pokud jest vtomným, nýbrž pokud jest příčinně přechodným.

Neměnitelnost přísluší jedinému Bohu. Tvorové všichni jsou změně podrobeni, a sice změně ve smyslu nevlastním vzaté, poněvadž jsou od Boha z ničeho stvořeni a od Něho zničeni mohou býti, jakož i změně ve smyslu vlastním vzaté, jelikož bytosti fysicky složené svou bytností a svými případky se mění, bytosti však fysicky jednoduché a metafysicky složené svými případky.

O podstatnosti Boží.

Nejvyššími rody bytců shledáváme ze zkušenosti dva: podstatu, t. j. bytec, jenž nepotřebuje jiného bytce, k němuž

by lnul jako k podmětu (ku př. člověk), a případek, t. j. bytec, jenž potřebuje bytce, k němuž lne jako k podmětu (ku př. myšlénka). Rozdělení bytce na podstatu a případek není jednovýznamné, jako rozdělení tělesa na živé a neživé, nýbrž obdobné, jelikož může býti podstata buď bez případků (Bůh) anebo s případky (tvor), a případek svým podmětem má podstatu buď přímo (rozum duši) anebo nepřímo skrze jiný případek (myšlénka duši skrze rozum).

Bůh není případek, poněvadž jsa první příčina, čirý kon, nelne k ničemu jako k podmětu. Je tedy podstata, a sice bez případku, čirá podstata, poněvadž jest první příčina, čirý kon, bytost naprosto jednoduchá. O této bezpřípadečnosti Boží bude později jednáno.

Bůh není podstata druhá, t. j. podstata, která sice nelne k podmětu, ale o podmětu se vypovídá (ku př. člověk: Sokrates je člověk); ale první, t. j. podstata, která ani nelne k podmětu, ani o podmětu se nevypovídá (ku př. Sokrates). Neboť Bůh jest jedinec. A poněvadž Bůh jest naprostý jedinec, je také naprostá podstata první.

Bůh jest podstata údobně, jelikož pojem podstaty o Bohu a tvoru se vypovídá, ač obdobně, nicméně vlastně. Ale netoliko údobně, nýbrž i výtečně, poněvadž jest Svou podstatností neskonale dokonalý nade všecky tvory.

Důvody jsou tyto:

1. Podstata jest bytec, který má v sobě svou jsoucnost. Avšak Bůh má nejen Svou jsoucnost v Sobě, ale také důvod Své jsoucnosti, jsa bytost seboucí. — Podstata jest bytec, který nezávisí na jiném bytci jako na podmětu, k němuž by lnul. Avšak Bůh netoliko nezávisí na takovém podmětu, ale ani na příčině, která by jej stvořila anebo zachovávala. — Podstata jest bytec, který není přijímán v subjektivní či věcné mohoucnosti nějaké podstaty úplné, jako jest přijímána myšlénka v rozumu lidském. Avšak Bůh nejen jest bytost, která není přijímána v subjektivné či věcné mohoucnosti nějaké podstaty úplné, ale není ani podmíněn mohoucností objektivnou či logickou, jako jest podmíněn tvor ideou, podle které jej stvořitel stvořil.

2. Tvor celý není podstatou, jelikož sestává ze dvou částí metafysických, věcně od sebe se lišících: podstaty a případků, jež k podstatě lnou jako k podmětu; není podstatou naprosto dokonalou, jelikož jest jemu potřebí případků, jež k podstatě přistupují jako část metafysická a s ní celéno tvora činí. Avšak Bůh celý jest podstata, není v Něm případků. Proto jest naprostá podstata.

3. Bůh nemá v Sobě toliko Svou jsoucnost věcnou, ale také Svou jsoucnost pomyslnou, poněvadž sám Sebe

celého poznává, sám Sebe celého v myšlence jedné chápe; avšak netoliko ve příčině jsoucnosti věcné jest Bůh podstata, nýbrž také ve příčině jsoucnosti pomyslné; v obou pak příčinách pospolu vzatých jest podstata jedna a táže, poněvadž ani mysl ani myšlenka není v Bohu případkem, ale podstatou samou a poněvadž Bůh jest podstata jedna, naprosto jednoduchá. Tvor však sice je podstata ve příčině své jsoucnosti věcné, ale buď ani nemá v sobě své skutečné jsoucnosti pomyslné, jelikož jsa toliko poznatelný sebe nepoznává, jako kámen, anebo jest v něm jeho jsoucnost pomyslná toliko případkem, jako ve člověku.

4. Bůh jest v Sobě nejen Svou jsoucností, ale také Svou činností, poněvadž činnost Boží jest Jeho podstatou, ne případkem. Avšak ve tvoru jest činnost případkem.

5. Bůh nemá v Sobě toliko Svou jsoucnost, ale také všecko, co s Jeho dokonalostí souvisí, a to v čirém konu, jenž jest s dokonalostí samou totožný. Neboť mysl a vůle Boží nejsou na ničem závislé, co jest mimo Boha. Bůh ve Své bytnosti všecko vidí, cokoli jest pravdivo; Bůh sám Sobě jest cílem, sám v Sobě naprosto blažen, k vůli Sobě samému hlavně a především působí; Bůh jest naprosto nezávislý, ničeho, co jest mimo Něj, nemá nevyhnutelně pro Sebe potřebí, žádnému účinu čili vlivu není podroben nutně. To nelze říci o žádné podstatě stvořené.

Bůh jest podstata nejen údobně a výtečně, ale také příčinně, poněvadž všecky ostatní podstaty mají svůj původ od Něho. Bůh může podle své vůle svobodné stvořiti jiných bytostí, jež ačkoli na Bohu, první příčině, závisejí, přece případky Božími nejsou aniž býti mohou, ale samy v sobě jsou, podstatami pravými jsou.

Je tedy Bůh podstata, a sice naprosto dokonalá.

Avšak dokonalost podstaty záleží také v tom, že podstata skutečná, ve příčině druhu úplná, jedinečná sobě samé náleží, sebe samu nesdílí s jinou a cokoli činí, sama skrze sebe a sobě činí, t. j. že o sobě ostává, že jest ostavek. Této dokonalosti nelze Bohu odepříti; ano Jemu, bytosti naprosté, přísluší naprosto. Je tedy Bůh naprostý ostavek, jehož jsoucnost a bytnost jsou věcně totožny. Ostavkem však jest Bůh nejen údobně, jako je tvor, jehož údobou podstatnou jest ostávati o sobě, ale také výtečně, poněvadž jest Bůh neskonale dokonalý, a příčinně, poněvadž jest Bůh tvůrčí a zachovávací příčinou všelikého ostávání o sobě.

Že Bůh není ostavek neživý, jakým jest nerost, samozřejmo jest; neboť jest příčinou všeho, i života, jest bytost neskonale dokonalá. Musí tedy Jemu náležeti život,

O životě Božím.

Život poznáváme z pohybu, kterým bytost sama sebe pohybuje. Pohybovati sebe nepřísluší pouze potud bytostem, pokud místo mění, pokud z jednoho místa přecházejí na jiné, ale také pokud samy sebe zdokonalují, pokud se vyvíjejí, aby na základě dokonalosti počáteční došly dokonalosti konečné činností, která vychází z jejich přirozenosti a jí odpovídá. Aniž jeví se život jenom tehdy, když se děje přechod z mohoucnosti ve skutečnost, nýbrž náležeti může bytosti, jejíž činnost jest naprosto dokonalá, jest čirý kon.

Činnost životní, kterou bytost sama sebe pohybuje, jest vtomná či vetkvělá; prvoť a cíl její jest v bytosti živé, v témže podmětu svém.

Rozeznáváme život v konu prvém a druhém; onen jest podstata či přirozenost sama, pokud jest prvotí a cílem činnosti vtomné; tento jest činnost vtomná sama. V Bohu jest obojí tento život věcně tentýž, jest podstata sama; ve tvoru jest život v prvém konu podstatou, v druhém případkem.

Rozeznáváme život v druhém konu trojí: vegetativný (bylinný), sensitivný (smyslný) a intellektuálný (pomyslný či duchový). Rostlina žije život prvý, zvíře prvý a druhý, člověk prvý, druhý a třetí; Bůh žije jediný život třetí jsa pouhý duch, život nejdokonalejší.

Život je tím dokonalejší, čím větší jest jednota prvotě a cíle činnosti životní. Činnost je tím více životní, čím více vnitřními prvotěmi podmětu činného jest určována, čím méně závisí na prvotích zevnějších. Tím více žije bytost, čím vzdálenější jest od hmoty, jež činnosti vniterné odporuje. Čím širší má obor činnost životní, tím dokonaleji žije bytost. Dále čím méně jest bytost živá zevně hýbána, tím dokonaleji žije. Konečně čím klidnější jest živok ve své činnosti, tím dokonalejší jest jeho život.

Bůh jest bytost živá údobně. Neboť

1. život jest dokonalost prostě čistá. Avšak Bohu nelze této dokonalosti upříti.

2. Dokonalost žádá, aby bytost netoliko měla bytnost řádně upravenou, ale také jí patřičně požívala. Ani této dokonalosti Bohu nelze upříti. Požívati však sebe samé nemůže bytost leč činností vtomnou, životní.

3. Bůh myslí a chce, poněvadž mysliti a chtíti jsou dokonalosti prostě čisté. Avšak mysliti a chtíti jsou činnosti vtomné, životní.

Bůh jest živý výtečně. Neboť

1. jest v Bohu, bytosti naprosto jednoduché, největší jednota prvotě a cíle obojí činnosti duchové.

2. Činnost Boží jest úplně nezávislá, poněvadž má Bůh sám od Sebe prvoť, cíl a předmět Své činnosti aniž může zevně býti určován aneb něco obdržeti.

3. Bůh, bytost naprosto jednoduchá, čirý kon, jest ve Své jsoucnosti a působnosti od hmoty naprosto dalek.

4. Bůh poznávaje, myslí všecko a Svou vůlí ve všeliké dobrotě maje zalíbení, prokazuje činnost nejobecnější.

5. Bůh ničím není hýbán.

6. Život Boží záleží ve svrchované činnosti, s nejhlubším klidem spojené, poněvadž jest čirý kon.

7. Bůh nevede život ani bylinný ani smyslný, poněvadž nemá těla, vede život pouze duchový. Avšak život pouze duchový vyniká nad život duchový, s životem vegetativným a sensitivným spojený, jenž z té příčiny jest nedokonalý. Tento život Boží pouze duchový jest naprosto dokonalý, poněvadž Bůh jest bytost naprosto dokonalá.

Bůh jest živý příčinně. Neboť je tvůrcem všeliké podstaty živé, všeliká mohutnost životní jest od Něho, sám Svým spolupůsobením hýbe všemi živoky k životní činnosti.

Je tedy Bůh ostavek živý, činnost pomyslnou prokazující, jest osoba; jest Si vědom Své jsoucnosti a bytnosti naprosté. Poněvadž toto sebevědomí, kterým také ví, že jest o Sobě, jest naprosto skutečné, úplné a vyrovnané, jest osobnost Jeho naprostá. O božské osobnosti mluví více nadpřirozená bohověda katolická, která tajemný článek víry o třech osobách Božích, nadpřirozeně od Boha zjevený, spekulativně vyšetřuje, pokud víra křesťanská dovoluje.

Poněvadž Bůh mysle a chtěje prokazuje činnosti duchové, vyšetřiti dlužno Jeho duchovost.

O duchovosti Boží.

Duch jest bytost, která ve své bytnosti prosta jest hmoty aniž svou jsoucností a činností na hmotě závisí. Duše lidská jest ve své bytnosti hmoty prosta, proto fysicky jednoducha, než spojena je s tělem, hmotou, v jednu přirozenost; myšlení a chtění, činnosti sobě specificky přináležející, prokazuje sama svými mohutnostmi bez těla, nezávisíc subjektivně na hmotě, ač objektivně závisí, ale činnost vegetativnou a sensitivnou prokazuje spolu s ústrojím

tělovým závisíc na hmotě také subjektivně. Proto jest duše lidská pouze povahy duchové.

Bůh jest pouhý duch údobně. Neboť ani není hmotou ani s hmotou spojen ani nějak na hmotě závislý.

Bůh jest pouhý duch výtečně. Neboť jest fysicky a metafysicky naprosto jednoduchý, jest čirý kon, všeliké složenosti a mohoucnosti hmotové úplně prost.

Bůh jest pouhý duch příčinně, jsa stvořitelem duše lidské, která má povahu duchovou.

O bezpřípadečnosti podstaty Boží.

Poněvadž jest Bůh čirá podstata, nemá případků, jež označují povahu tvora. Ličnost Jemu nikterak nepřísluší, jelikož není tělesem ani nemá těla. Jakosti Jemu příslušejí, ale jakosti pouhého ducha a sice jako dokonalosti, jež se neliší věcně od Jeho podstaty. Vztahy zevnější se vyskytují mezi Bohem a tvorstvem, ale jsou to spíše vztahy tvorstva k Bohu, o kterých se jedná při příčinnosti Boží zevnější. Jsou-li v Bohu samém vztahy vnitrné, nelze nám věděti, přihlížejícím ke zjevení Božímu přirozenému; ale zjevení nadpřirozené jedná o vztazích nejsvětější Trojice Boží, které vyšetřuje věrecká theologie katolická. Činnost Bohu přísluší, činnost pouhého ducha, od podstaty Boží věcně se nelišící. Trpnosti v Bohu není. Bůh není v čase; než nebýti v čase jest v Bohu věčností, dokonalostí od podstaty Boží věcně se nelišící. Bůh není v prostoru; než nebýti v prostoru jest v Bohu nesmírností, dokonalostí, od podstaty Boží věcně se nelišící. Polohy v Bohu není, jelikož není tělesný. Majetkem Božím jsou tvorové, ale majetkem, který znamená spíše vztah tvorstva k Bohu, než vztah Boha ke tvorstvu.

Z dokonalostí, které vyplývají z bezpřípadečnosti Boží, vyšetříme: věčnost, nesmírnost a činnost; při nich se vyskytnou ostatní.

O věčnosti Boží.

Se změnou místní čili pohybem úzce souvisí čas, jenž se vyměřuje číslem pohybu ve příčině dřevnosti a potomnosti a platnost vlastní má o trvalosti čili pokračující jsoucnosti těles, jak ve své činnosti, tak ve své bytnosti se měnících. Poněvadž jest čas trvalost změny splynule postupující čili pohybu, kterým těleso částmi procházejíc do jedné dříve, do jiné později přichází, sestává z částí

splynule po sobě jdoucích, jež rozum rozeznává, počítá, v celek jednotný spojuje. Stránkou času objektivnou či látkovou, věcným základem jest okamžik, nynějšek nedělitelný a nezměřitelný, jenž část pohybu minulou spojuje s budoucí; subjektivnou čili formálnou, údobnou jest spojování minulosti a budoucnosti v nynějšku. Čas jest případkem podstaty, pokud jest opatřena ličností, pokud vedle údoby podstatné má součástkou hmotu prvou. Proto stvořené bytosti nehmotné času nejsou podrobeny, majíce bytnost neporušitelnou; o jejich činech vypovídati lze čas pouze ve smyslu nevlastním, poněvadž se dějí postupností ne splynulou, ale rozlišenou. Stvořeným bytostem nehmotným přísluší trvalost věkovitá, počátek sice mající, ale ne konce. Člověk, pokud má tělo, těší se z trvalosti časové, pokud má duši povahy duchové, z věkovité.

Od času a věkovitosti se liší věčnost, t. j. neomezeného života majetek pojednou celý a dokonalý. Majetek znamená klidné, stálé a nezrušitelné požívání; pojednou celý a dokonalý vylučuje trvání pokračující čili postupující a nynějšek časový, nedělitelný sice a jednoduchý, ale velice nedokonalý, plynoucí, stále začínající a hynoucí, od trvalého nynějšku věčnosti naprosto rozdílný; života se klade, ne jsoucnosti, poněvadž podmět věčnosti jest živý a žití se odnáší nejen k jsoucnosti, ale také k činnosti; neomezeného znamená, že život nemá počátku ani konce.

Bůh jest věčný, t. j.

1. trvá,

2. trvání Jeho nemá začátku ani konce,

3. trvání Jeho není nikterak složeno, nesestává z částí, tak že Bůh právě tím, že nyní jest, jest vždycky.

Bůh trvá. Neboť

1. trvání jest dokonalost prostě čistá, poněvadž bytovati jest dobrem, co však bytuje, trvati musí. Avšak nemůže se Bohu nedostávati žádné dokonalosti prostě čisté.

2. Bůh jest prvotí tohoto světa v čase trvajícího. Je tedy přítomen všem událostem světovým, jež se dějí během času, poněvadž bytost žádná nepůsobí, leč když trvá.

Trvání Boží nemá počátku ani konce. Neboť

1. Bůh jest seboucí. Tedy nemůže nebýti. Co však někdy není, může nebýti. Tedy Bůh jest vždycky.

2. Bytost nekonečná je také svým trváním neomezená.

3. Bůh jest prvoť věcí; vždy může věci tvořiti. Tedy jest vždycky.

Trvání Boží není složeno, nesestává z částí, tak že Bůh právě tím, že jest nyní, jest vždycky. Neboť

1. trvání Boží by bylo složené, kdyby k jeho pokračování bylo potřebí účinu, vlivu zachovávajícího. Avšak Bůh bytuje nutně aniž potřebí má účinu zachovávajícího.

2. Věčnost jsouc nekonečná nemůže co den růsti. Rostla by však, kdyby sestávala z částí. A pak věčnost skutečně nekonečná nemůže sestávati z konečných částí, poněvadž nekonečnost skutečná nepřísluší množství z částí konečných sestávajícímu.

3. Trvání, jež není pojednou celé a prajednoduché, jest v mohoucnosti. Avšak Bůh jest čirý kon, mohoucnosti prost.

4. Bůh jest naprosto jednoduchý; je tedy naprosto jednoduché také jeho trvání, tedy celé pojednou.

Jediný Bůh jest vpravdě a ve smyslu vlastním věčný, nikoli také tvor. Neboť věčnost, v pravém a vlastním smyslu vzatá, vyplývá z dokonalé neměnitelnosti, která přísluší jedinému Bohu, ne také tvoru.

Mohou míti bytosti stvořené účastenství kladné na věčnosti; avšak taková věčnost tvorů, věkovitost, jest pouhým napodobením věčnosti Boží, jest udělena tvorům od Boha, není bez začátku. Dále ideálné bytnosti věcí mají záporné účastenství na věčnosti, poněvadž nejsou měřeny časem, jenž měří věci skutečně bytující; jsouce ideami Božími předpokládají Boha, Jenž je myslí, bytost věčnou.

Konečně znamená někdy věčnost dlouhé trvání.

Ze všeho tedy vysvítá, že věčnost, ve smyslu pravém a vlastním vzatá, přísluší jedinému Bohu.

Mluvíce o Bohu věčném užíváme výrazů časových buď proto, že pro věčnost nemáme příslušných výrazů, anebo proto, že mluvíme o vztazích tvorů, času podrobených, k Bohu, kteréžto vztahy jsou v Bohu změnami toliko zevnějšími.

O nesmírnosti Boží.

Se změnou místní čili pohybem úzce souvisí také prostor, t. j. místo odtažitě uvažované, jenž záleží v rozměrech těleso uzavírajících, v objemu povrchu nějaké těleso obkličujícího: dimensiones corporis continentis relatae ad corpus contentum, intercapedo superficiei corpus aliquod ambeuntis. Tomuto prostoru zevnějšímu odpovídá prostor vnitřní, ve kterém je těleso svou ličností rozloženo opisně, t. j. tak, že části hmoty jsou v částech prostoru zabra-

ného a že hmota povrchem obkličujícím jest uzavřena a směřena. Tato rozloženost tělesa ličná čili rozptýlenost opisná má svůj důvod ve fysické složenosti tělesa. Nebytuje prostor sám o sobě aniž jest něco pouze představovaného; ale jest něco v tělesech skutečného, něco v tělesech samých založeného, je to případek, kterým se dostává ličnosti, rozloženosti těles mezí, případek, kterým jest provázena ličnost, rozloženost těles. A tento případek odtahujeme v mysli od jeho podmětu, tělesa, uvažujeme jej o sobě, představujeme si jej o neurčitých rozměrech a připojujeme k jeho pojmu představu smyslnou, fantasií utvořenou, představu prostoru neukončitelného.

Avšak stvořené bytosti nehmotné, jež jest ličnosti prostá, nepřísluší rozptýlenost opisná, nýbrž pouze omezená; tato bytost není nad prostor povznesena, jest někde, tuto a ne jinde, avšak, jsouc ličnosti prostá, jest v prostoru silou a činností svou a jsouc fysicky jednoduchá a nedělitelná, jest celá v prostoru celém a celá v jeho částech. Kdežto bytost hmotná místem jest obklíčena, obkličuje nehmotná sama prostor a jeho se dotýká dotykem silovým. Člověku, pokud má tělo, přísluší rozptýlenost opisná, pokud má duši povahy duchové, rozptýlenost pouze omezená.

Rozptýlenosti vůbec omezené, ze které se těší všichni tvorové, jedni také opisné, druzí pouze omezené, odpovídá přítomnost omezená. „Tvor je zde, a ne jinde" znamená: Jest svou přítomností omezen, jest přítomen jedině těmto tvorům a ne jiným. „Tvor je nyní jinde než dříve" znamená: Jest přítomen nyní jiným tvorům než dříve. Jeho přítomnost dále nesahá, jest omezena.

Jako tvorové mají nejbližší důvod v sobě, poslední v Bohu, tak i jejich rozptýlenost má nejbližší důvod v omezené bytnosti jejich, poslední v Bohu, v Jeho rozptýlenosti neomezené, pojednou celé, v nesmírnosti. Této však rozptýlenosti neomezené odpovídá přítomnost neomezená, všudypřítomnost. Touto však nesmírností a všudypřítomností jest Bůh sám.

V prostoru býti buď omezeně a opisně anebo pouze omezeně jest dokonalostí vztažně čistou, která v sobě chová stránku kladnou, t. j. býti někde a zápornou, t. j. býti jenom tuto a ne jinde, a proto nemůže příslušeti obojí stránkou Bohu, Jemuž přivlastniti možno jediné dokonalosti prostě čisté a čisté. Z této dokonalosti vztažně čisté přináležeti nemůže Bohu stránka záporná; kladná však přináležeti musí Bohu, stvořiteli tvorů v prostoru rozptýlených, a to způsobem nekonečným, poněvadž jest bytost nekonečná. Tedy rozptýlenost nekonečná, nesmírnost musí

býti přívlastkem Boha, bytosti naprosto jednoduché; rozptýlenost Boží musí býti taktéž naprosto jednoduchá, nikterak složená. Jestliže bytost nehmotná jest v prostoru pouze omezeně a to tak, že není prostorem obklíčena, nýbrž spíše sama prostor, ve kterém jest, obkličuje, musí býti Bůh tak nekonečně rozptýlen, že není prostorem obklíčen, ale sám spíše nekonečně prostor obkličuje, prostorem nejsa nikterak omezen, nad všeliký prostor jsa popovznesen. Nesmírnost Boží není nikterak trpnou, nýbrž naprosto činnou, jelikož Bůh prostory všecky v Sobě uzavírá, je měří, v nich jest, udíleje tvorům prostornost, v nich jest ne ve smyslu všebožeckém, jako by Svou bytnost prostorem rozléval, nýbrž jako prvá příčina prostornosti. Odtud patrně vysvítá, že nesmírnost Boží, Boha nikterak nelze zaměniti za prostornost, prostor.

S nesmírností úzce souvisí všudypřítomnost, ale nekryje se s ní, není úplně s ní totožná. Nesmírnost v sobě zahrnuje všudypřítomnost, ale ne tato onu. Nesmírnost odnáší se k prostorům; všudypřítomnost k věcem, jež v prostoru jsou. Ona odnáší se také k prostorům možným, poněvadž Bůh je také mimo svět, kde není tvorů, kde však mohou býti; tato odnáší se jedině k věcem skutečným. Bůh jest všem věcem přítomen Svou bytností, Svou mocností, Svým nazíráním.

O nesmírnosti Boží lze dokázati tyto pravdy:

1. Bůh jest místně rozptýlen.

2. Rozptýlenost Boží přesahuje všecky meze; Bůh jest ve všelikém prostoru i skutečném i možném.

3. Rozptýlenost Boží nikterak není složená, nesestává z částí; Bůh tím právě, že je zde, jest všude.

Bůh jest místně rozptýlen. Neboť

1. rozptýlenost místní jest, pokud chová v sobě stránku kladnou, dokonalost prostě čistá, poněvadž bytovati jest dobrem, co však bytuje, místně musí býti rozptýleno. Avšak nemůže se Bohu nedostávati žádné dokonalosti prostě čisté.

2. Bůh jest prvotí tohoto světa rozptýleného. Je tedy přítomen všem částem světa rozptýleného, poněvadž bytost nepůsobí, leč tam, kde jest, jelikož působnost ze vzdáli jest nemožna.

Rozptýlenost Boží přesahuje všecky meze; Bůh jest ve všelikém prostoru skutečném, t. j. kde jsou tělesa, a mimo něj, jaksi v prostoru možném, kde mohou tělesa býti. Neboť

1. Bůh jest seboucí; není tedy příčiny, která by působila, že by Bůh spíše zde byl než jinde; tedy jest všude,

poněvadž nemůže nebýti někde. — Tento důkaz zní také takto: Bůh jest seboucí. Tedy nemůže nebýti. Co však někde není, může také naprosto nebýti. Tedy bytost seboucí musí býti všude.

2. Bytost nekonečná musí býti také svou rozptýleností místní nekonečná.

3. Bůh jest prvoť věcí; může všude věci tvořiti. Tedy jest všude.

Rozptýlenost Boží nikterak není složená, nesestává z částí; Bůh právě tím, že je zde, jest všude. Neboť

1. byla by složená, kdyby jiné bylo uskutečnění, kterým je jinde. Avšak touže nutností jest, kdekoli jest. — Tento důkaz zní také takto: Byla by složená, kdyby z jiného důvodu byl zde, z jiného jinde. Avšak bytuje Bůh nutností Sobě vlastní, jednou a touže aniž kromě Své nutnosti a seboucnosti, s nutností úzce souvislé a totožné jiného potřebuje důvodu, aby byl zde a jinde.

2. Nesmírnost nekonečná nemůže sestávati z částí konečných.

3. Kdyby Bůh právě tím, že je zde, nebyl jinde, byl by Bůh, jsa zde, v mohoucnosti, aby byl jinde. Avšak Bůh jest čirý kon.

4. Naprostá jednoduchost Boží vyžaduje nutně, aby byla Jeho rozptýlenost místní pojednou celá.

Jediný Bůh jest nesmírný, poněvadž Jeho nesmírnost vyplývá z důvodů, jež o jediném Bohu jsou platny. Rozptýlenost tvorů v místě jest obrazem, napodobením rozptýlenosti Boží; čím dokonalejší tvor, tím více se blíží Bohu také svou rozptýleností.

Bůh jest všudypřítomen.

1. Svou bytností, poněvadž tvorové všichni od Boha jsou z ničeho stvořeni a zachováváni.

2. Svou mocností. Neboť tvorům vládne mocností fysickou, jelikož tvor žádný nemůže nic působiti, nepůsobí-li s ním Bůh. Také svobodnou vůli bytosti stvořené může Bůh podle Své všemohoucnosti, moudrosti a lásky přivésti k tomu, aby chtěla, neruše její svobody. Neboť činy svobodné vůle podlehají moci Boží fysické, poněvadž se nedějí leč spolupůsobením Božím a poněvadž Bůh chce-li, může patřičným osvícením mysli a posilněním vůle učiniti, aby vůle bytosti stvořené, ze svobody sobě příslušné se těšíc, k takovému činu se rozhodla, jaký Bůh chce. Vládne také tvorům mocností mravní, poněvadž Jemu přísluší panství a pravomoc.

3. Svým nazíráním, poněvadž Svým věděním nazíravým vše, co se děje v čase, zná, také tajné myšlenky a svobodná rozhodnutí bytosti stvořené.

Sv. Tomáš Akv. jedná o jsoucnosti Boží ve věcech (S. Th. 1. qu. 8. a. 1—4.) a dokazuje tyto věty.*)

O činnosti Boží vnitřní.

Život jeví se činností hlavně a především vnitřní, bytosti živé vetkvělou. Avšak Bůh jest živý. Tedy prokazuje činnost Sobě vetkvělou. Avšak živá prvoť povahy duchové prokazuje, jak učí psychologie, činnost dvojí: myšlení a chtění. Tedy Bohu, pouhému duchu přivlastniti dlužno tuto činnost dvojí. Avšak z psychologie víme, že z dokonalosti duchové vyplývá nezbytnou následností blaženost duchová, která za tou příčinou, jak učí ethika, jako nezbytný účinek dokonalosti jest nejvyšším cílem člověka přídružným, kdežto sláva Boží jest hlavním. Tedy blaženosti nelze Bohu odepříti; tedy také o ní jest nám mluviti.

Činnost Boží zevnější jest základem přívlastků Božích vztažných, které později budeme uvažovati.

O myšlení Božím.

O myšlení Božím samém. Zdali Bůh myslí?

V Bohu jest mysl a vědění. Neboť

1. Bohu nemůže se nedostávati dokonalosti, jež se vyskytuje u bytostí stvořených, poněvadž jsa čirý kon, těší se z náplně všech dokonalostí. Avšak mezi dokonalostmi drží přední místo mysl, kterou se stává její podmět jaksi vším, co jest jejím předmětem. — Jinak zní tento důkaz: Člověk obdařen jest myslí; avšak od Boha je stvořen. Tedy také Bohu mysl přísluší; neboť dokonalost prostě čistou, kterou má člověk od Boha, musí také Bůh míti, aby ji člověku mohl dáti. Přísluší však údobně, pokud přihlížíme k myšlení vůbec, výtečně, pokud přihlížíme k myšlení lidskému, jež naprosto není dokonalé.

*) a. 1. Deus cum sit ipsum esse per essentiam, est intime in omnibus rebus. a. 2. Deus est in omnibus locis, tanquam in rebus, quibus confert virtutem conservativam locati; et est in omnibus locis replens omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari, sed causando, quod omnia alia sint in loco et illum repleant. a. 3. Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subiecta sunt, per essentiam, quia omnia immediate creavit, per praesentiam, quia omnia cognoscit. a. 4. Esse ubique primo et per se est proprium Dei.

Viz také S. contra gent. 1. 3. c. 68.

2. Bůh jsa čirý kon bez mohoucnosti, jsa naprosto jednoduchý bez všeliké složenosti, jest naprosto nehmotný. Čím však je živá bytost od hmoty vzdálenější, tím více jest poznávající. Což patrno

a) ze zkušenosti. Byliny nepoznávají, poněvadž do sebe přijímají věci jenom podle jejich jsoucnosti hmotné; zvířata, u nichž vzdálení od hmoty počíná stupněm nejnižším, přijímají do sebe věci také podle jejich jsoucnosti smyslné, t. j. podle jejich zjevů, bez jejich hmoty, poznávají je nejméně dokonale, smyslně; člověk poznává také nadsmyslně, tedy dokonaleji, poněvadž jest jeho duše dokonalejší, od hmoty více vzdálená, jest povahy duchové. Tedy bytost od hmoty naprosto vzdálená, naprosto nehmotná, poznává nejdokonaleji právě proto, že jest naprosto nehmotná. Avšak Bůh jest pouhý duch. Tedy poznává nadsmyslně nejdokonaleji. Ovšem pouzí duchové stvoření, jsou-li, poznávají nadsmyslně dokonaleji než lidská duše, která toliko jest povahy duchové, než naprosto dokonale, jako Bůh, nikoli, poněvadž jsou stvoření, koneční.

b) Z dozvědu, a priori. Bytosti poznávající se tím liší od nepoznávajících, že tyto nemají kromě své vlastní údoby žádné jiné, ony však jsou způsobilými nabýti také údoby věci jiné; neboť obraz věci poznané jest v poznávajícím. Odtud vysvítá, že přirozenost bytosti nepoznávající jest obmezenější, kdežto přirozenost bytosti poznávající jest rozsáhlejší. Než obmezenost údoby děje se hmotou. Pročež údoby čím jsou nehmotnější, tím více se blíží k jakési nekonečnosti. Odtud jde na jevo, že nehmotnost důvodem jest poznání a že čím dokonalejší jest nehmotnost, tím dokonalejší jest poznání, že tedy Bůh, jsa naprosto nehmotný, se těší z poznání naprosto dokonalého.*)

---

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 14. 1.: In Deo perfectissima est scientia Ad cuius evidentiam considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (De anima lib. 3. text. 37), quod anima est quodam modo omnia. — Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus, quod formae, secundum quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei est ratio, quod sit cognoscitiva; et secundum hoc immaterialitas est modus cognitionis. Unde (De anima lib. 2. text. 124) dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum

3. Bůh upravil svět. Avšak k tomu jest potřebí moudrosti, činnosti pomyslné.

4. Bůh jest nejvyšší zákonodárce, k mravnosti nás zavazující. Avšak k tomu jest potřebí kromě vůle moudrosti.

5. Všichni národové bytost Boží ctí, jí se klaní, k ní se modlí, její spravedlnosti se bojí. Avšak čest přijímati, prosby slyšeti, souditi nemůže nikdo, nemá-li přirozenosti poznávací. Tedy všichni národové přivlastňují Bohu mysl.

Jak se má myšlení Boží k Jeho jsoucnosti?

Kdežto u tvorů jest myšlení případkem, jest u Boha Jeho jsoucností. Neboť myšlení jest čin myslícího, jenž od něho vychází a v něm bytuje. Avšak co jest v Bohu, je totožno s Jeho bytností a jsoucností. Kdyby totožno nebylo, mělo by se k ní jako kon k mohoucnosti, poněvadž jest myšlení konem myslícího; avšak Bůh nesestává z mohoucnosti a konu. Kdyby totožno nebylo, bylo by, poněvadž kon druhý (podmět skutečně myslící) jest vzácnější konu prvého (podmětu mysliti mohoucího), myšlení Boží vzácnější než Jeho jsoucnost; což o Bohu nikterak nemůže platiti, jelikož jsoucnost Boží jest naprosto dokonalá, naprosto vzácná. Je tedy myšlení Boží věcně, byť i ne pouze virtuálně, totožno se jsoucností Boží o sobě ostávající, jest jednoduché, věčné, neměnitelné a v konu čirém bytující; není tedy Bůh bytost, která má mohutnost pomyslnou a ji teprv uskutečňuje, která stále znova počíná mysliti, jejížto myšlení je složeno a změnám podrobeno. Jelikož Bůh jest naprosto jednoduchý, jest v Bohu mysl, myslící, obsah myšlení, obraz pomyslný a činnost myslívá jedno a totéž věcně, je totožno se jsoucností.*)

---

sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus . . . Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis . . ., sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 14. 4. Est necesse dicere, quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus (Metaph. lib. 12. text. 39), quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2.), intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse sequitur formam, ita itelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse . . . Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis . . ., ex necessitate sequitur, quod ipsum eius intelligere

Pročež jest myšlení Boží prosto všeliké nedokonalosti, která na myšlení bytosti stvořené lpí. U bytosti stvořené jest vědomost případkem, jest držebností, která přechází z mohoucnosti ve skutečnost, jest omezena; vzniká ze známosti důvodů, není bez bludů a temnosti; mohutnost pomyslná, čin pomyslný a podstata pomyslná věcně od sebe se liší a tvoří celek složený.

Obdoba mezi věděním Božím a věděním bytosti stvořené.

Poněvadž vědění Boží jest naprosto dokonalé, se jsoucností Boží totožné, nemůže býti jednovýznamné s věděním bytosti stvořené, jež jest případné, vztažně toliko dokonalé a od jsoucnosti věcně rozdílné. Avšak různovýznamné býti nemůže, poněvadž bytost stvořená jest obrazem, podobenstvím Božím. Musí tedy býti také mezi věděním oním a tímto podobenství, obdoba a sice synekdochická (analogia attributionis secundum, denominationem propriam) jaká jest mezi bytostí nekonečnou a konečnou, ne však metaforická (analogia proportionis) ani metonymická (analogia attributionis secundum denominationem impropriam).

Jakými Bůh poznává předměty svého vědění?

Poněvadž jest poznání Boží naprosto dokonalé, musí Bůh všecky věci objektivně poznávati právě takovými, jakými jsou. Poznává tedy věci jedinečné nejen obecně, ale také jedinečně a to vyrovnaně; budoucí jako budoucí, přítomné jako přítomné, minulé jako minulé; nutné jako nutné, svobodné jako svobodné; smyslné jako smyslné, nadsmyslné jako nadsmyslné; Sebe jako Sebe, tvory jako tvory; skutečné jako skutečné, možné jako možné; obecné jako obecné, jedinečné jako jedinečné; odtažité jako odtažité, srostité jako srostité; podstaty jako podstaty, případky jako případky. Poznává netoliko, co lze o každé věci poznati, ale také způsob, jakým to lze poznati. Zná dokonale, co člověk myslí, a sice tak, jak to člověk myslí. Zná všecko ze zřejmosti vnitřní bezprostřední s jistotou plnou.

---

sit eius essentia et eius esse. Et sic patet ex omnibus praemissis, quod in Deo intellectus, intelligens et id, quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet, quod per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicatas ponitur in eius substantia.

Kterak se má předmět poznání k mysli Boží?

Předměty poznání Božího, jež jsou mimo Jeho bytnost, nejsou příčinami, jež by určovaly Jeho bytnost, poněvadž Bůh žádné příčině není podroben. Skrze bytnost Svou a sice v ní, ne z ní, poznává Bůh všecko; není však tu bytnost příčinou, nýbrž důvodem, jelikož poznání Boží jest bytnost Jeho sama.

Vlastnosti vědění Božího.

Vědění Boží jest
1. naprosto všeobsáhlé,
2. naprosto neklamné a jistotné,
3. nejprve apriorické, pak aposteriorické, podle přirozenosti, ne podle času potomní,
4. věčné,
5. neměnitelné,
6. seboucí a o sobě ostávající,
7. nekonečné,
8. jednoduché.

Prvotě vědění Božího.

1. V Bohu jest ve smyslu vlastním a údobně mohutnost poznávací, mohutnost činná, která s čirým konem se srovnává a s ním totožna jest, kdežto mohutnosti trpné jest čirý kon uplně prázden, mohutnost, od bytnosti pouze virtuálně rozdílná, mohutnost, která není příčinou účinlivou, aby tvořila kon druhý, s kterým jest věcně totožna.

2. Ačkoli Bůh poznává všecko, i Sebe i tvory, skrze bytnost Svou, jež jest prostředím, ve kterém poznává, nicméně ve smyslu zvláštním poznává Sebe skrze Svou bytnost, tvory skrze obraz, poněvadž On jinak se má k prostředí poznávacímu než tvorové, poněvadž mezi Ním a prostředím jest věcná totožnost, ale mezi tvory a prostředím podobnost. Bytuje tedy v Bohu údobně obraz pomyslný jaksi vtištěný a to jeden, kterým jest bytnost Boží, pokud může býti od tvorů nekonečně napodobena. Obraz tento není tedy případkem mohutnosti, mysli, aniž jest účinlivou příčinou, aby působila poznání.

3. Zdali jest údobně v Bohu obraz poznávací vytištěný, slovo vniterné, dále v čem záleží, kterak se má k bytnosti Boží, nemůže rozum lidský přirozeným světlem svým vyšetřiti. Teprve když nám je nadpřirozeně zjeveno, že jest

obraz údobně v Bohu vytištěný, ve kterém Bůh sám Sebe a všecky věci konečné poznává, Slovo Boží skutečně a podstatně bytující, od věčnosti zrozené, druhá osoba Boží, Bůh téže přirozenosti božské, jaké jest Bůh, v Němž toto Slovo Boží údobně jest, první osoba Boží: může rozum lidský v bohovědě nadpřirozené Slovo Boží vyšetřovati, obdobu hledaje ve slově vnitřním, které my poznávajíce tvoříme a ve kterém věci poznáváme, obdobu, která nám zjednati nemůže o Slovu Božím zřejmost vnitřní aniž odhaliti tajemství, obdobu, která nám toliko může ukázati, že tajemství o Slovu Božím není nerozumno.

O ctnostech mysli Boží.

V Bohu nejsou držebnosti, habitus, ve smyslu takovém, v jakém jsou ve člověku. Neboť držebnost bytosti stvořené jest jakási vlastnost, častým užíváním a uskutečňováním mohutnosti nabytá, tedy případná, která k mohutnosti jako její dokonalost přistupuje, aby kon druhý se stával snáze a dokonaleji. Avšak v Bohu není případku, v Bohu nemůže býti výkonnost usnadněna, zdokonalena, jelikož Bůh jest čirá podstata, čirý kon, bytost naprosto dokonalá.

A poněvadž ctnost lidská jest výkonná držebnost dobrá, nelze říci, že by v Bohu byly ctnosti ve smyslu takovém, v jakém jsou ve člověku.

Avšak uvažujeme-li držebnost a ctnost obecně a pokládáme-li ji pouze za dokonalost mohutnosti výkonné, jsou v Bohu ctnosti naprosto, jsou s podstatnou bytností Boží věcně totožné, kdežto ve člověku jsou vztažně a jsou případky od podstatné bytnosti lidské věcně rozdílné.

Ctnosti lidské rozeznáváme podle dvojí mohutnosti výkonné, mysli a vůle, dvojí: myslivé čili rozumové a mravní. Ctnosti myslivé jsou ve člověku tyto: um, věda, moudrost, opatrnost, umělost. Ve smyslu řečeném jsou také v Bohu tyto ctnosti jako dokonalosti a sice:

Um, pokud vyznamenává zvláštní ctnost myslivou, jest ctnost, kterou první a bezprostředně zřejmé zásady poznání se chápou, kterou věci se poznávají přímo a bezprostředně. Jest údobně v Bohu, Jenž poznává všecko přímo a bezprostředně.

Věda, ve smyslu užším vzatá, jest ctnost, kterou se poznávají věci z příčin nejbližších a vlastních. Věda, ve smyslu širším vzatá, znamená poznání jistotné a logicky sestavené. Samozřejmo jest, že v obojím smyslu věda přísluší Bohu.

Moudrost je ctnost, která věci uvažuje v příčinách nejvyšších a nejobecnějších; proto soudí dokonale o všem. Moudrost je toliko jedna, poněvadž příčinou naprosto nejvyšší a jedinou jest jediný Bůh; vědy však jsou mnohé, poněvadž jednotlivé obory vědění, pro sebe uvážené a poznané, mají každý svou vlastní příčinu vztažně nejvyšší. Poznání Boží má ve smyslu výtečném povahu moudrosti, poněvadž Bůh zná v příčině nejvyšší všecko známostí Své bytnosti, která jest všech věcí první příčina účinlivá, vzorná a účelná. Touto moudrostí naprostou soudí Bůh nejdokonaleji o všech věcech. V bohovědě katolické Moudrostí Boží se nazývá Slovo Boží, druhá osoba Boží.

Opatrnost řídí jednání uvažujíc příčiny, cíle, prostředky a okolnosti a šetříc zákonů. Údobně a výtečně jest v Bohu, první příčině, nejvyšším cíli a svrchovaném zákonodárci a jeví se prozřetelností.

Umělost odnáší se k dílům aesthetickým, podle idejí a zákonů aesthetických vyhotoveným. I té se dostává svrchovaně Bohu, kráse samé, pramenu vší krásy a původci zákonů aesthetických, Bohu, Jehož ideje jsou Jeho bytností; v Něm jest umělost, poněvadž tvoří všecko podle idejí Svých.

O předmětu vědění Božího.

A.

Vědění se děje tím, že se připodobňuje podmět poznávající k předmětu poznanému, jenž v mysli poznávající jest zastoupen údobou, obrazem pomyslně poznávacím, jenž mysl určuje a jí předmět představuje. Tedy dokonalost poznání závisí na dokonalosti této údoby, tohoto obrazu, jenž jest přiměřen mohutnosti poznávací, kterou ku poznání určuje. Čím tedy mysl dokonalejší, tím jest i obraz pomyslný dokonalejší; čím jest obraz dokonalejší, tím více a dokonaleji představuje. Záleží tedy povaha poznání na mysli poznávající, předmětu poznaném a údobě či obraze poznávacím, co se poznává, jest předmět látkový; obraz poznávací jest předmět údobný.

V mysli Boží nemůže předmět údobný od bytnosti Boží věcně se lišiti, poněvadž mysl Boží, jsouc čirým konem, jsouc bytností samou, určena býti nemůže něčím, co by od ní věcně se lišilo. Předmětem látkovým vědění Božího jest všecko, co lze poznati jakýmkoli způsobem, poněvadž bytnost Boží, nejdokonalejší prvoť působnosti nekonečné, všecko představuje mysli Boží, s kterou je totožna.

Předmět mysli látkový jest dvojí: hlavní a přídružný. Předmětem hlavním jest, co samo sebou odpovídá povaze mysli, co samo sebou mysl určuje; přídružným to, čeho určování jest podmíněno určováním podmětu hlavního. Abych uvedl příklad, předmětem mysli naší hlavním jest, pokud duše naše spojena jest na zemi s tělem, obecná bytnost věcí hmotných, přídružným bytnost věcí nehmotných.

Bůh poznává všecko skrze Svou bytnost, která jest obrazem poznávacím, předmětem údobným. Neboť

1. obraz poznávací jest údobná prvoť činnosti pomyslné. Avšak nic od Boha různého nemůže býti údobnou prvotí činnosti Boží, poněvadž v Bohu neliší se věcně činnost od jsoucnosti, a poněvadž kdyby něco od Boha různého bylo údobnou prvotí činnosti Boží, bylo by též prvotí a příčinou jsoucnosti Boží.

2. Mysl se má k obrazu poznávacímu, jako mohoucnost ke konu, poněvadž obraz mysl určuje a jí předmět představuje. Avšak mysl Boží nemůže býti konem určena, jenž od ní se různí, jelikož jest bytností Boží samou, tedy konem čirým, nesmírně dokonalým.

3. Obraz poznávací, jenž jest věcně různý od bytnosti, jest případkem. Avšak v Bohu není případku.

B.

Bůh poznává *a*) Sebe *b*) jako předmět hlavní *c*) dokonale.

a) Bůh poznává Sebe, poněvadž poznává myslí, která jsouc na hmotě naprosto nezávislou a naprosto jednoduchou, sama k sobě dokonale se vrací činností zpětnou.

b) Bůh poznává Sebe jako předmět hlavní, poněvadž jako jsoucnost Jeho není podmíněna jsoucností jiné bytosti, tak není podmíněno Jeho poznání Sebe Jeho poznáním jiné bytosti. Kromě toho hlavním předmětem poznání jest, co se poznává obrazem, jenž jest věci poznatelné přiměřen; avšak čím Bůh poznává, jest Jeho bytnost, která jest při Jeho poznání Sebe totožna s věcí poznatelnou.

c) Bůh poznává Sebe dokonale jako předmět Svého poznání hlavní. Dokonalost poznání vyžaduje, aby obraz poznávací dokonale odpovídal věci poznané a s myslí dokonale spojen byl. Avšak bytnost Boží, obraz poznávací, je totožna s Bohem a myslí Boží. Tedy Sebe poznává Bůh dokonale. Ano, poznává Sebe tak dokonale, jak jenom poznán býti může, naprosto dokonale; sám Sebe jaksi objímá a skrz naskrz proniká. Neboť taková jest Boha

poznávajícího působnost, jaká jest Jeho skutečnost; avšak skutečnost Jeho jest nekonečná a stupeň poznatelnosti odpovídá stupni skutečnosti. Tedy neskonalé skutečnosti odpovídá neskonalá poznatelnost, která jest u Boha neskonalým poznáním samým, poněvadž jest Bůh mohoucnosti trpné prost.*)

C.

Bůh poznává *a*) všecky věci, jež jsou mimo Něj, *b*) dokonale *c*) jako předmět Svého vědění přídružný a *d*) jako to, co jest mimo Něj; *e*) poznává je takovými, jakými jsou ve skutečnosti.

a) Bůh poznává vše, co jest mimo Něj. Neboť mysl Boží, se jsoucností Boží věcně totožná, jest naprosto dokonalá; avšak mysl naprosto dokonalá poznává vše, co jest poznatelno, co jest skutečno.

b) Bůh poznává vše, co jest mimo Něj, dokonale. Neboť

1. všecky tyto věci nemají bytnosti, leč pokud napodobují Jeho bytnost; Bůh však je poznává, pokud napodobují Jeho bytnost, poněvadž je poznává skrze Svou

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 14. 2: Deus se per seipsum cognoscit. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod licet in operationibus, quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen in operationibus, quae sunt in operante, obiectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante et secundum quod est in eo, est operatio in actu . . . . Ex hoc enim aliquid sentimus in actu vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia, neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens, sed ipsa species intelligibilis est intellectus divinus; et sic se ipsum per se ipsum intelligit. S. Th. Aqu. eontra gent. 1. 47. Quod Deus perfecte intelligit seipsum. Ze 6 důkazů zní 1. takto: Cum per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est, ut perfecte intellectui coniungatur; quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quae est species intelligibilis, qua divinus intellectus intelligit, est ipsi Deo penitus idem estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit. Ibid. cap. 48. Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit. Ze 7 důkazů zní 1. takto: Illa solum res est prima et per se ab intellectu cognita, cuius specie intelligit. Operatio enim formae, quae est operationis principium, proportionatur. Sed id, quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia. Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud, quam ipsemet.

bytnost; dokonale však poznává Svou bytnost samu o sobě; bytnost však Boží sama o sobě neliší se věcně od bytnosti Boží, pokud může od tvorů býti napodobena.

2. Bůh stvořil jako první příčina účinlivá, vzorná a účelná veškerou bytnost všech věcí, které jsou mimo Něj, a udělil jim jsoucnost; není však toliko jejich stvořitelem, ale i zachovavatelem a ředitelem; této však Své činnosti jest si dokonale vědom; poznání všech věcí, z příčin všech jmenovaných odvozené, jest dokonalé.

c) Bůh poznává vše, co jest mimo Něj, jako předmět vědění svého přídružný. Neboť co jest mimo Něj, nerovná se bytnosti Boží samé, která jest údobnou prvotí poznání Božího; kteréžto nerovnosti jest Bůh vědom.

d) Bůh poznává vše, co jest mimo Něj, býti tím, co jest mimo Něj. Neboť poznává tyto věci dokonale; avšak nedokonale by je poznával, kdyby je nepoznával býti věcmi, jež jsou mimo Něj, kdyby je totožnil se Svou bytností vlastní, o sobě samé ostávající.

e) Bůh poznává všecky věci, jež jsou mimo Něj, takovými, jakými jsou ve skutečnosti. Neboť

1. je poznává dokonale; avšak dokonale by jich nepoznával, kdyby je poznával myšlenkami pouze obecnými, kdyby Jeho myšlenky nerovnaly se úplně jejich celé bytnosti, jím vlastní a jedinečné.

2. Všecky věci, které jsou mimo Boha, jsou od Boha, nejen pokud mají bytnost obecnou, ale také pokud mají bytnost jedinečnou, sobě vlastní, kterou jedna věc nemůže sdíleti s jinou. Avšak kdyby Bůh neznal bytností jedinečných, které stvořil, byl by je slepě stvořil, slepě by je zachovával, slepě by je k cíli řídil; což nelze o Bohu nikterak tvrditi, poněvadž Bůh působí, pokud jest a poněvadž jsoucnost Boží je totožna s Jeho myslí.

3. Bůh poznává dokonale Svou bytnost, tedy také Svou mohoucnost činnou čili mocnost, která nejsouc případkem totožna jest s bytností, poznává tedy také všecky věci, jež z mocnosti Jeho vyšly; avšak vyšly z Jeho mocnosti celou bytností svou. Tedy celá jejich bytnost předmětem jest poznání Božího.

4. Lidské poznání věcí jedinečných pokládá se dokonalým jenom tehdy, když jsou poznány jedinečnými. Avšak Bůh postrádati nemůže dokonalosti, kterou má poznání lidské; musí ji míti naprosto. A věru lidské poznání věcí jedinečných je toliko vztažně dokonalé, jelikož člověk poznává věci jedinečnými ne z jejich bytnosti jedinečné, ale z jejich případků jedinečných, jež obecně v pojmech myslí a jež spojiv s obecnou bytností věcí tvoří si o věcech

pojmy jedinečné. Této nedokonalosti jest poznání Boží prosto; Bůh proniká veškerou bytnost věcí jedinečných, zná věci jedinečné z jejich bytnosti jedinečné a netoliko z případků, jež ovšem před jeho myslí nejsou skryty.*)

D.

Vše, co jest mimo Boha, dělí se na skutečné a možné. O Boží známosti bytců možných bude jednáno později.

Věci skutečné jsou podle času minulé, přítomné a budoucí. Že Bůh zná od věčnosti věci minulé, přítomné a budoucí, nelze pochybovati, poněvadž vědění Jeho, věcně

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 14. 5. Necesse est Deum cognoscere alia a se Manifestum est enim, quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem aliquid perfecte congnoscitur, necesse est, quod virtus (působnost) eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est, quod Deus alia a se cognoscat. Ibidem a. 6. Intelligere aliquid in communi et non in speciali est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum, et non in speciali, sequeretur, quod eius intelligere non esset omnibus modis perfectum et per consequens nec eius esse. Ibidem. Quidquid perfectionis est in quacunque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id, in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea, per quae creaturae ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt non solum quantum ad id, quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quae res distinguuntur. Et sic cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad proprium . . . sed sicut perfectus actus ad imperfectos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi sed etiam propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se, quidquid perfectionis habet essentia cuiuscunque rei alterius et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Idem S. Th. 1. 14. 11. Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit sua causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, necesse est, quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum autem sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum velut principium activum earum, necesse est, quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum.

s Jeho bytnosti totožné, jest věčné, neměnitelné, obsahem a rozsahem naprosto dokonalé. O věcech budoucích jest však záhodno promluviti.

Věc budoucí drží v sobě stránku látkovou a údobnou. Stránkou látkovou je to, co bude, údobnou povaha toho, co bude, t. j. budoucnost. Budoucnost vniterná čili v užším smyslu údobná záleží v jsoucnosti, která pro nynějšek se zamítá, pro čas budoucí se klade; budoucnost zevnější čili příčinná jest úprava příčin nyní bytující a s budoucím účinkem souvislá. Je-li tato souvislost neklamná aniž jí bráněno býti může, jest věc naprosto čili nutně budoucí; pakli souvislost závislá na rozhodnutí příčiny budoucí věci, jest věc vztažně čili svobodně budoucí. Budoucí věc svobodná jest budoucí buď bez podmínky anebo podmínečně.

Věci

skutečné možné

minulé přítomné budoucí

nutně svobodně

bez podmínky podmínečně.

O věcech skutečných, a sice minulých, přítomných, nutně budoucích a svobodných bez podmínky budoucích má Bůh vědění nazíravé, o možných prostě pomyslné, o svobodných podmínečně budoucích střední mezi nazíravým a prostě pomyslným. Tyto tři způsoby vědění Božího mezi sebou se liší pouze virtuálně; základ rozdílu spočívá v různém poměru, jakým věci se mají ku vědění Božímu.

E.

Bůh zná od věčnosti všecky věci, jež druhými příčinami, nutně působícími, díti se budou. Neboť

1. tyto věci nutně budoucí jsou poznatelny, jelikož my, tvorové koneční, o nich, pokud nám možno, víme s jistotou fysickou. Avšak vědění Boží odnáší se ke všemu, co jest poznatelno. Tedy vědění Boží má předmětem věci nutně budoucí.

2. Bůh ví, které příčiny nutně působící kdysi vzniknou, v čem jejich kon prvý záleží a zdali se jim dostane přispění Božího; dále zná, co tyto příčiny vykonati mohou a co z jejich prvého konu, prvotě činnosti, za přispění Božího nemůže nevzniknouti. Avšak kdo toto obojí od

věčnosti zná, ví také od věčnosti, co kdysi od příčin druhých nutně působících díti se bude.

3. Bůh přispívá ke všeliké činnosti příčin druhých. Avšak toto přispění, při činnosti příčin druhých čili při konu druhém prokázané, Bůh od věčnosti zná, poněvadž Sebe úplně zná.

Svobodné děje budoucí jsou buď bez podmínky anebo podmínečně budoucí. Ony vycházejíce od příčin svobodných nabývají v budoucnosti jsoucnosti věcné mimo své příčiny svobodné; tyto nenabývají, ale nabyly by, kdyby té neb oné podmínky bylo.

Bůh od věčnosti zná všecky svobodné děje bez podmínky budoucí. Neboť

1. cokoli jest pravdivo a poznatelno nemůže nebýti myšleno myslí neskonale dokonalou. Avšak svobodné děje bez podmínky budoucí od věčnosti jsou pravdivy a poznatelny z těchto dvou důvodů:

a) Stalo-li se něco svobodně, od věčnosti pravdou bylo říci, že se to tak stane, poněvadž věta se nazývá pravdivou, tvrdí-li o něčem, co jest, bylo a bude, že jest, bylo a bude, anebo zapírá-li o něčem, co není, nebylo a nebude, že jest, bylo a bude. Avšak ve větě od věčnosti pravdivé jest předmětem také pravda budoucího děje svobodného. Tedy je-li věta o budoucím ději svobodném od věčnosti pravdiva, jest pravdiv od věčnosti také děj sám.

b) Minulý děj jest pravdiv a poznatelný. Avšak podobně se má děj budoucí k pravdě jako minulý. Neboť minulý jest pravdiv ne jsoucností přítomnou, ale tou, kterou měl, a budoucí taktéž jest pravdiv ne jsoucností přítomnou, ale tou, kterou bude míti; a zajisté ku pravdě děje minulého anebo budoucího stačí jsoucnost minulá anebo budoucí.

2. Bůh ví o ději svobodném, když se stává; neboť vědění Jeho jest dokonalé. Kromě toho jestliže tvor ví o svém činu svobodném, když jej prokazuje, a jestliže toto vědění jest ve tvoru dokonalostí, musí také Bůh z této dokonalosti Se těšiti, musí tedy o svobodném činu, od tvora prokazovaném, věděti. Avšak Bůh jest neměnitelný jak ve Své bytnosti, tak ve Svém vědění, od bytnosti věcně se nelišícím; nemůže teprv Se dověděti o ději, když se stává.

3. Bůh sám Sebe dokonale zná. Zná tedy také Své spolupůsobení, kterým k činu svobodnému přispívá. Avšak přispění toho by neznal, kdyby neznal budoucí čin svobodný sám.

4. Všichni lidé, Boha uznávající, domnívají se, že Bůh předvídá budoucí děje svobodné.*)

Bůh předvídaje, že se jistě stanou děje svobodné, neruší svobody lidské, nezbavuje činy lidské, ze svobodné vůle vycházející, vztahu ke svobodné vůli, poněvadž by vědění Boží bylo nepravdivým a nedokonalým, kdyby děje se nestávaly, jak Bůh ví o nich, že se stanou, t. j. svobodně.**)

Poněvadž známost Boží o svobodných činech podmínečně budoucích jest vědění mezi věděním nazíravým, posud projednaným, a mezi prostě pomyslným, jež k věcem možným se odnáší, střední: jest záhodno po vědění nazíravém dříve prozkoumati prostě pomyslnou známost Boží o věcech možných; věděním středním ukončíme.***)

---

*) S. Th. Aq. S. Th. 1. 14. 13. Licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul, quia sua cognitio mensuratur aeterni tate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata. Idem Contr. gent. 1. 67: Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura. n. 2. Contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse. Necessarium vero ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero, quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum. Quia in contingenti secundum id, quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse, quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

**) S. Th. Aq. Contr. gent. 1. 67. n. 6. Scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent, sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est, ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire et contingenter eveniere. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

***) S. Th. Aq. S. Th. 1. 14. 9. Horum, quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim licet non sint actu nunc, tamen vel fuerunt vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine succesione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quoqunque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt nec fuerunt. Et respectu horum non dicitur

F.

Mohoucnost, opak konu, uskutečněnost znamenajícího, jest způsobilost ke konu a dělí se na subjektivnou či věcnou, a objektivnou či logickou. Ona znamená, že bytec může býti údobou určen, že může působiti, že může schopnost jeho se zdokonaliti; tato, že bytec může o sobě bytovati. Mohoucnost logická či možnost, nutná podmínka mohoucnosti věcné, vyměřuje se způsobilostí k bytování a jest buď prostá či vnitřní buď vztažná či zevnější. Možnost prostá znamená, že bytec jsa myšlen takové má znaky, jež si vespolně neodporují, jež v pojmu tvoří jeden celek souladný; možnost vztažná znamená, že bytuje příčina, která by tomu, co jest prostě či vniterně možno, zjednati mohla jsoucnosti. Máme-li na zřeteli Boha, příčinu prvou, všeobsáhlou, všemohoucí: všecko prostě možné jest i vztažně možným; pakli máme na zřeteli tvory, příčiny druhé, částečné, omezené: není všecko prostě možné také vztažně možným. Znamená-li možnost, že bytec, ač věcně ho není, ač není skutečným, přece poněvadž je prost protikladu a znaků mezi sebou nesrovnalých takovou má do sebe povahu, že klade-li se jeho uskutečnění skrze nějakou příčinu, nevzniká tím nic nerozumného či nemožného: nekryje se pojem možného s pojmem bytce, jelikož v té příčině pojmem možného se zamítá nejen nemožnost a protiklad, t. j. naprosté nic, ale i bytec nutný, ba i bytec uskutečněný vůbec, kdežto bytec ve smyslu přesažném vypovídá se o všem, i co jest v mohoucnosti, i co jest v konu. Pakli pojem možnosti znamená toliko srovnalost znaků a zápor protikladu, odnáší se nejen k veškeré mohoucnosti, ale i ke konu, k bytci nutnému a podmíněnému, vůbec k bytci, jenž se těší ze srovnalosti znaků, ze záporu protikladu; tu se neliší pojem možného věcně od pojmu bytce, jelikož oba pojmy zamítají prosté nic, nemožnost a protiklad. Poměr mezi pojmem možného a pojmem bytnosti vysvítá tím, že jako bytec věcný se skládá z věcné bytnosti a věcné jsoucnosti, tak opět možný

---

habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea, quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem. Idem Qq. Dd. De ver. 2. 9. ad. 2. Scientia simplicis notitiae et visionis nullam differentiam important ex parte scientis, sed solum ex parte rei scitae: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; unde per scientiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quae sunt extra ipsum, quae sunt vel praesentia vel praeterita vel futura; sed scientia simplicis notitiae etiam est eorum, quae nec sunt nec erunt nec fuerunt; nec alio modo scit Deus ista et illa.

z možné bytnosti a možné jsoucnosti. Možné jest něčím, znamená-li nic to, co nemá samo v sobě jsoucnosti věcné a skutečné aniž jsoucnosti mohoucné v nějakém věcném podmětu, od něhož by mohlo míti svůj původ: možné však není ničím, znamená-li nic nejen to, co nemá věcné jsoucnosti, ale také, co nemůže bytovati pro vnitřní odpor svých známek, co trpí vnitřním protikladem.

J.

Možnost věcí prostá či vnitřní základ má v bytosti naprosté, Bohu, v Němž ostává nejvyšší důvod všech věcí Neboť

1. možnost věcí prostá znamená, že jelikož její znaky mezi sebou se srovnávají a podmět a přísudek soudu o ní učiněného mezi sebou si neodporují, věc myšlená účastenství míti může na povaze bytosti skutečné a nějakým způsobem napodobiti může onu bytost, která jsouc bytostí neúčastněnou a jsoucností samou drží ve svém konu čirém veškerou náplň a dokonalost jsoucnosti. Avšak bytost účastněná nemůže býti určitým napodobením bytosti nekonečné a nejdokonalejší, nepředpokládá-li se bytost naprostá, neúčastněná, která býti může účastněna. Tedy prostá možnost svůj základ má v Bohu, v Němž ostává nejvyšší důvod všeho, co účastným býti může povahy bytosti skutečné.

2. Mysl naše, ana uvažuje bytnosti věcí, pokud se neodnášejí ke jsoucnosti, kterou věci mají v jedincích skutečných, pokud jsou prostě možny, chápe něco nutného, co nemůže jinak se míti, ku př. kruh nemůže nebýti kulatý. Avšak tato nutnost nemůže nepocházeti, poněvadž sama není naprostá, od bytosti naprosto nutné. Tedy věci prostě či vniterně možné základ svůj mají v Bohu, v Němž ostává nejvyšší důvod všech věcí. A zajisté nutnost, která se jeví ve vztahu znaků věci prostě možné, mezi sebou se srovnávajících, a skrze kterou jest věc prostě možná předmětem myšlení, nemůže býti vysvětlena skutečností téže věci o sobě ostávající, poněvadž tato skutečnost jest podmíněna; nutnost nemůže spočívati na podmíněnosti. Tedy nemůže nebýti vysvětlena vztahem ku pravzoru, jemuž přísluší naprostá nutnost jsoucnosti. Pročež nutná pravda věci prostě možné má svůj základ v naprosté a neměnitelné pravdě, jejíž jsoucnost poznává mysl naše z věcí skutečných a kterou jest Bůh.

Možnost věci prostá či vnitřní předchází pomyslně mocnosti Boží, na ní nezávisíc.

Neboť

1. možnost věci vnitřní záleží ve srovnalosti pojmů soudem spojených. Avšak tato srovnalost jest pomyslným podkladem mocnosti Boží, která věci z ničeho tvoří, proto, že kdyby nebyla podkladem, Bůh by působil mimo Sebe, jsa svou přirozeností nucen, takořka instinktem, bez rozumu, a nutně by se sdílel se tvory o Svou dobrotu; což odporuje moudrosti, svobodě a seboucnosti Boží. Tedy nezávisí možnost věci vniterná na mocnosti Boží.

2. Bůh jest všemohoucí proto, že může učiniti, cokoli se může státi skutečným, cokoli jest možným. Avšak kdyby vniterná věci možnost závisela na mocnosti Boží, nazýval by se Bůh proto všemohoucím, že může všecko býti, co učiniti může. To však tvrditi můžeme o každém působiteli; proto by všemohoucnost nepříslušela jedinému Bohu. Pakli však prostá možnost předchází mocnosti Boží, nazývá Se Bůh všemohoucím, poněvadž učiniti může všecko, co míti může povahu věci skutečné a co sestává ze znaků mezi sebou srovnalých; ze všemohoucnosti Boží vyloučeno jest pouze, co v sobě chová protiklad, co nemůže míti povahy bytosti skutečné, co nemůže nikterak se státi skutečným. Tak-li rozumíme poměru možnosti k mocnosti Boží, náleží všemohoucnost jedinému Bohu. Tedy nezávisí možnost věci vniterná na mocnosti Boží.

Možnost věci prostá předchází pomyslně svobodné vůli Boží, na které nezávisí.

Neboť

1. kdyby měla svůj původ ve svobodné vůli Boží, těšil by se nesmysl, od Boha svobodně uzavřený, z možnosti vniterné. O Bohu by platila průpověď: Sic volo, sic iubeo; stet pro ratione voluntas. Kdyby na svobodné vůli záviselo, aby trojúhelník plochý držel v sobě dva úhly pravé, mohla by z téže svobodné vůle vzniknouti pravda o plochém trojúhelníku, který v sobě nedrží dvou úhlů pravých, nýbrž ku př. tři.

2. Působitel svobodný nemůže býti svou vůlí nakloněn k nějaké činnosti určité, leč skrze údobu, v mysli svůj původ mající, poněvadž svobodná vůle k neznámému nesměřuje. Avšak kdyby možnost prostá závisela na svobodné vůli Boží, směřovala by tato k neznámému. Tedy bytcové prostě možní nezávisejí na svobodné vůli Boží.

Možnost věcí prostá závisí údobně a nejblíže na mysli Boží. Neboť

1. možnost věcí prostá, podle které každá věc, od Boha stvořitelná, má povahu bytce, prosté nicotě protikladně odporujícího, kdyby údobně byla nezávislou na

mysli Boží, měla by se k ní, jako míra, příčina vzorná, ke směřenému, podle vzoru vytvořenému. Avšak mysl Boží, ana poznává všeliké věci od sebe, t. j. od bytnosti Boží, rozdílné, má se k jejich pomyslnosti a pravdě, jako míra, příčina vzorná, ke změřenému, podle vzoru vytvořenému. Tedy údobně závisí možnost věcí prostá na mysli Boží.

2. Povaha děl, jež umělec má vyhotoviti, závisí na mysli umělce, jež je podniká, aby odpovídala údobě vzorné, od něho pojaté. Avšak věci prostě možné jsou věci, jež stvořeny býti mohou od Boha, nejmoudřejšího umělce všech věcí, Jenž nic netvoří leč podle vzoru, ve Své mysli pojatého. Tedy údobně závisí možnost věci prostá na mysli Boží.

A věru věci prostě či vniterně možné mají jsoucnost pouze pomyslnou, ne věcnou. Avšak jsoucnost pomyslná předpokládá mysl svým jakýmsi sídlem; tímto sídlem nemůže býti mysl stvořená, poněvadž ona sama předpokládá možnost prostou za svou míru; musí to býti mysl nestvořená, Boží.*)

Možnost věcí prostá závisí základně a vzdáleně na bytnosti Boží, vzoru, podle kterého věci vnitrně možné se těší ze jsoucnosti. Neboť bytnost Boží jest sama v sobě kon čirý a nekonečný, náplň všech dokonalostí, a může také býti zevně napodobena v nesčíslných obrazech, jež pravzoru, bytnosti Boží, více nebo méně se přibližují. Jelikož tedy mysl Boží poznává bytnost Boží, s kterou jest věcně totožná, úplně, jak jenom může býti poznána, vytváří nesčíslné ideje o různých věcech, z nichž každá různým způsobem napodobuje dokonalost bytnosti Boží. Tyto ideje jsou základem a výrazem pravdy, možnosti věcí vnitrné, a podle nich tvoří Bůh, cokoli tvoří.**)

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 14. 8. ad 3. Sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, ita scientia Dei est prior quam res naturales et mensura ipsarum. Leibnitz. Princ. philos. vol. I. § 43. Intellectus Dei est regio veritatum aeternarum aut idearum, et sine ipso nihil realitatis foret in possibilibus, et nihil non modo existeret, sed nihil etiam possibile foret.

**) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 15. 4. Ipse essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis . . . Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. S. August. In Joan. c. 1. n. 17: Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia. Boëtius De consol. philos.: Tu (Deus) cuncta superno — Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus Ipse — Mundum mente gerens, similique ab imagine formans.

H.

V Bohu, nejmoudřejším umělci všeho, co jest, ostávají ideje všech věcí, i těch, jež uměním Božím jsou tvořeny, i těch, jež tvořeny býti mohou, buď že idea odnáší se ku poznání a znamená poznanou bytnost věci, buď že se odnáší k věci a znamená vzornou údobu, podle které věc tvořena jest; ostávají však, pokud mysl Boží bytnost Boží poznává, kterou napodobovati mohou věci různé.

V Bohu ostávají ideje všech věcí, jež uměním Božím jsou stvořeny, poněvadž jest umělcem nejmoudřejším. A zajisté nepůsobí nucen jsa Svou přirozeností, poněvadž by tvořil pouze jedno, poněvadž by Sobě nevytýkal cíle aniž k němu sám Sebou směřoval, ale spíše by pohybován byl něčím, co jest nad Ním, poněvadž by nebyl první příčinou, na ničem nezávislou. Je tedy Bůh skrze mysl, t. j. skrze údobu představovací, příčinou vzornou, která v mysli Boha, cíl Sobě určujícího, bytuje, a kterou dílo Jeho umělecké napodobuje podle Jeho úmyslu, skrze ideu.

Jsou však v Bohu ideje všech věcí, nejen skutečných, ale také pouze možných. Neboť Bůh zná všecky věci možné z těchto důvodů:

1. Vědění Boží jest nekonečné. Tedy obsahuje, cokoli jest poznatelno v jakékoli příčině čili stránce poznatelnosti. Avšak věci možné jsou poznatelny svou veškerou bytností jak obecnou, tak jedinečnou, svou veškerou účinlivostí, všemi svými částmi soustavnými a vztahy.

2. Bůh poznává bytnost Svou dokonale, tedy také pokud jest vzorem, podle kterého ji věci od Boha různé napodobují a napodobovati mohou; napodobovati ji však mohou nesčíslné věci nesčíslnými způsoby.

3. Bůh sám Sebe dokonale zná, tedy také Svou působnost a mocnost. Avšak působnosti a mocnosti Své dokonale by neznal, kdyby neznal předmětů, ke kterým tato působnost a mocnost se vztahuje a se vztahovati může. Avšak působnost a mocnost Boha nekonečného se vztahuje ke všem věcem také pouze možným.

4. Bůh zná nekonečnou dobrotu Svou; zná ji tedy také, pokud jest sama sebou posledním cílem všeho, co může býti. Tedy poznává také všecko, co k dobrotě Jeho směřovati může, vše co býti může, a to dokonale.

Jsou tedy v Bohu ideje všech věcí také pouze možných.

Ideje všech věcí možných odnášejí se k Bohu, Jehož jsou myšlenkami, od bytnosti Jeho věcně se nelišícími, Jenž

je činností Svou životní tvoří a ve Své mysli od věčnosti chová, a k věcem, jež jim jako vzorům odpovídají, buď že podle nich úmyslně jsou ve skutečnosti vytvořeny a o nich svědectví vydávají, buď že podle nich vytvořeny býti mohou ve skutečnosti, aby o nich svědectví mohly vydávati. Tvoří však Bůh ideje v mysli Své, An poznávaje Svou bytnost, o sobě jsoucí, poznává ji též pokud může od věcí stvořených býti napodobena způsoby nesčetnými; užívá jich jako vzorů, jimž by odpovídaly věci skutečné, jež svobodně stanoví stvořiti a jež Svou všemohoucností z ničeho tvoří.

Množství idejí, jež má Bůh ve Své mysli, neodporuje jednoduchosti Boží. Neboť v mysli, která více věcí myslí, jenom tehdy jest složenost jednoduchosti protivná, když prvoť, která mysl k poznání určuje, t. j. obraz pomyslný, jest mnohonásobná aneb aspoň věcně se liší od mysli, jejíž jest konem a údobou. Avšak ani toto ani ono neplatí o mysli Boží, více idejí mající; neboť obraz pomyslný jest u Boha Jeho bytnost sama, bytnost obsahem a rozsahem neskonale dokonalá a naprosto jednoduchá, bytnost zároveň neskonale napodobitelná; pročež různost idejí, takovým jedním obrazem pomyslným utvořených, netýká se bytnosti Boží, ale spíše věcí, jež ji mohou napodobiti. Tedy množství idejí neodporuje jednoduchosti Boží.*)

K

Bůh od věčnosti zná všecky svobodné děje podmínečně budoucí. Neboť

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 15. 2. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret, ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem esset, si per plures species eius intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa. Id. Contra Gent. 1. 53. Intellectus divinus nulla alia specie intelligit quam sua essentia; sed tamem essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini prout seipsum intelligit, quae est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium, quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi. Id. S. Th. 1. 44. 3. Oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.

1. vědění toto je střední mezi věděním nazíravým a prostě pomyslným; avšak vědění nazíravé a prostě pomyslné jest u Boha skutečné. Tedy jest vědění střední, účastenství majíc na nazíravém a prostě pomyslném, dvou druzích vědění sebe vespolek nevylučujících, možné. Avšak co jest možné samo sebou, jest v Bohu skutečným. Tedy střední vědění možné jest v Bohu skutečné.

2. Cokoli má do sebe poznatelnost a pravdu, nutně jest poznáváno myslí neskonale dokonalou. Avšak svobodné děje podmínečně budoucí mají do sebe poznatelnost a pravdu z této příčiny: Bůh by mohl ustanoviti, aby určitý tvor svobodný v určité době se ocítil v určitých okolnostech. Tu by tvor svobodně jistého činu se podjal, který jako svobodný čin bez podmínky budoucí do sebe by měl poznatelnost a pravdu a od Boha by poznán byl. Avšak je-li, když Bůh ustanovil, aby dokonalosti se uskutečnily, od věčnosti pravda, že tvor skutečně bytující za těch okolností svobodně bude jednati: je také pravda, byť i Bůh skutečně neustanovil, co by ustanoviti mohl, že tvor možný svobodně by jednal, kdyby okolnosti se uskutečnily; neboť ustanovení Boží, kterým tvor a okolnosti nabývají skutečnosti, neurčuje čin svobodný, ale určení toto, pokud jest svobodné, dílem jest jediného tvora, jenž skutečně svobodného činu se podejme anebo podjati by se mohl, ač se nepodejme. Má-li však svobodný děj podmínečně budoucí do sebe pravdu, která nezávisí na onom ustanovení Božím, má také do sebe poznatelnost podobně nezávislou.

3. Bůh poněvadž jest věčný, drží v Sobě všecky časy, také možné, a všecky vztahy dějů, pokud v čase možném po sobě následují, co nejdokonaleji a má je ve Své přítomnosti. Jako tedy Bůh, poněvadž jest věčný, svobodné děje bez podmínky budoucí nazírá v jejich jsoucnosti, kterou mají v čase skutečném, tak opět z téže příčiny svobodné děje podmínečně budoucí poznává v jejich jsoucnosti, kterou by měly v čase možném.

4. Prozřetelnost Boží v tom záleží, že Bůh všecky děje pořádkem, který sám vyvolil, spravuje tak, aby cíle ustanoveného došly. Avšak nebyl by mohl pořádek nějaký zvoliti, kdyby nevěděl, co by tvorové činili, kdyby se ocítily v okolnostech rozmanitých, těch neb oněch. Poněvadž my takové vědomosti nemáme, jest naše prozřetelnost bázliva a nejista, když činnost jiných lidí spravujeme, aby došla jistého cíle. Takové bázlivosti a nejistoty jest Bůh prázden.

5. Lidé Boha prosívají, aby nedopouštěl ten neb onen čin, o kterém předvídá, že se ho snad podejmou, a který by jim škodil; aby jim připravil takové okolnosti, ve kterých předvídá, že by dobře anebo lépe jednali, jiné však okolnosti aby od nich vzdálil; aby jim udělil statků pozemských, předvídá-li, že by jim prospěly, aby však jim jich odepřel, předvídá-li, že by jim škodily; aby je z tohoto života povolal, předvídá-li, že by déle žijíce hříchy Jej uráželi. Lidé neštěstím sklíčení se těšívají, že Bůh neštěstí na ně dopustil, poněvadž jím je sprostil většího zla, jež je zastihnouti mohlo. Jsou tedy lidé přesvědčeni, že Bůh zná svobodné činy podmínečně budoucí.

O prostředí mysli Boží.

Rozeznáváme trojí prostředí. Jedno činí věci způsobilými, aby mohutností poznávací byly chápány; tak ozařuje fysicky světlo sluneční tělesa, um činný představy smyslné, čin pomyslný duši. Pro mysl Boží nemůže býti podobného prostředí. Neboť věci nestávají se teprv schopnými, aby se staly mysli Boží přítomnými, ale jsou samy sebou přítomny Bohu, Jenž jest jejich prvotí. Bůh sám čili bytnost Boží je tímto prostředím, pokud jest prvotí všech věcí.

Druhé prostředí jest obraz pomyslný, který schopnost poznávací určuje, aby tuto věc právě takovou, jakou jest, poznala. Také tímto prostředím a sice pouze jedním jest pro poznání všech věcí bytnost Boží, pokud ji různé věci různě napodobují.

Třetím prostředím jest věc, ve které poznané poznává se věc jiná:*) ve zpěvu poznává se pták, v obraze lva lev, v kouři oheň, v zardění stud. Prostředím tímto jest bytnost Boží, ve které poznané Bůh poznává všecky věci, jež od Něho se různí, jako ve příčině, nepoznávaje jich bezprostředně v nich samých.*)

*) S. Th. Aqu. Quodlib. 7. 1. Sciendum est, quod in cognitione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum, sub quo intellectus videt, quod disponit intellectum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est, quo videt; et hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est, in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam et in uno similium vel contrariorum videtur aliud; et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium et secundum non faciunt mediatam visionem; immediate enim dicitur aliquis videre lapidem,

O chtění Božím.

S myšlením, činností soustavnou, kterou prokazuje stvořená bytost povahy duchové, úzce souvisí chtění, činnost ze soustavné nutně vyplývající; neboť v bytosti pomyslně poznávající vyskytuje se přirozená náchylnost a směr k údobě rozumem uchopené, dobru, bytosti povahy duchové přiměřenému, snaživost rozumná, vůle. Poněvadž vůle jest sama o sobě dokonalost prostě čistá, nemůže jí první příčina stvořené bytosti rozumné, Bůh, postrádati; jest však záhodno vyšetřiti, zdali vůle Bohu přísluší ve smyslu vlastním, a jaký jest rozdíl mezi vůli Boží a vůlí stvořenou.

Má-li Bůh vůli ve smyslu vlastním?

Bůh má vůli ve smyslu vlastním. Neboť

1. Bůh stvořil člověka. Avšak člověk má vůli. Pročež také v Bohu jest vůle a sice netoliko výtečně, ale i vlastně, údobně. Neboť vůle, jsouc dokonalost prostě čistá, nemůže býti v bytosti výtečně, není-li údobně.

2. Bůh Svým rozumem uspořádal svět velmi moudře. Avšak bytost rozumná nepůsobí rozumně na věci zevnější leč skrze vůli.

3. Bůh jest nejvyšší zákonodárce. Avšak zákony dávati nemůže bytost rozumná leč skrze svou vůli.

4. Všickni národové ctí bytost nejvyšší, k ní se modlí, jí pokládají za soudce trestajícího. Avšak cti požívati,

---

quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumem videat; quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam; visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo. Similiter intellectus cognoscens causam in causato fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae. Id. S. Th. 1. 14. 5. Dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocunque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quo Deus seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se non videt in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum a seipso. Id. Contra gent. 1. 49. Apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. Quam quidem veritatem Dionysius expresse tradit dicens: Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia. Et infra: Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia.

k prosbám se nakloniti, nepravosti trestati nemůže bytost, nemá-li vůle.

5. Každý působitel působí za jistým cílem. Avšak působitelé, v přírodě se vyskytující, neznají cíle aniž si jej vytýkají. Tito tedy nepůsobí za cílem jinak, než že k cíli jsou pohybováni a vedeni od působitele vyššího. Působitelem však, jenž všemi působiteli přírodními vládne, jest Bůh. Tedy je Bůh vede k cíli. Avšak kdo jiného vede k cíli, sám sebou ubírá se k cíli; a kdo sám sebou ubírá se k cíli, ubírá se k cíli skrze vůli svou, která jediná sama sebou směřuje k dobru a cíli, kterým dobro jest, jako k předmětu sobě vlastnímu. Tedy Bůh působí na působitele přírodní skrze vůli Svou.

6. Věci tohoto světa jsou podmíněny, jelikož svět může nebýti a může býti jinaký. Avšak jsoucnost bytosti podmíněné vyžaduje, aby její příčina byla svobodná. Avšak svoboda přísluší vůli. Tedy Bůh, jenž svět podmíněný stvořil, těší se z vůle.

7. Bytost, rozum mající, má také vůli. Neboť každá bytost jest podle své přirozenosti tak náchylna ke své dokonalosti, že nemá-li jí, k ní směřuje, a má-li ji, v ní odpočívá; tato náchylnost jest přiměřena k bytnosti. Avšak bytnost bytosti rozumné jeví se podstatně poznáním pomyslným. Tedy má bytost rozumná svou dokonalost, ke které jest přirozeně a nezbytně náchylna, dobrem pomyslně poznaným. Tato však náchylnost čili snaživost se zove vůle. Proto přísluší Bohu, bytosti myslící, vůle.*)

*) S. Th. Aqu. Contra gent. 1. 72. n. 5. Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet neque imaginatio pura absque aestimatione boni et mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis; agit enim res per intellectum (ut infra ostendetur) et sic oportet, quod ipse sit volens. Id. S. Th. 1. 19. 1. Dicendum est in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens in actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo, cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle.

Tedy má Bůh vůli ve smyslu vlastním, údobně. Jakou výtečností Jemu přísluší vůle, poznáme z následujícících statí.

Jak se má vůle Boží k Jeho bytnosti?

Vůle Boží je totožna s Jeho bytností; pouze virtuálně od ní se liší.

Neboť

1. kdyby se lišila věcně, měla by se k ní jako případek k podstatě. Avšak bytnost Boží jest čirý kon a nesrovnává se s případkem, s mohutností, kterou jest opatřena podstata, aby jí dokonalosti nabyla, nesrovnává se s nedokonalostí, která se jeví tím, že podstata potřebuje mohutnosti, aby jí dokonalosti nabyla.

2. Poněvadž Bůh jest čirý kon, působí Svou bytností, jelikož každý působitel působí, pokud jest v konu. Avšak chtění jest působení. Tedy Bůh chce Svou bytností.

3. Mysl Boží je totožna s Jeho bytností. Tedy je také vůle Jeho totožna.

Totožnost tato je spojena s rozdílem vztažně pomyslným čili virtuálným, ne naprosto pomyslným čili logickým. Neboť bytnost a vůle nemají se k sobě jako dva pojmy pouze logicky od sebe rozdílné, ku př. jako člověk a živočich rozumný; dále bytnost uvažujeme buď samu o sobě anebo pokud jest základem činnosti, přirozeností, přirozenost pak uvažujeme jako základ, ze kterého činnost vyplývá. Avšak chtění vyplývá, jsouc činností, z přirozenosti. Tedy nemůže býti rozdíl mezi bytností Boží a Jeho vůlí naprosto pomyslný. Zbývá tedy rozdíl virtuálný, vztažně pomyslný, jenž má svůj základ v Bohu.*)

*). S. Th. Aqu. Contra gent, 1. 73. Dei voluntas non est aliud quam sua essentia. Deo enim convenit esse volentem, in quantum est intelligens . . . Est autem intelligens per suam essentiam . . . Ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia. — Adhuc, sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis. Utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquod passum . . . Sed intelligere Dei est eius esse . . . eo, quod cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit . . . Est igitur divinum velle esse ipsius. Ergo voluntas Dei est eius essentia. — Adhuc, cum omne agens agat, in quantum actu est, oportet, quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem Dei est aliqua operatio. Oportet igitur, quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia. — Amplius, si volunast eius esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur, quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur etiam, quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo; quae omnia supra . . . improbata sunt. Non est igitur possibile, quod voluntas divina sit aliquid additum divinae essentiae.

Podléhá-li vůle Boží příčině?

Kdežto vůle lidská dobra potřebujíc dobrotou věcí zevnějších a působením jiné vůle jest mnohonásobně jímána, vábena a pobádána, není vůle Boží předmětem příčiny. Neboť vůle Boží jest věcně totožna s bytností, bytnost s Bohem samým. Bůh však nemá příčiny žádné. Nicméně mluviti lze o důvodech pravých a příčinách obdobně chápaných.

1. Bůh sám Sobě jest důvodem chtění. Neboť jako jest v nás duše prvotí, která vyluzuje čin chtění, tak i v Bohu virtuálně rozeznáváme bytnost od konu chtění a považujeme onu za prvoť tohoto. Ale Bůh jest důvodem chtěni také po způsobu předmětu a cíle. Neboť předmětem vůle údobným jest bytnost Boží, tak že k vůli Sobě miluje Bůh, cokoli miluje; bytnost čili dobrota Boží jest důvodem, proč Bůh Sebe sama miluje. Táž dobrota je důvodem, proč vůle Boží se odnáší k tomu, co jest mimo Něj. Neboť cíl jest důvodem, pro který chceme, co směřuje k cíli. Avšak Bůh Svou dobrotu chce za cíl, vše ostatní za to, co směřuje k cíli, za prostředek. Přece však není Bůh příčinou Svého chtění ani účinlivou ani účelnou. Neboť chtění Boží jest podstata Boží sama. Avšak nemůže býti nic příčinou sebe samého, jelikož příčina a co z příčiny pochází, věcně od sebe se liší. Proto jest Bůh Svého chtění prvotí jaksi vyluzující a důvodem účelným, nikoli příčinou.

2. Také věci, mimo Boha bytující, jsou důvodem chtění Božího. Neboť

a) modlitby a zásluhy naše jsou ve smyslu obdobném jakousi účinlivou příčinou morální, jež Boha vybízí vyplniti modliteb a dosti učiniti zásluhám; avšak jsou spíše příležitostí, než účinlivou příčinou, poněvadž Bůh hlavně a přede vším k vůli Sobě, nám k vůli přídružně a následně přihlíží k modlitbě a zásluze a po jistou míru přihlížeti musí, aby objevil Svou dobrotivost a spravedlnost.

b) Věci zevnější jsou důvodem chtění Božího, jenž obdobou jest příčiny účelné. Neboť tvorové jsou tak spořádáni, že jedni se vztahují k druhým, všichni pak k dobru obecnému. Poněvadž tento pořádek vychází z vůle Boží, jest dobro jednoho tvora důvodem, že Bůh chce dobro jiného. Nelze však tvory pokládati za účelnou příčinu chtění Božího. Neboť ač Bůh chce dobra částečná k vůli dobru celkovému, přece dobro celkové nechce leč k vůli Své dobrotě vlastní. Věci však stvořené nechce, že by jich snad potřeboval, že by jimi něčeho pro Sebe vyzískal. Dobro tedy celkové jest pouze důvodem, ne příčinou chtění Bo-

žího, a sice důvodem obdobně účelným, pro který chce dobra částečná.

3. V Bohu jest jeden čin vůle jakýmsi důvodem činu druhého; to vyžaduje pořádek. Než takový svazek příčinný se nevyskytuje ve vůli Boží, jaký ve vůli naší, ve které činové skutečně vznikají a mezi sebou věcně se liší, jedny ze druhých vyplývají; neboť ve vůli Boží je toliko jeden čin naprosto jednoduchý, kterým chce Bůh od věčnosti všecko. Mezi předměty tohoto činu jednoho, mezi jeho posledníky (termini) jest pořádek; z nich jest jeden cílem, druhý prostředkem. Kdežto jest rozdíl věcný mezi předměty, rozeznáváme v jednom činu vůle Boží různé činy pouze virtuálně a vztahujeme je obdobně jeden ke druhému jako důvod k následku majíce zření k činům vůle stvořené.*)

Vlastnosti vůle Boží.

Vůle Boží jest

1. prosta všech nedokonalostí, jež se vyskytují při vůli stvořené. Neboť

a) poněvadž jest vůle Boží totožna s bytností Jeho, jsoucností o sobě samé ostávající, která v sobě způsobem nejjednoduším drží všecky dokonalosti, kdo by o vůli Boží tvrdil nějakou nedokonalost a mohoucnost, ten by spojoval dva pojmy protikladné, vespolek se potírající, dokonalost a nedokonalost, kon čirý a smíšený. Pročež u kteréhokoli tvora pomyslného se rozeznávají věcně podstata, vůle a čin chtění a tvoří metafysickou složeninu; ale u Boha metafysicky jednoduchého jest rozdíl pouze virtuálný.

b) Vůle stvořená jest brzy v konu, brzy v mohoucnosti; pročež podléhá změnám, ana přechází z mohoucnosti v kon aneb opáčně. Ale vůle Boží je stále v konu, nezná změny, byť i chtěla předměty různé a svobodně odnášela se k tomu, co účastenství má na Jeho dobrotě.

*) S. Th. Aqu. Contra gent. 1. 86. n. 1. Finis est ratio volendi ea, quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem, omnia autem alia vult tamquam ea, quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio, quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso. n. 2. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur, quod bonum universi sit ratio, quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo. n. 3. Supposito, quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate, quod velit, quae ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio, quare illud sit. Ratio igitur, quare Deus vult ea, quae requiruntur ad unum quodque, est, ut sit illud, ad quod requiritur.

c) Čin vůle stvořené jest působen a měřen dobrem, jež jest ve věcech, předmětech bažení; ale čin vůle Boží působí a uděluje dobrotu věcem, jež Bůh chce.

Odtud vyplývají ostatní vlastnosti:

2. Jest jasná. Neboť není řízena poznáním nedokonalým, ale naprosto jasným, vyrovnaným a jistotným.

3. Jest čirá. Neboť Bůh není určován proto, že by něčeho potřeboval, nýbrž jedině svou dobrotou, která jest Jeho bytností, jest pobádán k tomu, aby ji miloval, v ní odpočíval a ji tvorům svobodně udílel.

4. Jest nezávislá. Neboť Bůh není určován dobrotou cizí; sám jest Své vůle prvotí, cílem a pravidlem. Sebe miluje nutně, poněvadž jasně zná a oceňuje Svou dobrotu neskonalou; než tvory miluje svobodně pro Svou dobrotu, které účastnými je chce činiti. Bůh nezávisí na tvorech, spíše oni na Něm.

5. Jest věčná. Neboť Sebe miluje Bůh nutně od věčnosti aniž ku předmětům svobodné vůle Boží mohla býti Jeho láska svobodná kdy pochybnou a nejistou.

6. Jest neměnitelná. Neboť bytnost Boží, ke které láska Jeho se odnáší a s kterou je totožná, jest neměnitelná; aniž mění Bůh úradků Svých o tvorech.

7. Jest sama od sebe a o sobě ostávající. Neboť takovou jest bytnost Boží, s kterou je totožná.

8. Jest nekonečná. Neboť Bůh, bytost nekonečná, miluje Sebe, dobro nekonečné, činem nekonečným. Ale všecko tvořiti nechce, co by stvořiti mohl, aniž miluje hříchu. Nic není dobrého, co by Bůh nechtěl, a hříchy samy jsou Jemu podrobeny, pokud jich připouští.

9. Jest jednoduchá. Neboť Bůh chce všecko jedním činem nedělitelným: Sebe nutně, tvory svobodně. Týmže činem chce cíl, a co k cíli vede, nepřecházeje od činu k činu; v Bohu není věcného rozdílu mezi podstatou chtějící, činem a předmětem údobným. Avšak čin vůle Boží naprosto jednoduchý má mnohé předměty, posledníky (termini), podle kterých rozeznáváme mnohé činy vůle Boží.

Kterými činy chce Bůh?

1. K Sobě samému prokazuje Bůh vůli činem lásky neskonalé, An chce Sobě dobro neskonalé a na Sobě samém zalíbení má neskonalé, činem radosti, An požívá dobra neskonalého nemoha ho pozbýti.

2. Ke tvorům prokazuje Bůh vůli Svou činem lásky a radosti, An zalíbení má na dobru, jehož tvorové požívají, jež mají od Něho a jímž účastenství mají na Jeho

dobru neskonalém, a činem touhy, An přeje nám dobra, jehož postrádáme, a chce nám je uděliti; činem nenávisti, An v ošklivosti má hřích a nepřátelství hříšníkovi projevuje, pokud tento hříšníkem jest, činem štítlivosti, An nechce, abychom zlu propadli, a činem zármutku, An má nelibost nad zlem, jemuž jsme propadli. Na Boha nepřipadají činy naděje, zoufalosti, odvahy, bázně a hněvu ve smyslu vlastním, poněvadž se odnášejí k dobru, jehož nesnadno dosíci, a ke zlu, jehož nesnadno se uvarovati, a poněvadž Bohu nic není nesnadno. U Boha mají činové tito smysl nevlastní; tak Se hněvá Bůh, pokud hříšníka spravedlivě tresce.

3. V činu vůle rozeznáváme: zalíbení na dobru čili prostou lásku, směřování k dobru čili úmysl, volbu prostředku, přilnutí k prostředku zvolenému, užití prostředku, odpočívání v dobru dosaženém. Všecky tyto stránky činu vůle jsou v Bohu ve smyslu vlastním; než jsou všecky zahrnuty v jednom a témže činu, nejsou odděleny jako ve vůli lidské.

O předmětu vůle Boží.

Poněvadž předmětem vůle jest, co jest přiměřeno chtějícímu, dobro, a poněvadž rozsah dobrého se kryje s rozsahem toho, co jest, tázati se sluší, zdali jest předmětem vůle Boží všecko, co jest, ne jenom bytnost Boží, ale také tvorové, a sice bytnost Boží jako předmět prvotní a tvorové jako přídružný. Předmětem vůle prvotním jest, co nejprve a samo sebou jest předmětem, kterým se zabývá vůle; přídružným, co zabývá vůli skrze prvotní.

Bytnost Boží jest předmětem vůle Boží. Neboť každá bytost má přirozenou náklonnost k dobru sobě vlastnímu, buď aby ho nabyla, nemá-li ho, anebo aby v něm odpočívala, má-li je. V bytostech však rozumných se vyskytá náklonnost k dobru vlastnímu, pokud jest rozumem poznáno. Než taková náklonnost jest láska. Tedy každá bytost rozumná miluje dobro sobě vlastní, miluje sebe. Tedy také Bůh miluje Sebe.

Jest však bytnost Boží prvotním předmětem vůle čili lásky Boží. Neboť

1. prvotní předmět vůle Boží jest věcně totožný s prvotním předmětem mysli Boží; liší se od něho pouze virtuálně, jelikož vůle se k němu má ze stránky dobra, mysl ze stránky pravdy. Avšak prvotním předmětem mysli Boží jest bytnost Boží, pokud jest pravdou svrchovanou. Proto jest prvotním předmětem vůle Boží bytnost Boží, pokud je nejvyšším dobrem.

2. Prvotní předmět chtění jest každé bytosti chtějící důvodem chtění; neboť hledáme-li důvod nějakého chtění, přijíti musíme k cíli poslednímu, předmětu prvotnímu, ke kterému bytost chtějící směřuje k vůli němu samému a kterého neužívá k dosažení jiného dobra. Avšak důvod chtění nemůže býti u Boha něčím, co se od Něho různí, poněvadž chtění Boží je totožno se jsoucností Boží. Tedy prvotní předmět chtění Božího jest bytnost Boží sama, která jediná, jsouc jediná dobrem nejvyšším, má do sebe povahu cíle posledního.

3. Chtění nabývá dokonalosti sobě vlastní ze svého předmětu prvotního, který mu býti musí přiměřen. Avšak vůli Boží nekonečné nic není přiměřeno leč bytnost Boží nekonečná. Tedy bytnost Boží nekonečná jest předmětem vůle Boží prvotním.

Všecky věci, které jsou kromě Boha od Něho se různíce, miluje Bůh, poněvadž jsou dobrými; ale nejsou vůle Jeho předmětem prvotním, poněvadž nejsou Jeho bytností, nýbrž přídružným, pokud k Jeho bytnosti se vztahují. Přídružným však předmětem jsou:

1. Věci možné. Bůh, An miluje Svou bytnost, miluje též její napodobitelnost; neboť Se raduje, že způsobem nekonečným může býti nekonečná bytnost Jeho napodobena v dokonalostech věcí konečných. Avšak tato láska, tato radost, odnáší-li se k napodobitelnosti, odnášeti se musí také k dokonalostem, kterými věci konečné bytnost Boží napodobovati mohou, tedy také k možným věcem samým.

Tato láska Boží jest nutna, pokud znamená pouhé zalíbení; neboť Bůh musí zalíbení míti jak ve Své bytnosti, tak i na její napodobitelnosti. Avšak nutně nemusí chtíti účinlivě věci, jež od Něho se různí, poněvadž sám Sobě dostačuje; ale může je chtíti. Proto pravíme dále:

2. Bůh milovati může věci, jež od Něho se různí, účinlivě tak, aby jim poskytl jsoucnost a bytnost skutečnou. Neboť každá bytost těší se z přirozené snahy, aby dobro sobě vlastní sdílela s jinými; této dokonalosti postrádati nemůže vůle Boží. Avšak sdělení toto přiměřeno býti musí povaze bytnosti Boží a bytnosti stvořené. Proto nemusí Bůh, ale může sdíleti dobro Své s bytostí stvořenou a sice ne, pokud jest samo o sobě, nýbrž pokud může býti v bytosti stvořené napodobeno.

3. Bůh skutečně miluje láskou účinlivou věci skutečně bytující, jimž poskytl jsoucnost a bytnost skutečnou, An je zachovává, jim činným přispívá, je k cíli vede. Neboť této dokonalosti postrádati nemůže Bůh, první příčina, když

ji mají všecky příčiny druhotní, jež účinky své milují každá svým způsobem.

4. Zlo, pokud je zlem, nemůže Bůh chtíti, milovati; neboť vůle po ničem nebaží, leč pokud jest dobrem. Zlo viny či hřích nemůže Bůh nikterak chtíti, poněvadž nemůže od sebe odpadnouti; může je toliko dopustiti. A že je dopouští, aby tím dobra bylo dosaženo, víme ze zkušenosti. Zlo fysické chce Bůh pouze případně, ne jemu k vůli, nýbrž aby jím dobra bylo dosaženo.

Věcí nemožných, jež nemají do sebe ani pravdy ani dobroty, nemůže Bůh chtíti.

Láska dvojí, naprostá, kterou má Bůh k Sobě, a vztažná, kterou má Bůh k věcem, jež od Něho se různí, jest jedním činem vůle Boží, poněvadž Bůh jest bytost naprosto jednoduchá; z téže příčiny je tento čin bytnosti Boží samou. Že tato láska jest v jednom Bohu třetí osobou Boží, která je téže přirozenosti Boží jako první a druhá, tak že jest jeden Bůh ve třech osobách, víme vírou ze zjevení nadpřirozeného. Spekulativná bohověda katolická šetříc tajemné roušky, která zahaluje tajemství o Bohu trojjediném, pokud na zemi meškáme, a neproměňujíc víru svou ve vědu hledí ukázati, že toto tajemství není proti rozumu. Tuto úlohu ponechává filosof bohovědci katolickému.*)

*) S. Th. Aqu. 1. Sent. Dist. 45. 1. 2. solut. Sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia, quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis eius: ita etiam volendo vel amando essentiam suam vult omnia, quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis eius. Unde id, quod est volitum primo ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam, non autem hoc modo, ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita, quod eis de bonitate sua aliquid largiatur; et ita liberalitas est quasi proprium eius secundum Avicennam, quia ex operatione sua non intendit aliquid sibi proprium provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo Augustinus dicit, quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram. Id. Contra gent. 1. 74. n. 1. Bonum intellectum est obiectum voluntatis. Id autem, quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia. Divina igitur essentia est id, de quo principaliter est divina voluntas. Id. S. Th. 1. 19. 3. ad 6. Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita (possibilia), non autem divinum velle (efficax) ad volita. Quod ideo est, quod scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo non autem, secundum quod sint per se ipsa necessaria: propter hoc Deus, quaecunque scit, ex necessitate scit, non autem quaecunque vult, ex necessitate vult. Id Contra gent. 1. 75. n. 2. Unusquisque eius, quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat. Quae enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter se ipsam vult et amat; non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est . . ., sed solum multiplicabilis est secundum

O svobodě Boží.

Bůh sebe chce nutně, t. j. nemůže sebe nechtíti.

Neboť

1. chtíti jest u Boha věcně totéž co býti; je tedy Bůh vždycky bytost skutečně chtějící, není bytostí, která by mohla nechtíti. Avšak kdyby Bůh nechtěl Sebe nutně, mohl by nechtíti; neboť On sám jest prvotním a hlavním předmětem Svého chtění a důvodem, pro který chce něco jiného, od Sebe rozdílného. Tedy chce Bůh Sebe nutně.

2. Každá bytost chtějící chce nutně Svůj cíl poslední, poněvadž nutně chce blaženost, která v posledním cíli spočívá. Avšak Bůh sám sobě jest cílem posledním. Tedy nutně chce Sebe.

3. Každá dokonalost, ze které se těší bytost stvořená, nechová-li ve svém pojmu nic nedokonalého, nutně přísluší Bohu, poněvadž bytost stvořená jest podobenstvím bytnosti nestvořené. Avšak milovati, chtíti Boha jest největší dokonalostí bytosti rozumné, poněvadž záleží v jakémsi spojení s Bohem, jest dokonalostí, která ve svém pojmu nic nedokonalého nechová. Tedy milovati Boha, přísluší Bohu nutně; Bůh Sebe chce nutně nutností naprostou.

Avšak svobodně chce Bůh věci, jež od Něho se různí.

Neboť

1. chtěl by tyto věci nutně, kdyby bez nich nemohl býti ani dokonalým ani blaženým. Avšak jsa bytostí nekonečnou nepotřebuje bytostí konečných ani k Své dokonalosti ani k blaženosti. Tedy nechce jich nutně, chce je svobodně.

2. Člověk se těší ze svobody, která jakkoli u něho jest z některých příčin nedokonalá, přece sama sebou jest dokonalost aniž ve svém pojmu něco nedokonalého chová; svoboda zajisté znamená býti svým, býti pánem svého rozhodnutí, znamená moc volební. Avšak Bůh jest naprosto dokonalý. Tedy těší se ze svobody, pokud jest sama sebou a sama v sobě dokonalá. Avšak Sebe chce Bůh nutně.

---

suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc, quod suam essentiam et perfectionem vult et amat. Id. Contra gent. 1. 95. n. 4. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest, cum nihil possit velle nisi volendo seipsum . . . Non potest igitur velle malum. Ibid. 84. n. 1. Voluntas Dei non potest esse eorum, quae sunt secundum se impossibila. Huiusmodi enim sunt, quae in seipsis repugnantiam habent . . . Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum, quae ad ipsum requiruntur . . . Si igitur necessario vult ea, quae requiruntur ad hoc, quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea, quae eis repugnant; et sic impossibile est ea velle, quae sunt impossibilia simpliciter.

Tedy svoboda Boží se odnáší k věcem, jež od Boha se různí.

3. Kdyby Bůh proto, že chce Svou dobrotu nutně, chtěl nutně také věci, jež na jeho dobrotě mají účastenství, chtěl by nutně, aby bylo tvorů nekonečně, kteří by způsoby nekonečnými účastenství měli na Jeho dobrotě, která jest nekonečná a nekonečně může býti napodobena. Avšak kdyby je Bůh chtěl nutně nekonečnými, byli by také skutečně, poněvadž vůle Jeho jest prvotí jsoucnosti. Avšak není jich ve skutečnosti nekonečně aniž jich může býti ve skutečnosti. Tedy nechce Bůh věcí, jež od něho se různí, nutně, chce je svobodně.

4. Kdyby Bůh nutně chtěl věci, jež od Něho se různí, jako chce sám Sebe nutně, byly by tyto věci nutnými, jako jest Bůh nutný. Avšak ze zkušenosti nepopíratelné víme, že věci stvořené, od Boha různé, jsou podmíněné. Tedy nejsou nutny, nechce je tedy Bůh nutně, chce je svobodně.

Svoboda vůle Boží záleží v tom, že Bohu jest volno stvořiti anebo nestvořiti (svoboda protikladu), že ustanovil-li stvořiti, může tento aneb onen svět stvořiti, že může svět stvořiti více nebo méně dokonalým, že může voliti jedince, kterými by dosaženo bylo cíle, světu vytčeného, jakož i stavy, ve kterých by tito jedincové se vyskytovali (svoboda rozdruženosti). Jediná svoboda protivnosti jest Boha daleka; neboť Bůh může toliko chtíti mravní dobro, nikoli mravní zlo, jež toliko dopouští, aby dobra mravního bylo dosaženo. Také jiných nedostatků, jimiž trpí svoboda lidská, jest svoboda vůle Boží prosta; neboť rozum, jímž vůle jest podmíněna, jest v Bohu naprosto dokonalý a s vůlí věcně totožný; vůle Boží nekonečně převyšuje všelikou nezávislost vůle naší na dobrech konečných aniž podrobena jest účinu věci konečné; působnost vůle Boží jest nekonečna. Je tedy svoboda Boží naprostá.

Úzce však souvisí svoboda vůle Boží s její nutností; neboť co by koli ve tvorstvu odporovalo svatosti a moudrosti, jež Bůh sám v Sobě milovati musí jako Svou bytnost, to nemůže býti předmětem Jeho volby svobodné. Aniž může svoboda Boží odporovati neměnitelnosti Boží, která jest bytnost Boží sama, a kterou Bůh nutně chce.

Je tedy v Bohu naprostá nutnost spojena s naprostou svobodou. Toto spojení neodporuje zásadě protikladu, poněvadž k jinému předmětu odnáší se nutnost, k jinému svoboda, a nalézá obdobu ve člověku, jenž nutně chce svou blaženost a svobodně chce předmět, ve kterém by blaženosti požíval, jakož i prostředky, kterými by dosáhl

toho předmětu. Ovšem jest mezi Bohem a člověkem pouhá obdoba; neboť v Bohu jsou nutnost a svoboda nekonečny, ve člověku konečny, v Bohu jest spojení obou naprosto dokonalé, ve člověku vztažně dokonalé, podle bytnosti, jakou má Bůh a jakou má člověk. Také tím se liší Bůh, bytost metafysicky jednoduchá, od duše lidské, bytosti metafysicky složené, že nutná činnost vůle Boží není oddělena od její svobodné činnosti, že to nejsou dvě činnosti různé, jako u duše lidské.

Co jsme slyšeli o nutnosti a svobodě vůle Boží, usouzeno jest z návěstí pravdivých podle zákonů logických. Výkladu tomu řádně odůvodněnému nemůže se rozum lidský vzpírati, ač nemůže vniknouti do bytnosti samé, která jsouc nekonečna lidským rozumem konečným nemůže býti úplně poznána; vždyť ani lidská bytnost, ze které podle obdoby soudíme na bytnost Boží, není rozumu lidskému úplně známa. Nemůžeme-li úplně chápati lidskou dokonalost vztažnou, kterak bychom úplně chápali naprostou dokonalost Boží, kterou z oné usuzujeme?*)

*) S. Th. Aqu. Qq. Dd. De ver. 23. 4. Divinum velle necessitatem habere ex parte ipsius volentis et actus indubitabiliter verum est; nam actio Dei est eius essentia, quam constat esse aeternam. Unde hoc in quaestione non ponitur; sed utrum velle ipsum necessitatem habeat per comparationem ad volitum; quae quidem comparatio intelligitur, cum dicimus Deum velle hoc vel illud; hoc enin quaerimus, cum quaerimus, utrum Deus de necessitate aliquid velit. Id. S. Th. 1. 19. 3. Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum volentes conservationem vitae et navem volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum ei nihil perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute. Et tamen est necessarium ex suppositione. Supposito enim, quod vult, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari. Ibid. ad 6. Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus, quaecunque scit, ex necessitate scit, non autem quaecunque vult, ex necessitate vult. Id. Contra gent. 1. 81. n. 3. Deus volendo bonitatem suam vult etiam alia a se,

O ctnostech vůle Boží.

Pokud mluviti lze o ctnostech Božích, řečeno bylo při ctnostech mysli Boží.

V morálce, jednání lidské vykládající, rozeznáváme sedmero hlavních ctností morálních, a sice tři božské: víru, naději a lásku, a čtvero stežejných: opatrnost, spravedlnost, udatnost a střídmost. Víru a naději má člověk, pokud žije na zemi, udatnost a střídmost, pokud prokazuje činnost sensitivnou a vegetativnou; v Bohu tedy oněch ctností není; o udatnosti Boží mluviti lze jenom metaforicky při zevnější činnosti Boží, o které později bude jednáno, ale nikterak o víře, naději a střídmosti Boží. Opatrnost jeví se u Boha prozřetelností, o které bude jednáno při zevnější činnosti Boží. Zbývají tedy láska a spravedlnost. Láska, kterou má Bůh k Sobě, nazývá se svatost; láska ke člověku dobrotivost. Toť jsou ctnosti Boží základní.

Liší se však morální ctnosti Boží od lidských takto:

1. Našim ctnostem dostává se dokonalosti a povahy druhové od předmětu údobného, k němuž se odnášejí; tímto předmětem údobným jsou pro naše ctnosti buď hnutí smyslné snaživosti anebo činy naší vůle. Ale ctnost Boží nezávisí nikterak na předmětu stvořeném, k němuž se odnáší. Aniž každá ctnost Boží má svůj zvláštní předmět údobný, jako lidská, nýbrž celá vůle Boží má týž předmět údobný, dobrotu nestvořenou. Pročež mají všecky ctnosti Boží týž předmět údobný a touž dokonalost nekonečnou; liší se toliko předmětem látkovým a přídružným.

2. My sebe zdokonalujeme cvičíce se ctnostmi; ale Bůh prokazuje-li Svou ctnost na venek, nezdokonaluje Sebe; stejně byl by dokonalým, kdyby nebyl nic stvořil a neprokazoval ctností Svých na venek.

---

prout bonitatem suam participant. Quum autem divina bonitas est infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis, quam ab his creaturis, quae nunc sunt, participetur), si ex hoc, quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea, quae ipsam participant, sequeretur, quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus ... Non igitur ex necessitate vult etiam ea, quae nunc sunt ... n. 5. Res procedunt a Deo, sicut artificiata ab artifice ... Sed artifex quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse. Ibid. 1, 23. n. 2. Multa non sunt in rebus creatis, quae tamen si essent, contradictionem non implicarent ... Multa igitur subsunt divinae potentiae, quae in rerum natura non inveniuntur. Quicunque autem eorum, quae potest facere, quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae.

3. Všecky ctnosti lidské mezi sebou souvisejí, ale ne takovým svazkem jednoty, jakým ctnosti Boží, svazkem naprosté jednoty.

O svatosti Boží.

Svatost znamená dokonalost mravů v konu a držebnosti. Avšak dokonalost mravů záleží v tom, že vůle se shoduje s moudrostí Boží, jež hlásá věčné pravidlo počestnosti a správnosti. Je tedy svatost srovnalost vůle s věčným pravidlem správnosti. Svatost držebná, záporně pochopená, znamená nedostatek všeliké viny, kladně pochopená dostatek všech ctností, kterými člověk se přizpůsobuje pravidlu správnosti, kteréžto přizpůsobení se dokonává láskou k Bohu a spojením s Bohem, posledním cílem.

Bůh jest naprosto svatý:

1. údobně, t. j. jak výměr svatosti vyžaduje. Neboť Bůh Sebe sama Sobě k vůli, ostatní věci Sobě k vůli miluje podle vztahu, jakým věci se mají k Němu. V tom však záleží dokonalá svatost. Ano i netoliko jest vůle Boží srovnalou se zákonem mravnosti, nýbrž také s ním jest totožnou.

Důkaz tento lze rozvinouti takto:

a) Bůh jest svatý nejen proto, že Jemu přísluší každá dokonalost, která ve svém pojmu nechová nic nedokonalého, ale také proto, že dobrota Boží jest údobným čili prvotním předmětem vůle Boží, tak že není nikterak možno, aby Bůh nezřízeně miloval, t. j. proti dobrotě Boží, Své. Ve vůli lidské vzniká hřích, následujeme-li jiných tužeb, než jaké se srovnávají s láskou k Bohu, brání-li naše láska k sobě nezřízená lásce k Bohu. Avšak v Bohu jest láska k Sobě láskou k dobru nekonečnému samou.

b) Bůh jest naprosto svatý, poněvadž v Jeho lásce je totéž podmětem, posledním cílem a předmětem údobným. Ale v nás jest láska rozdělena, proto seslabena, jelikož není v ní oné totožnosti.

c) Bůh jest Svou svatostí pohnut, že tvora zákonem zavazuje k mravnosti a svatosti. Pro svou svatost raduje Se Bůh z našich ctností, takže ctnosti, jež údobně nejsou v Bohu, stávají se předmětem svatosti Boží. Pro Svou svatost netoliko nemůže Bůh hřešiti, ale ani nemůže chtíti, aby tvor hřešil. Může sice u tvora hřích dopustiti, aby neporušil jeho svobody; ale s jeho hříchem nakládá svatě, An jej podrobuje Své spravedlnosti.

2. Vzorně. Neboť

a) Bůh jest předmětem svatosti stvořené, která záleží v lásce, jehož předmětem jest Bůh, Jehož tvor Jemu k vůli nade všecko má milovati.

b) Bůh jest měřítkem svatosti stvořené, jelikož Jeho moudrost hlásá pravidlo, kterým se říditi musí naše činnost, aby byla svatou.

c) Bůh jest ideálným vzorem svatosti stvořené, jelikož čím více kdo sebe posvěcuje, tím více se připodobňuje svatosti Boží.

3. Účinlivě. Neboť svatost Boží jest příčinou naší svatosti a nás činí svatými, pokud Bůh, Jenž jest se Svou svatostí totožný, abychom svatě žili, nám dal vůli k dorému směřující a nám ke konání skutků dobrých účinlivě pomáhá.

V bohovědě katolické Svatostí Boží se nazývá Duch sv., třetí osoba Boží.

O dobrotivosti Boží.

Dobrotivost Boží (benignitas) jest přirozená náchylnost sdíleti Sebe s bytostmi stvořenými, jak toho každá jest schopna.

Tato ctnost jeví se:

1. Štědrostí (liberalitas), pokud Bůh nehledaje žádné výhody pro Sebe z čiré lásky dobra Svá ochotně a hojně tvorům rozdává.

2. Velkomyslností (magnificentia), pokud Bůh k našemu prospěchu věci veliké a vznešené koná.

3. Milostí (gratia), pokud Bůh s výsosti Své nekonečné k naší nízkosti sestupuje, aby nám dobře činil, zvláště aby nám udělil dar nadpřirozený, který se také zove milostí.

4. Laskavostí (pietas), pokud nám prokazuje otcovskou lásku, aby bědám našim ulevil.

5. Lidskostí (humanitas), pokud lásku věnuje lidem, maje s jejich slabostí slitování, aby je nedostatku zbavil.

6. Milosrdenstvím (misericordia), pokud nám nehodným a potřebným hojných uděluje darů z lásky překypující. Obzvláště milosrdenstvím jeví se dobrotivost Boží.

7. Trpělivostí (patientia), pokud milosrdenstvím dojat hříšníky netresce ihned.

8. Shovívavostí (longanimitas), pokud milosrdně a trpělivě hříšníka vybízí k pokání neváhaje dlouho čekati na obrácení.

9. Smířlivostí (clementia), pokud z milosrdenství odpouští hříšníku kajícímu.

10. Mírností (mansuetudo), pokud hněv, ke kterému Jej hříšník popouzí, milosrdně krotí.

11. Tichostí (mititas), pokud jest Bohu jaksi přirozeno Se nehněvati, je-li hříchem drážděn.

Dobrotivost Boží jest

a) výtržná (ecstatica). Každá láska jest výtržná, poněvadž milujícího přenáší k milovanému; ale o Bohu platí tato láska obzvláště, jelikož Jej láska pudí přenášeti ze Sebe Svou dobrotu na tvory, kteří jsou mimo Něj. Tato výtržnost se stala nejprve stvořením tvorů, rozumu postrádajících, kteří majíce od Boha svou dobrotu projevují stopy dokonalostí Božích; po druhé se stala měrou vyšší stvořením bytostí rozumných, jež podobny jsouce Bohu Jej rozumem poznávají a vůlí milují a tak po jistou míru Božství samého jsou účastny.

b) Nekonečná, ne však svým předmětem látkovým, poněvadž tvorové nejsou ani schopni nekonečné lásky Boží a poněvadž Bohu jest volno tvorům uděliti dobra větší anebo menší, nýbrž svým předmětem údobným, poněvadž tvory miluje pro Svou dobrotu nekonečnou. Nekonečnost lásky Boží nás naplňuje nadějí, že jest Bůh vždycky ochoten, neklademe-li překážek, nás dary velikými oblažiti, jak vyžaduje cíl poslední, který jest nám od Něho vytčen; ale Bohu nebrání nás navštíviti zly fysickými z příčiny spravedlivé k dosažení cíle dobrého. Nekonečnost dobrotivosti Boží poznáme, uvážíme-li, kým jest Bůh, Jenž miluje, kým jest člověk, jehož Bůh miluje, kterak jej Bůh miluje, jak veliké a četné dary jemu udílí, proč jej miluje.

c) Má pohyb kruhový. Neboť láska Boží nejprve se odnáší k Bohu; pak sestupuje ke tvorům, zvláště k bytostem rozumným; konečně bytost rozumná Boha poznaného miluje a lásku od Něho sobě věnovanou Jemu takořka vrací.

O spravedlnosti Boží.

Spravedlnost, ve smyslu nejobecnějším čili nevlastním pochopená, je totožna s každou ctností, pokud člověka vede k poslednímu cíli, aby byl v patřičném, pravém vztahu k Bohu; v té příčině nazývá se zvláště soubor ctností spravedlností, která se proto nerůzní od svatosti. Ve smyslu vtastním je to ctnost stežejná, stálá a důsledná náklonnost vůle každému dáti, co mu po právu náleží. Tato ctnost stežejná, ve smyslu obecném pochopená, řídí člověka čili všecky jeho ctnosti a jejich výkony k dobru obecnému; jest prvotně v panovníku, jenž rozkazuje, přídružně v poddaném, jemuž se rozkazuje; zove se zákonitou, poněvadž

skrze ni panovník dává zákony, které k dobru obecnému směřují a poddaný se srovnává se zákony, jež všecky výkony všech jeho ctností k dobru obecnému řídí. Spravedlnost, ve smyslu nejužším pochopená, jest buď vyměňovací (commutativa), dávají-li si vespolek podle úmluvy dvě osoby, co jim po právu náleží, buď podělovací (distributiva), obdrží-li za odměnu z dobra obecného každý více nebo méně podle zásluhy anebo je-li za trest od účastenství na něm odloučen; ve smyslu nevlastním poskytuje spravedlnost podělovací všem věcem, které její pečlivosti jsou svěřeny, co každé přináleží podle její vlastní přirozenosti.

1. V Bohu jest spravedlnost ve smyslu nejobecnějším, poněvadž jest svatý.

2. V Bohu jest prvotně spravedlnost zákonitá, poněvadž k dobru obecnému činy tvorů rozumných řídí Svým zákonem.

3. V Bohu jest spravedlnost podělovací ve smyslu nevlastním, poněvadž tvorům poskytuje, co každému přináleží podle Jeho přirozenosti vlastní.

4. V Bohu jest spravedlnost podělovací ve smyslu vlastním, jak odměnu, tak i trest podle práva a zákona vyměřující a udělující.

5. V Bohu není spravedlnosti vyměňovací, poněvadž Bůh jest na tvoru zcela nezávislý a tvor jest majetkem Božím.*)

*) S. Th. Aqu. S. Th. 1. 21. 1. in corp. Duplex est species iustitiae: Una, quae consistit in mutua datione et acceptione; ut puta quae consistit in emptione et venditione et aliis huiusmodi communicationibus et commutationibus. Et haec dicitur a Philosopho . . .: iustitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo, quia ut dicit Apostolus (Rom. 11. 35): Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae vel cuiuscunque multitudinis gubernatae demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante: ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius . . .: Oportet videre in hoc veram esse Dei iustitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscuiusque existentium dignitatem, et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. Ibid. ad 3. Debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum est enim Deo, ut impleatur in rebus id, quod eius sapientia et voluntas habet, et quod eius bonitatem manifestat. Et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddet sibi, quod sibi debetur. Debitum est etiam alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur, sicut homini, quod habeat manus et quod et alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique, quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed

O blaženosti Boží.

Činnost Boží vniterná korunována jest blažeností, t. j. klidem, který z činnosti dokonalé vyplývá.

1. Bůh jest svrchovaně blažen. Neboť

a) blaženost jest dokonalé dobro bytosti rozumné, jež jest schopna dostatečnost svou poznati a jí požívati. Těchto požadavků blaženosti dostává se Bohu měrou svrchovanou. Proto jemu přísluší býti svrchovaně blaženým.

b) Všeliká blaženost bytosti stvořené vztažná předpokládá svrchovanou blaženost Boží, jako všeliká vztažná dobrota, dokonalost bytosti stvořené předpokládá svrchovanou dobrotu Boží. Tato svrchovanost záleží nejen v tom, že blaženost jest neskonalá, nýbrž také v tom, že Bůh jest Svou blažeností a předmětem jejím.

2. Soustavnou stránkou blaženosti Boží jest dokonalé poznání, jež má Bůh o Své dobrotě a jež v sobě také drží naprosté a neskonalé ocenění dobroty; stránkou nutně výslednou jest láska k poznané a oceněné dobrotě a radost, kterou má Bůh z ní.

3. Blaženost Boží rozmnožiti nemohou tvorové. Neboť Bůh sám Sebou jest nekonečně blažen, nekonečnost však neschopna jest přírůstku. Kromě toho Bůh miluje tvory a z nich se raduje k vůli Své dobrotě nekonečné.

4. Blaženost bytosti stvořené liší se od blaženosti Boží takto:

a) Ona jest konečná; neboť ačkoli záleží v požívání dobra nekonečného, přece toto požívání jest konečné.

b) Jest schopna přírůstku.

c) Jest nabyta zásluhou dobrých skutků.

d) Předmět její jest mimo tvor blažený.*)

---

hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis.

*) S. Th. Aqu. Contra gent. I. 100. Quod Deus est beatus. Z 5 důkazů je tento první: Cuiuslibet intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum igitur Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum, sicut quod in proprium bonum nondum habitum tendit (hoc enim est naturae mobilis est in potentia existentis), sed sicut quod proprium bonum iam obtinet. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus. Ibid. 101. Quod Deus sit sua beatitudo. Ze 4 důkazů zní první: Beatitudo Dei est intellectualis operatio ipsius... Ipsum autem Dei intelligere est sua substantia. Ipse ergo est sua beatitudo. Ibid. 102. Quod divina beatitudo perfectissima est omnemque aliam beatitudinem excedit. Ze 7 důkazů zní takto první: Quanto aliquid

O činnosti Boží zevnější a vztažných přívlastcích Božích.

Nejenom o činnosti Boží vnitřní svědectví dává tvorstvo, ale také o zevnější. Neboť pozorujeme-li svět a tážeme-li se, odkud pochází, poznáváme, že ani pro svou údobu ani pro svou látku nemá původu v sobě, že nevznikl činností Boží vnitřní, že pro zevnější činnost svou, jež důvodem jest světa, má Bůh v Sobě mocnost, která přistupuje k Jeho mysli a vůli, že tato činnost zevnější se projevila stvořením, že trvání světa závisí na další činnosti Boží zevnější, na zachování, spolupůsobení a řízení. A tu shledáme čtvero přívlastků Božích vztažných: Bůh jest stvořitel, zachovávatel, spolupůsobitel a ředitel tvorů.

Svět nemá původu v sobě ani pro svou údobu ani pro svou látku.

Staří hmotaři, Leukippos, Demokritos a Epikuros, se domnívali, že svět vznikl ze hmoty neučiněné a věčné, že původem jeho jsou atomy, v nesmírném prázdnu se pohybující, náhodou se spojující a tělesa neživá i živá tvořící, do pořádku sebe přivádějící a v něm sebe udržující. Anaxagoras a Plato mluví o látce světa nestvořené, sebou bytující, která od Boha nabyla údoby. Aristoteles pokládá svět za neučiněný i ve příčině látky i údoby, ač jeho pohyb závislým činí na Bohu. Hmotaři našeho věku prohlašují svět i ve příčině hmoty i sil přírodních i zákonů věčným a neučiněným, původ svůj naprosto v sobě majícím.

Avšak jednajíce o jsoucnosti Boží dokázali jsme, že tvorstvo předpokládá ve příčině látky a údoby, hmoty, sil a zákonů Boha, že tedy jsoucnost světa nelze vysvětliti jinak než činností Boží.

Svět nevznikl činností Boží vnitřní.

Že svět vznikl vnitřní činností Boží, tvrdí pantheismus, který pokládá Boha za bytost jedinou a společnou, zamítaje podstatný rozdíl mezi Bohem a světem.

První druh pantheismu, emanatismus, učí, že svět se vyronil z podstaty božské, buď zplozením anebo hmotným

---

propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. Unde et si aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicitur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini, qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum autem est beatitudini, quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est... Ipse est igitur singulariter perfecte beatus.

výtokem; tak bloudili Indové, Egypťané, Peršané, Novoplatonikové, Gnostikové, Scotus Erigena, Giordano Bruno. Avšak vyronění, kterým prvoť ze sebe vypouští účinek, vyžaduje, aby prvoť vypouštějící něčeho pozbyla, byla dělitelna, měnitelna, něco měla s účinkem společného a proto byla v témže druhu nebo rodu, v jakém účinek. Avšak prvoť takovou nelze nazvati Bohem. Pročež emanatismus ničí pojem Boha.

Druhý druh pantheismu, evolucionismus, učí, že bytost Boží, ana se projevuje anebo vyvinuje, stává se světem; v prvé příčině jest jediný Bůh podstatou, svět Jeho zjevem, případkem; v druhé příčině přísluší spíše světu než Bohu pravá věcnost a podstatnost, jelikož Bůh Se uskutečňuje ve světě a skrze svět a má Se k němu, jako nedokonalé, mohoucné k dokonalému a skutečnému. Prvému bludu přáli v staré době Eleaté, v nové Spinoza; druhému Novoplatonikové, Almaricus, David z Dinantu, poněkud Schelling a Hegel, kteří náležejí ke třetímu druhu. Avšak

1. tento pantheismus *ne*může *ne*klásti pouze jednu podstatu. Že by však byla pouze jedna podstata, zamítá zkušenost. Neboť bytost od jiných oddělená, o sobě bytující a působící se zove podstatou. Avšak ze zkušenosti víme, že mnohé jsou ve světě samém takové bytosti. Jsou-li však mnohé podstaty, jež nemají samy od sebe původ, tím spíše podstatou jest bytost, která jest jejich původcem, která sama od sebe má jsoucnost svou.

2. Pantheistické názory o projevu a vývoji Boha ve tvorech zamítá rozum, t. j. logická zásada *a*) příčinnosti, *b*) protikladu.

a) Příčina jest dokonalejší než účinek, jelikož každý působitel nepůsobí, leč pokud jest ve skutečnosti, pokud jest dokonalý. Avšak pantheisté si představují bytost božskou naprostou jako mohoucnou, nedokonalou, neurčitou proti tvorům, jimiž tato bytost sebe přivádí k určité věcnosti a jsoucnosti. Dále z jediné podstaty vycházejí podle pantheistů jako z jediné prvotě dvě protivné modifikace, jež té podstatě jsou vetkvělé, prostornost a pomyslnost. Posléze se stává podle pantheistů první příčina sama od sebe vniterným vývojem sebe samé bez zevnější příčiny účinlivé. Tyto tři důsledky pantheismu nesrovnávají se s rozumem.

b) Jedna jediná podstata pantheistická jest jako Bůh nutná, nekonečná, neměnitelná, jednoduchá, jako svět podmíněná, konečná, měnitelná, složená. To však býti nemůže.

Třetí druh pantheismu, pantheismus logický čili panlogismus, učí, že Bůh jest bytost obecná, neurčitá, která sebe určujíc tvoří veškerenstvo na rody, druhy a jedince

rozdělené. Tento názor mísí řád logický, pomyslný s ontologickým, věcným a mění postup dialektický v postup věcný; býti a mysliti jest prý totéž. Tak filosofovali Fichte, Schelling a Hegel.

Avšak tento pantheismus spočívá ve svých základech na nepravdě. Neboť rozum nám zakazuje mísiti řád logický s ontologickým, měniti postup dialektický ve věcný, pokládati býti a mysliti totožným, zapírati rozdíl mezi bytcem pomyslným a věcným, mezi bytcem naprosto neurčitým, naprosto obecným, všeho obsahu prázdným a bytostí naprosto určitou, naprosto jedinečnou a naprosto dokonalou, z bytce naprosto neurčitého, čiré nicotě se rovnajícího, ba ze samého bytí nejodtažitějšího vykouzliti veškerý svět skutečný, určitý a přerozmanitý.

Tedy vnitřní činností Boží nevznikl svět; musíme tedy předpokládati činnost zevnější.

Mocnost důvodem zevnější činnosti Boží.

Poněvadž původ světa vysvětliti nelze příčinami, jež jsou ve světě a mají konečnou působnost, jež působíce pravým proměňováním, údobením ku své činnosti předpokládají nějaký podmět, který by proměnily a kterému by údobu novou připravily: nutno jest klásti příčinu veškeré jsoucnosti světové, příčinu první a všeobsáhlou, která působíc jest nezávislou na věci jakékoli, příčinu nadsvětovou, Boha. Tato první příčina musí nejprve myslí svou znáti svět, který má vzniknouti, dále svou vůlí ustanoviti, aby vznikl, posléze mocností svou tento nález vykonati. Mysl a vůli Boží známe: zbývá promluviti o mocnosti, t. j. mohoucnosti činné, prvoti, která působí na něco jiného, která provází vnitřní činnost mysli a vůle Boží. Mohoucnosti trpné jest Bůh zcela prost.

V Bohu jest mocnost. Neboť vznik světa nelze si vysvětliti leč působením Boha na svět, jako na něco jiného. Avšak působení bytosti na něco jiného, co jest od bytosti té rozdílno, musí míti v té bytosti prvoť příslušnou, která se nazývá mocností.

K tomuto důkazu druží se jiný:

Mocnost přísluší každému tvoru, pokud jest v konu, ve skutečnosti, a pokládá se za prostě čistou dokonalost, která provází jeho uskutečněnost, jeho jsoucnost a je této přiměřena. Avšak Bůh jest v konu, ba jest čirý kon; Jemu nemůže se nedostávati žádné dokonalosti prostě čisté, kterou má tvor; jsoucnost Jeho jest naprostá. Tedy jest v Bohu mocnost, jeho jsoucnosti přiměřená, mocnost naprostá.

V Bohu jest mocnost s bytností věcně totožná. Neboť mocnost jest dokonalost. Avšak v Bohu jsou všecky dokonalosti totožny s bytností. Dále kdyby se věcně lišila mocnost Boží od Jeho bytnosti, měla by se k ní jako případek k podstatě, která jest jím zdokonalována. Avšak v bytnosti Boží, která je totožná se jsoucnosti Boží, není případku, který by jí udílel jakési jsoucnosti druhotní. Pročež neliší se věcně mocnost v Bohu od bytnosti. Avšak mocnost Boží je totožna také s činností Boží, poněvadž tato je totožna se jsoucností Boží. Tedy není mocnost Boží ve smyslu vlastním a věcně prvotí činnosti, ale prvotí věci, která jest činností Boží učiněna. Toliko naše nedostatečnost dělí mocnost od činnosti a mluvíme o ní, jako by byla prvotí činnosti; co ve tvoru konečném jest rozděleno, pokud jest konečným, vztažně dokonalým, není rozděleno v Bohu, bytosti nekonečné, naprosto dokonalé.

V Bohu jest mocnost nekonečná. Neboť mocnost jest v Bohu totožná s bytností a bytnost se jsoucností; kteráž obojí jest nekonečná. Než netoliko dostává se jí nekonečnosti z bytnosti; ale také poněvadž se odnáší k věcem, jichžto jest prvotí, nekonečnou ji nazvati sluší z této příčiny: Odnáší se zajisté jak ku množství věcí, tak ku přečetným stupňům dokonalosti věcí. V obojí této příčině jest mocnost Boží nekonečna, ne že by tvořila množství věcí skutečně nekonečné, ani že by činila věc nekonečně dokonalou, nýbrž proto, že nikdy netvoří tolik věcí, aby nemohla tvořiti více, aniž tvoří věc tak dokonalou, že by ji nemohla učiniti ještě dokonalejší. Z té příčiny přísluší Bohu všemocnost. Všemocným nazývá se tedy Bůh proto, že učiniti může všecko, co jest naprosto možno, co nechová v sobě odporu. Tato logická možnost údobně závisí na mysli Boží a jest podmínkou mocnosti Boží. Od mocnosti Boží vyloučeno jest, co jest logicky, naprosto nemožno, co v sobě chová odpor, co nemůže býti skutečným. Správněji tedy řekneme, že co jest naprosto nemožno, nemůže se státi skutečným, než že by to nemohl Bůh učiniti.

Mocnosti Boží porozumíme ještě lépe, porovnáme-li ji s mocností tvorů.

Mysl naše přechází od dokonalosti tvorů viditelných k dokonalostem Boha neviditelného a snaží se z důvodů platných a závažných Boha chápati jako bytost nejdokonalejší. Než poněvadž dokonalostem tvorů konečných přimísena jest nedokonalost, má-li mysl Boha chápati jako bytost nejdokonalejší, musí všelikou nedokonalost tvorů, která jim jako tvorům přísluší, odmysliti. Podobně si vede při mocnosti.

Pročež

1. mocnost tvorů jest jakost a údoba případná, od jejich podstaty rozdílná, a poněvadž se neprokazuje vždy skutkem, věcně se liší od jejich činnosti. Avšak mocnost Boží je totožna s bytností a činností; proto jest Bůh skrze Svou bytnost mocen a spolu činným.

2. Poněvadž každý působitel působí, co jest mu podobno, odpovídá předmět mocnosti tvorů jejich bytnosti, ve které mocnost jejich jest založena. Avšak bytnost jejich jest konečná, omezená. Tedy konečnou a omezenou jest i jejich mocnost. Naproti tomu bytnost Boží, základ mocnosti Boží, jest nekonečná, obsahuje všelikou dokonalost, jakou jenom bytost míti může; pročež má mocnost Boží rozsah nekonečný, jejím předmětem jest vše, cokoli jenom býti může.

3. Poněvadž ve tvoru se věcně různí činnost od bytnosti a mocnosti, jest mocnost prvotí činnosti, jež přecházejíc na nějaký podmět jej mění a novou uděluje údobu; proto činnost tvorů, která jest údobně čili podstatně přechodnou, jest základem věcného vztahu mezi podmětem působícím a předmětem působeným, mezi příčinou a účinkem. Avšak poněvadž jest u Boha činnost totožná s mocností a bytností, není mocnost Boží prvotí činnosti, nýbrž věci učiněné, účinku. Proto není činnost Boží, skrze kterou Bůh věcem uděluje mimo Sebe jsoucnost, údobně přechodnou, ale virtuálně čili působivě, pokud věci od Něho učiněné od Něho jsoucností svou se různí, s Ním se neshodují ani druhem ani rodem, pouze jakousi podobností na Něm účastenství mají. Aniž jest činnost Boží základem věcného vztahu Boha ke tvorům, poněvadž je totožna s bytností, která sama není ve věcném vztahu k věci, mimo Boha bytující; spíše tvorové věcně se vztahují k Bohu. Ve smyslu tedy obdobném, majíce na zřeteli vztah mezi tvorem působícím a působeným, mluvíme o vztahu Boha ke tvorům.*)

*) S. Th. Aqu. 1. 25. a. 1—6. Obsah a. 1.: Cum Deus sit maxime in actu ac simpliciter perfectus, maxime ei convenit esse principium activum; ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva. a. 2.: Cum esse Dei sit infinitum, eius potentia est infinita. a 3.: Cum possit Deus omnia efficere, quae esse possunt, non autem, quae contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur. a. 4.: Quod praeterita non fuerint, cum contradictionem implicet, non subiacet divinae potestati. a 5.: Cum Deus propter bonitatem suam agat, quae improportionabiliter omnia a se facta excedit, non limitatur ex natura seu quovis in ipso habitu inexistente ad certum ordinem rerum, sed plura et maiora facere potest quam quae facit. a. 6.: Non potest a Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter; potest tamen Deus quavis re a se facta etiam meliorem simpliciter facere. Id. Contra

Mocnost nekonečnou, všemocnost, projevil Bůh, pokud se týče původu světa, stvořením.

gent. 2. 8. Quod Dei potentia sit eius substantia. Z 5 důkazů první: Potentia activa competit alicui, secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum, qui non sit, quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas . . . Est igitur ipse sua potentia. Ibid. 9. Quod Dei potentia sit eius actio. Ze 4 důkazů druhý: Actio alicuius rei est quoddam complementum potentiae eius; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam se ipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio. Ibid. 10. Potentia in Deo dicitur per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et eius actionem. Ibid. 11. Quod de Deo dicatur aliquid relative ad creaturas. Ze 6 důkazů první: Cum potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationem principii habeat . . ., principium autem relative ad principiatum dicatur, manifestum est, quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum. Ibid. 12. Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo. Ze čtyř důkazů první: Huiusmodi relationes, quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt. Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto, cum in ipso nullum sit accidens . . . Nec autem possunt esse ipsa Dei substantia; cum enim relativa secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent . . ., oporteret, quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur, quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens; et sic non esset per seipsum necesse esse . . . Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo. Ibid. 13. Quomodo praedictae relationes de Deo dicantur. Ze 2 důkazů první: Non potest dici, quod relationes praedictae sint existentes exterius, quasi res aliquae extra Deum. Cum enim Deus sit primum entium et summum bonorum, oporteret ad illas etiam relationes, quae sunt aliquae res, Dei relationes alias considerare. Et si illae sint iterum res aliquae, oportebit iterum tertias adinvenire, et sic in infinitum. Non igitur relationes, quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquae extra Deum existentes . . . Deo attribuuntur solum secundum intelligentiae (nostrae) modum ex eo, quod alia referuntur ad ipsum . . . Nec tamen intellectus (noster) est falsus. Ex hoc enim ipso, quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso. Ibid. 23. Quod Deus non agat ex necessitate naturae. Z 9 důkazů první: Omnis agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum; et inde est quod omnia naturalia semper eveniant eodem modo, nisi sit impedimentum, non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum . . . Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem. Ibid. 24. Quod Deus agit per suam sapientiam. Ze 4 důkazů první: Voluntas ad agendum ex aliqua apprehensione movetur; bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem . . . Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquitur, quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur. Ibid. 25. Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse. Vypočítává se, co samo v sobě chová odpor logický, co jest samo sebou nemožno.

Stvoření a zachování světa, spolubůsobení a řízení Boží vyšetřeno v kosmologii a psychologii. Zbývá ještě o prozřetelnosti Boží dodati, co tuto následuje.

Kam sahá a kterak působí prozřetelnost Boží?

Prozřetelnost Boží jest

1. povšechná, přihlížejíc k celku, a zevrubná čili podrobná, přihlížejíc k jednotlivým tvorům všem.

Neboť

a) poněvadž každý působitel činným jest k vůli cíli, tak daleko se táhne činnost, kterou Bůh účinky vede k cíli, jak daleko se táhne činnost Jeho, Jenž jest první a všeobecná příčina. Avšak příčinnost Jeho se táhne ke všem věcem, kterým přísluší účastenství na Jeho jsoucnosti a bytnosti, nejen k prvotím druhu, ale i k prvotím jedinečnosti. Tedy řízeny jsou od Boha všecky věci, jak obecně, tak jednotlivě.

b) Poněvadž Bůh působí rozumem a vůlí, působí na všecky věci, pokud jsou v Jeho ideách, jež představují věci nejen obecnými rysy, ale i všemi rozdíly a určitostmi jak druhovými, tak jedinečnými. Avšak ideami se spravuje umění Boží, a věci uměním vytvořené vede prozřetelnost Boží k cíli. Tedy má předmětem prozřetelnost Boží jak druhy, tak i jednotlivé tvory.

Nicméně poněvadž dobro obecné jest vzácnější než dobro jednotlivců, jakkoli dobro obecné spočívá na dobru jednotlivců, podřaďuje prozřetelnost dobro jednotlivců dobru obecnému. Tedy mezi jednotlivými druhy tvorů činí prozřetelnost Boží rozdíl jinak pečujíc o tvory, kteří slouží jiným za prostředek než o tvory, kterým oni za prostředek slouží.

Zvláštní však péči věnuje prozřetelnost Boží pokolení lidskému. Neboť člověk jest mezi tvory tohoto světa nejdokonalejší, Bohu nejpodobnější; člověku slouží všichni tvorové viditelní za prostředek zdokonalení, on mezi nimi nejdokonaleji dospívá k cíli nejvyššímu, k cíli všemu tvorstvu společnému, on jich užívá za prostředek k dosažení tohoto cíle, skrze člověka přicházejí ostatní tvorové k Bohu. Avšak prozřetelnost Boží spravuje se hodnotou, dokonalostí a důležitostí tvorů, o které pečuje. Tedy největší péči věnuje pokolení lidskému.

2. Jest sice bezprostřední, ale užívá také sil, tvorům od přirozenosti vlastních; neboť nemůže býti řízení Boží tvorům cizí, nemůže Bůh se tvory nakládati bez tvorů. A toto účastenství na prozřetelnosti Boží mají tvorové svou činností, která vychází z jejich přirozenosti a k cíli směřuje.

3. Jest sice jistotně účinlivá, poněvadž jest Bůh nezměnitelný a všemocný; avšak šetří přirozenosti tvorů, kterou nemůže rušiti, poněvadž jest od Boha. Aniž brániti musí všelikému zlu; neboť zla užívajíc k dosažení dobra ještě jasněji se objevuje.*)

Prozřetelnosti Boží co se protiví?

Prozřetelnosti Boží odporuje náhoda a osud.

Náhoda jest účinek, jenž se stal bez účelu; náhodou se zove též bezúčelnost sama. Bezúčelnost příčin nutných jest náhoda ve smyslu užším, příčin svobodných štěstí nebo neštěstí.

O náhodě mluviti můžeme, máme-li na zřeteli toliko příčiny druhotní. Neboť nejen druhotní příčině nutné, ale i svobodné brániti může příčina jiná, aby nenásledoval účinek, který očekávati lze podle pořádku příčině jednotlivé předepsaného anebo podle úmyslu jednotlivého člověka, nebo jednotlivé společnosti lidské, a to z té příčiny,

*) S. Th. Aqu. S. Th. p. 1. qu. 103. a. 5. Utrum omnia divinae gubernationi subdantur. Obsah: Cum Deus sit effectiva causa omnium, necesse est, ut omnia divinae gubernationi subdantur. non solum superiora, sed etiam omnia humana et inferiora. Idem Qq. Dd. De ver. qu. 5. a. 3. Providentia Dei qua res gubernat, est similis providentiae, qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem aut regnum; in quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est excellentius, quam civitatis, vel familiae, vel personae, — Unde quilibet provisor plus attendit, quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid conveniat uni tantum. Idem S. Th. p. 1. qu. 22. a. 3. Utrum Deus immediate omnibus provideat. Obsah: Immediate Deus omnibus providet quoad ordinis rationem, quoad executionem ordinis vero per aliqua media providet. Ibidem ad 1.: Habere ministros executores suae providentiae pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habet rationem eorum, quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Idem Contra gent. lib. 3. cap. 94. De certitudine divinae provedentiae. Vyvracejí se námitky a dokazuje se: Nihil divinam providentiam effugit et ordo divinae providentiae immutari non potest; nec tamen oportet, quod ea, quae ex divina providentia proveniunt, ex nesessitate cuncta eveniant. Idem S. Th. p. 1. qu. 103. a. 8. Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae. Obsah: Cum unumquodque in operatione sua ad bonum tendat, licet possit a determinato ordine boni declinare, constat nihil contraniti divinae ordinationi in generali, sed tantum in speciali. Idem S. Th. p. 1. qu. 48. a. 2. ad. 3. Deus et natura et quodcunque agens facit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum. Ipsum autem totum, quod est universitas creat urarum, melius et perfectius est, si in eo sint guaedam, quae a bono deficere possunt; quae interdum deficiunt Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare —; ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia — Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse.

poněvadž příčiny druhotní nejsou prostě obecny ani neomezeny. Avšak máme-li na zřeteli příčinu prostě první, Boha, náhodu zamítnouti jest nutno. Neboť žádný účinek nemůže se vymknouti z pořádku obecného, první příčinou stanoveného, nemůže odporovati úmyslu první příčiny nejvyššímu, poněvadž první příčina jest všemocna, jest původem všech příčin druhotních.

Osud pokládají fatalisté za nevyhnutelnou nutnost, od nejvyšší mocnosti neosobní všem jednotlivým příčinám, také příčině prvotní, Bohu, uloženou za tím účelem, aby působeny byly neodolatelně určité účinky. Takového osudu není, poněvadž jest mocností, kterou neřídí rozum, která stojí nad rozumem, ve které samé není svobodné vůle, která ničí ve příčinách svobodných svobodnou vůli.

Avšak osudem nazvati lze ustanovení, podle kterého bytosti podmíněné, příčiny druhotní, ustavičně vykonávají vůli Boha stvořitele, zachovávatele a ředitele svého, příčiny prvotní, Jenž příčinnosti jejich šetří. Takový osud, který jest uložen, ovšem ne příčině prvé, ale příčinám druhotním, připustiti nutno, uvážíme-li, co jest Bůh, příčina prvá, a co Jsou jeho tvorové, příčiny druhotní, jak úzce souvisí prozřetelnost Boží, která všecko předvídá, s vůlí Jeho všemohoucí, která svobodně vším vládne, jak pečlivě Bůh šetří příčinnosti příčin druhotních, jež na Něm jsou závislé, také příčin svobodných, jak moudře všecky Své tvory upravil, aby mohli dospěti nejen k cílům podřízeným, ale i k cíli nejvyššímu, kterým jest On sám, a jak prozřetelně je i k oněm i k tomuto vede.*)

*) S. Th. p. 1. qu. 22. a. ad. 1. Aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem. Unde cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Ibidem qu. 116. a. 1. Utrum fatum sit aliquid. Obsah: In quantum omnia, quae hic agunturi divinae providentiae subduntur tamquam per eam ordinata, et quas, praelocuta, fatum recte ponitur. a. 2. Utrum fatum sit in rebus creatis. Obsah: Fatum est in rebus creatis, in quantum ordinatae sunt a Deo ad aliquos effectus producendos. a. 3. Utrum fatum sit aliquid immobile. Fatum secundum considerationem secundarum causarum mobile est; sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae. a. 4. Utrum omnia fato subdantur. Obsah: Cum fatum sit ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos, ea, quae a Deo immediate fiunt, non subduntur fato: sed ea sola et omnia, quae subduntur secundis causis.

Tak jest vyčerpána bytnost Boží, pokud ji může rozum lidský chápati.

Výsledek.

Ze tvorstva, k němuž také člověk náleží, poznali jsme přirozeným světlem rozumu lidského s jistotou metafysickou, všeliké pochybnosti prostou, že Bůh jest a jaký jest. Zkoumati jsme počali výměrem o Bohu slovním a nyní končíme výměrem věcným: Bůh jest bytost, jejíž jsoucnost naprostá úplně jest totožná s naprostou bytností; jest bytost seboucí, první příčina a poslední cíl všeho, co jest; jest bytost naprosto jednoduchá a náplň všech dokonalostí svrchovaných.

Tedy přirozeně jeví se nám Bůh ve tvorstvu; z té příčiny mluvíme o přirozeném zjevení Božím. Než zjevil se nám Bůh také nadpřirozeně, jak vykládá theologie katolická, na theologii přirozené, filosolické založená, víru podle učení církve katolické vyšetřujíc. O poměru mezi theologií katolickou a filosofií bylo v úvodu do filosofie promluveno.

OBSAH
DRUHÉHO DÍLU:

VI.
METAFYSIKA O PŘÍRODĚ ČILI KOSMOLOGIE.

Str.

Co jest metafysika o přírodě? 7
Oddělení prvé: O samé jsoucnosti přírody 7
Článek 1. O vlastnostech přírody k jsoucnosti se vztahujících . 8
Článek 2. O původu přírody 12
Nepravdivé názory vyvráceny 12
Pravdivý názor vyložen a dokázán 14
O stvoření světa. Co znamená stvořiti? 14
Svět od Boha stvořen 15
Kdy byl svět stvořen? 16
Pohnutka ku stvoření světa 19
Článek 3. O vzoru světa stvořeného 19
Článek 4. O cíli světa stvořeného 20
Článek 5. O dokonalosti světa stvořeného 22
Článek 6. O pořádku světa stvořeného 25
Článek 7. O zachování světa stvořeného 26
Oddělení druhé: O bytnosti přírody 29
Obecná úvaha o tělesech a zvláštní o nerostech 29
Článek 1. O bytnosti těles všech, zvláště nerostů 29
Hlava 1. O atomismu 29
O atomismu čirém čili mechanismu 30
A. V čem záleží atomismus čirý? 30
B. Mechanismus nepravdiv 34
a) Mechanismus a skutečnosti řádu chemického 34
Váhy atomické 34
Příbuzenství chemické 36
Atomicita čili mocenství 38
Sloučení chemické 41
Návrat chemických složek sloučeniny 45
b) Mechanismus a skutečnosti řádu fysického 45
Krystalisace 45
Skutečnosti řádu v nejužším smyslu fysického 47
c) Mechanismus a skutečnosti řádu mechanického 50
d) Mechanismus fylosoficky uvážen 52
Hlava 2. Dynamismus 55
Atomismus dynamický 62
Hlava 3. Hylomorfismus. Historie hylomorfismu 64
a) Výklad hylomorfismu. První důkaz jeho pravdy 65
1. Hmota prvá 66
2. Forma podstatná 68
3. Spojení hmoty prvé a formy podstatné 73
4. Vlastnosti podstaty tělesné 75

str.

5. Vlastnosti jednotlivé. Kvantita 77
Jaká jest bytnost kvantity? 78
Jaký jest poměr mezi kvantitou a rozlehlostí? 79
Úloha kvantity ve skutečnosti 79
Kvantita a hmota massa tělesa 80
Kvantita a neprostupnost 82
Kvantita a setrvačnost 83
Kvantita a tvar tělesa 84
Kvantita zhuštěná a rozředěná 84
6. Síly bytosti tělesné čili její mohoucnosti činné a trpné . . 86
7. Vznik podstaty tělesné 88
Příprava ku přijetí formy nové 89
V čem záleží kon plození 90
Účinlivá příčina plození 91
Zkažení podstaty tělesné 91
Virtuálná jsoucnost složek v chemické sloučenině 92
b) Shoda hylomorfismu se skutečnostmi. Druhý důkaz jeho pravdy 92
1. Shoda se skutečnostmi řádu chemického. Váha atomu . . 92
Příbuzenství chemické 93
Atomicita čili mocenství 95
Sloučení chemické a kony fysické 96
Rozloučení chemické 96
2. Shoda se skutečnostmi řádu fysického 96
c) Hylomorfismus základem pořádku světa neorganického. Třetí důkaz jeho pravdy 98
Článek 2. O vlastnostech a silách těles 99
Článek 3. O přírodních zákonech těles všech 100
O jsoucnosti zákonů přírodních 100
O vztažné nutnosti zákonů přírodních 101
Co jest zázrak? 102
Je-li zázrak možný? 103
Může-li zázrak býti poznán jako zázrak? 112
Které jsou nejvyšší zákony světové? 116
Zákon 1. 116
Zákon 2. 116
Zákon 3. 117
I. Co jest účelnost? 117
II. Kdo zkoumati má účelnost ve přírodě? 117
III. Jsou-li tvorové přírodní účelni? 118
IV. Má-li účelnost přírody princip čili prvoť sobě zvláštní? . 129
V. Je-li zvláštní prvoť účelnosti pouze myšlená? . . . 132
VI. Je-li zvláštní prvoť účelnosti skutečná jedna čili dvojí? . 132
VII. Jakou jest prvoť účelnosti vnitřní čili nejbližší . . . 134
VIII. Jakou jest zevnější čili vzdálená prvoť účelnosti . . . 140
Zákon 4. 142
Zákon 5. 142
Zákon 6. 143
Článek 4. O činnosti těles 144
Článek 5. O fysickém spolupůsobení Božím 147
Článek 6. O Božím prozřetelném řízení přírody . . . 149
Oddělení třetí: Úvaha zvláštní o rostlinách a zvířatech . . 150
Článek 1. Jak se liší ústrojenci od nerostů? 151
Článek 2. O životě ústrojenců a jeho prvoti 157
Článek 3. Důsledky ze stati předešlé vyplývající . . . 160
Článek 4. Kolikerý jest život ústrojenců? 162
Článek 5. O rostlinách 163
Článek 6. O zvířatech 167

str.
Oddělení čtvrté: O darwinismu 172
Článek 1. Různé směry přírodozpytců . . . 172
Článek 2. V čem záleží darwinismus? . . . 174
Článek 3. Nepravda prvoplození 177
Nepravda selekce Darwinovy 180
Článek 4. Nepravda selekce Darwinovy logická . 180
Článek 5. Nepravda selekce Darwinovy věcná . . 183
1. Rozdíl mezi druhem a varietou 183
2. Pěstění umělé a přírodní 185
3. Hromadění variací 187
4. Boj životní 188
5. Pohlavní výběr pěstivý 190
6. Nepravda důkazů darwinistických, čerpaných
A. Z geologického postupu 191
B. Z postupu systematického 191
C. Z morfologie a sice
a) Z homologických a zakrnělých ústrojů . . 192
b) Z mimikry 194
D. Z embryologie 197
E. Z geografického rozšíření zvířat a rostlin . . 199
F. Z paleontologie 199
Závěr 200
Článek 6. Člověk 201
A. Rozdíl mezi tělem lidským a opičím . . . 201
B. Rozdíl mezi duší lidskou a zvířecí . . . 203
C. Rozdíl mezi životem lidským a zvířecím . . 204
Závěr 206
Článek 7. Bůh 206
Článek 8. Důsledek darwinismu 208

VII.
METAFYSIKA O DUŠI LIDSKÉ ČILI PSYCHOLOGIE.

Úvod. Co jest psychologie . 213

ČÁST PRVÁ.

O jsoucnosti těla lidského a duše lidské.

1. Různá mínění o soustavných částech člověka . . 217
2. Jsoucnost těla lidského 218
3. Jsoucnost duše lidské 219

ČÁST DRUHÁ.

O bytnosti těla lidského a duše lidské.

1. O bytnosti těla lidského 225
2. O bytnosti duše lidské 227
Duše lidská jest podstata 228
Duše lidská fysicky jednoduchá 231
Duše lidská povahy duchové 236
a) Rozumová činnost nadsmyslně poznávací . . 238
1. Sebevědomí 238
2. Vědomí předmětů mimo mysl bytujících . . 238
b) Nadsmyslně snaživá činnost svobodné vůle . 239

Str.
1. Předměty vůle lidské 239
2. Svoboda vůle lidské 240
c) Lidská postava 241
d) Řeč lidská 241
e) Umělost lidská 242
f) Svědomí lidské 242
g) Panství člověka nad hmotou 242
Námitky proti duchové povaze duše lidské vyvráceny . . 243
3. Důsledky z bytnosti těla a duše plynoucí 244
A. Ve člověku jest kromě jednoho těla jenom jedna duše . . 244
Námitky proti jedné prvoti činěné vyvráceny 246
B. V každém člověku jednotlivém jest jednotlivá duše rozumná jemu vlastní 247
C. Co jest důvodem jedinečnosti člověka 248
4. O bytnosti duše lidské s tělem spojené 250
a) Co jest účinkem spojení těla s duší 251
b) Jaké jest spojení těla s duší 253
c) Na jakém poměru duše k tělu spočívá jejich spojení . . 244
d) Za jakých podmínek se spojuje duše s tělem 259
e) Kterak bydlí duše v těle 262
f) Kterak tělo a duše účinkují, vzájemně a podstatně na sobě závisíce 263
g) Důsledky, vedené z podstatné jednoty člověka 263
5. Co jest člověk 264

ČÁST TŘETÍ.

O činnosti duše lidské 265
Oddělení prvé: O jednotlivých činnostech lidských . . . 266
O mohutnostech duše lidské vůbec 266
Hlava prvá. O mohutnosti rostlinné 273
Hlava druhá. O mohutnostech živočišných 282
O mohutnosti poznávací 282
Článek prvý. O poznávací mohutnosti smyslné . . . 283
Anatomická a fysiologická úvaha o nervstvu 283
O poznávací činnosti smyslů 292
O smyslech zevnějších 296
O jakosti pocitů 296
Přivtělování a promítání pocitů 301
O kvantitě pocitů 303
O pocitech nepovědomých 305
Sídlo pocitů v mozku 306
Obecná úvaha o povaze pocitu a smyslu 308
O ceně poznatků smyslových 310
O smyslech vnitrných 311
1. Smysl povšechný a smysl vtomný 311
2. O obrazivosti 312
a) Obrazivost zachovávací 312
b) Obrazivost vybavovací 313
c) Obrazivost sestavující 315
3. Smysl oceňovací 315
4. Paměť smyslná 320
Jaký determinismus vládne poznáním smyslným 325
Smyslné poznání zvířecí a lidské. Principy obojího . . . 325
Život vegetativný a sensitivný. Principy obojího 327
Přehled smyslných poznatků lidských. Podklad pomyslu . . 328

str.

Článek druhý. O pomyslu 329
Co a zdali jest pomysl. V čem záleží 329
O činnosti pomyslné vůbec 332
A. Důvod 332
B. Způsob 332
C. Cíl 333
D. Předmět 333
E. Nevědomost 347
F. Bludy 347
G. Stavy duševní 347
H. Údoby činů pomyslných 348
O umu pojmy tvořícím 349
Kterými důvody nelze vysvětliti vznik pojmů 355
Pojmy nevznikají jedinou duší 355
Nevznikají jediným světem 358
Nevznikají jediným Bohem 360
O umu soudy tvořícím 362
O rozumu úsudky tvořícím 366
O paměti pomyslné 367
Jaký determinismus vládne poznáním pomyslným 368
Associationismus anglických positivistů 369
Souvislost poznání pomyslného s poznáním smyslným a se snažením 369
Hlava třetí. O mohutnosti snaživé 370
O snaživosti obecné 370
A. Co jest snaživost 370
B. Zdali jest snaživost obecná 370
C. Kolikerá jest snaživost 371
D. Rozdíl mezi mohutností poznávací a snaživostí 372
E. Předmět snaživosti 374
F. Snažení a dosažení 376
O snaživosti přirozené 376
O snaživosti probuzené 378
O snaživosti smyslné 380
O vůli, snaživosti nadsmyslné 385
Zdali, co a kolikerá jest vůle lidská 385
Jak se prokazuje vůle skutečnou 387
Svobodná vůle lidská dokázána 396
Ze jsoucnosti pojmu svobody 399
Z rozumnosti lidské 399
Ze sebevědomí a sice *a*) o svobodné vůli samé 400
b) o dějích, jež svobodné rozhodnutí vůle buď předcházejí anebo provázejí 401
Z výsledků, jež nutně předpokládají svobodu vůle lidské za svůj důvod 401
Z následků zapírání svobodné vůle 402
Z nepravdy námitek 403
O předmětu svobodné vůle 409
Poměr mezi vůlí a ostatními mohutnostmi 410
Samovláda vůle. Dokonalost a nedokonalost její 412
Meze svobody vůle lidské 413
Hlava čtvrtá. O dojmech snaživosti 414
Co jest dojem 414
Které jsou hlavní druhy dojmů 422
O dojmech jednotlivých 423
O citech 434
Hlava pátá. O mohutnosti pohybné 434

str.

Jaké jsou pohyby u člověka 434
Jsou-li pohyby samoděčné 435
Pohyb samoděčný anatomicky a fysiologicky uvážen . . . 437
Pohyb samoděčný psychologicky uvážen 438
Je-li mohutnost pohybná 439
Kterak mohutnost pohybná se projevuje činnou 441
O řeči lidské 442
I. O ústrojí řeči 442
II. O řeči posuňkové, zvukové a slovní 443
III. Řeč slovní a myšlení 444
IV. O původu řeči 446
A. O řeči jednoslabičné, slučovací a ohýbací 446
B. Dva názory výstředné vyvráceny 446
C Střední názor pravdiv 448
V. O písmě 449
VI. O zpěvu 450
Oddělení druhé: O vzájemnosti 451
a) Mezi světem zevnějším a mohutnostmi duše lidské . . . 451
b) Mezi mohutnostmi duše lidské 451
Oddělení třetí: O modifikacích života lidského pravidelných . . 453
O zdraví a nemoci 454
O bdění 454
O spánku a snu 455
O různosti věků 456
O různosti pohlaví 458
O různosti letor 459
O různosti plemen 459
O různosti národů a rodin 476
O různosti stavů 477
O modifikacích nepravidelných 478
O hypnose 478
O náměsíčnictví přirozeném 480
O somnambulismu umělém 480
O vidění 481
O hysterii 482
O suggesci 483
O chorobách duševních 485
Oddělení čtvrté: O držebnostech duše lidské 487

ČÁST ČTVRTÁ.

O původu člověka 494
O původu pokolení lidského 494
Zdali první stav pokolení lidského byl surový . . 494
O původu těla jednotlivého člověka 496
O původu duše jednotlivého člověka 497
Je-li mínění pantheistické pravdivo 498
Je-li traducianismus pravdiv 498
Je-li generacianismus pravdiv 499
Proč jest creatianismus pravdiv 500
Kterak duše s tělem spojena 502
Co následuje ze stvořitelského původu člověka . . 504

ČÁST PÁTÁ.

O cíli člověka 508
Oddělení prvé: O nesmrtelnosti duše lidské . . 508
Osudy nesmrtelnosti v dějinách filosofie . . 508

str.
Jak máme rozuměti nesmrtelnosti duše lidské 509
Jak lze dokázati nesmrtelnost 510
Vniterně evidentní důkaz přímý z bytnosti duše čerpaný . . 510
Vniterně evidentní přímý důkaz, z poměru duše k tělu čerpaný . 512
Vniterně evidentní přímý důkaz, z poměru duše k Bohu čerpaný 514
Vniterně evidentní důkaz o nesmrtelnosti nepřímý 517
Zevně evidentní důkaz nesmrtelnosti, čerpaný ze všeobecného mínění pokolení lidského 518
Jaký život vede duše lidská po smrti a kterak to možno . . 521
Vyvrácení námitek 522
Oddělení druhé: O ustavičnosti buď odměny anebo trestu . . 528
Oddělení třetí: O vzkříšení těla 528
Dodatek I. O jsoucnosti a bytnosti pouhých duchů . . 529
Dodatek II. O spiritualismu a spiritismu 532
Dodatek III. O dvojím významu srdce lidského 535

VIII.

METAFYSIKA O BOHU ČILI THEOLOGIE PŘIROZENÁ.

Úvod 539

ČÁST PRVÁ.

O jsoucnosti Boží 540
Nutnost, jakost a počet důkazů 540
První důkaz kosmologický z trpné stránky zjevů vedený . . 542
Důsledky 544
Druhý důkaz kosmologický z činné stránky zjevů vedený . . 546
Třetí důkaz kosmologický ze jsoucnosti tvorstva vedený . . 547
Čtvrtý důkaz kosmologický z počátečné bytnosti tvorstva vedený . 549
Pátý důkaz, teleologický, vedený z konečné bytnosti tvorstva čili z účelnosti 554
Tři důkazy psychologické 564
Devátý důkaz, zázrakoslovný 567
Desátý důkaz, historický 567
Námitky proti pravdivým důkazům o jsoucnosti Boží vyvráceny . 569
Důkazy o jsoucnosti Boží nepravdivé zamítnuty 589
Nepravda atheismu 594
Co jest neznabožství a kolikeré 594
Jaké povahy jest atheismus 594
Neznabožství nepravdivo ve svých příčinách 596
Neznabožství nepravdivo ve svých následcích 596
Přehled vlastností Božích, v této části prvé vedle jsoucnosti Boží a posteriori poznaných 596

ČÁST DRUHÁ.

O bytnosti Boží 599
O podobnosti Boží 599
O jménech, která vyjadřují Boha a tvory 604
Methoda části druhé 607
1. Jak se má pojem Boha k pojmu bytce 607
2. Jaké místo drží bytnost Boží v rozdělení bytností . . . 608
3. Jak se má bytnost Boží ke skutečné jsoucnosti Jeho. Metafysický soustavek Boží 608

str.
4. Jaký kon a jaká mohoucnost jest v Bohu 610
5. O přívlastcích Božích 610
O jednotě přirozenosti Boží 613
O pravdě Boží 617
O dobrotě Boží 619
O kráse Boží 621
6. O dokonalostech Božích 623
O nutnosti Boží 623
O jednoduchosti Boží 624
Jednoduchost Boží blíže určena 626
O nekonečnosti Boží 633
O nezměnitelnosti Boží 637
O podstatnosti Boží 639
O životě Božím 642
O duchovosti Boží 643
O bezpřípadečnosti podstaty Boží 644
O věčnosti Boží 644
O nesmírnosti Boží 646
O činnosti Boží vnitřní 650
O myšlení Božím 650
O myšlení Božím samém. Zdali Bůh myslí 650
Jak se má myšlení Boží k Jeho jsoucnosti 652
Obdoba mezi věděním Božím a věděním bytosti stvořené . . 653
Jakými poznává Bůh předměty Svého vědění 653
Kterak se má předmět poznání k mysli Boží 654
Vlastnosti vědění Božího 654
Prvotě vědění Božího 654
O ctnostech mysli Boží 655
O předmětu vědění Božího 656
O prostředí mysli Boží 671
O chtění Božím 672
Má-li Bůh vůli ve smyslu vlastním 672
Jak se má vůle Boží k Jeho bytnosti 674
Podléhá-li vůle Boží příčině 675
Vlastnosti vůle Boží 676
Kterými činy chce Bůh 677
O předmětu vůle Boží 678
O svobodě Boží 681
O ctnostech vůle Boží 684
O svatosti Boží 685
O dobrotivosti Boží 686
O spravedlnosti Boží 687
O blaženosti Boží 689
O činnosti Boží zevnější a vztažných přívlastcích Božích . . 690
Svět nemá původu v sobě ani pro svou údobu ani pro svou látku 690
Svět nevznikl činností Boží vnitřní 690
Mocnost důvodem zevnější činnosti Boží 692
Kam sáhá a kterak působí prozřetelnost Boží 696
Prozřetelnosti Boží co se protiví 697
Výsledek 699

SOUSTAVA FILOSOFIE KŘESŤANSKÉ
ČILI
ARISTOTELICKO-THOMISTICKÉ

NAPSAL

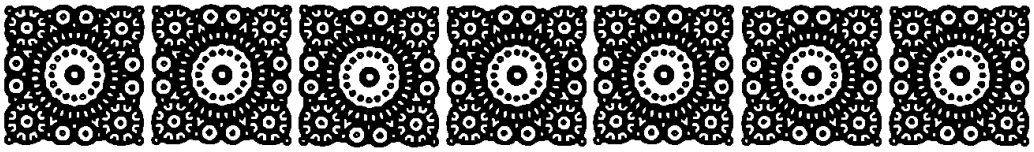
DR. FIL. EUGEN KADEŘÁVEK,
BÝV. UNIVERSITNÍ PROFESOR FILOSOFIE.

DÍL TŘETÍ.

V HRADCI KRÁLOVÉ 1920.
TISKEM BISKUPSKÉ KNIHTISKÁRNY.

IX.

MORÁLKA FILOSOFICKÁ
ČILI
ETHIKA.



ÚVOD.

Morálka filosofická jest věda o přirozeně správném řádu činů lidských, jeho nejvyšší prvotě neboli principy přirozeným světlem rozumu lidského vyšetřující. Jest věda, t. j. soustava dokázaných závěrů o témže předmětu. Není to pouhé sestavení obecných pravidel o mravném jednání lidském.

Předmětem látkovým prvotním jsou přímo a samy sebou činy lidské, t. j. činy, jež od člověka s rozvahou a svobodně jsou konány. Přidružným předmětem jsou věci, jež se vztahují k činům lidským, jako: okolnosti, cíl, zákon, povinnost atd. Čin lidský se zove též svobodný, pokud vychází ze svobodné vůle; morálný, pokud jest schopen, aby utvořil mravy. Předmětem nejsou samy o sobě činy člověka, činy nedobrovolné.

Předmětem údobným, formálným jest správný řád, morální spořádanost, povinný pořádek, jenž v činech lidských musí býti zachován, má-li svobodná vůle svého cíle dosáhnouti. Míní se zde spořádanost morální, člověku za povinnost uložená, která člověka jako člověka činí mravně dobrým, jsouc rozdílná od pořádku uměleckého, který člověka činí na př. dobrým sochařem, dobrým myslitelem. Nemravný člověk může býti dobrým umělcem, a špatný umělec může býti mravným člověkem. Míní se však přirozená spořádanost morální, jakou žádá přirozenost lidská a která se liší od nadpřirozené morální spořádanosti v morálce katolické vyšetřované; tato spořádanost přistupuje k oné relativnou nutností.

Morálka filosofická vyšetřuje prvotě vyšší, rozdílná jsouc od nižších věd morálných, jež sice jednají o morální správnosti, ale na základě prvotí, v morálce vyšetřených, na př. od vychovatelství, právnictví, národního hospodářství.

6 Výměr morálky filosofické. Její předmět. Co vyšetřuje? Morálka filosofická jest vědou a uměním. Její názory. Její souvislost s filosofií.

Vyšetřuje přirozeným světlem rozumu lidského, rozdílná jsouc od theologie morální čili katolické, která vyšetřuje rozumem, vírou v nadpřirozené zjevení Boží ozářeným.

Morálka filosofická není toliko vědou, která učí, jak musí člověk jednání své upraviti, chce-li býti jako člověk dobrý, mravným, ale jest také uměním, jež člověka činí schopným mravního jednání, jež jednání lidské tak pořádá, aby cíle bylo dosaženo. Jest však uměním všech umění, jelikož vede člověka k dosažení nejvyššího cíle.

Morálka filosofická zove se též ethika (ethos, mrav) podle názvu, jehož se dostalo spisům Aristotelovým, morálku filosofickou vykládajícím; filosofie praktická, jsouc rozdílná svým praktickým směrem, výkladem mravně praktického života právě lidského, od dvou hlavních, theoretických částí filosofických: logiky a metafysiky; morálka přirozená, jelikož pořádá přirozené poměry života lidského, rozdílná jsouc od morálky nadpřirozené, theologie morální, jež pořádá poměry nadpřirozené na podkladě morálky přirozené.

Morálka filosofická, třetí hlavní část filosofie, úzce souvisí s prvou částí filosofie: logikou, a druhou částí: metafysikou, neboť předpokládá logiku formálnou a kritickou, jelikož život mravný jest podmíněn poznáním pravdy správným a platným; neužívá-li se rozumu správně a platně, nemůže svobodná vůle patřičnou činnost rozvíjeti. Metafysika obecná vyšetřuje základní pojmy, na kterých se staví morálka filosofická, na př. čin, držebnost, cíl, dokonalost, dobro, příčina, zákon. Nejtěsněji lne morálka filosofická k metafysikám o Bohu a duši lidské, poněvadž není mravnosti bez Boha, a poněvadž mravnost se vztahuje ku přirozenosti právě lidské, rozumné a svobodné; avšak není zbytečnou metafysika o přírodě, která jsouc dobře pochopena jest dobrým a nutným prostředkem k vedení života mravního. Praktická filosofie jest důsledkem theoretické. Proto nelze mluviti o morálce atheistické ani o morálce lidské, vyšším prý stupni morálky zvířecí; zvíře nejedná ani mravně ani nemravně, nemajíc ani rozumu ani svobodné vůle.

Proto neprávem pohltila morálka u Fichteho celou filosofii. Neprávem podřídil Herbart morálku aesthetice, třetí prý hlavní části filosofie. Neprávem zamítají Adler a Salter, zakladatelé „Společnosti pro ethickou vzdělanost", souvislost morálky s filosofií, jelikož praktická činnost vůle lidské nemůže býti bez theoretické činnosti rozumu; proto také zamítají toliko zdánlivě filosofii, ve skutečnosti lnouce

k filosofii ovšem nepravdivé, positivismu Comteovu a kriticismu Kantovu, hrobu filosofie.

Morálka filosofická liší se:

1. od praktického návodu a seznamu předpisů o mravním životě lidském; neboť má tyto předpisy předmětem, který vědecky pojednává, pořádá a z nejvyšších důvodů odvozuje.

2. Liší se od theologie morální čili morálky nadpřirozené předmětem, zřídlem a methodou. Neboť morálka filosofická, přirozená obírá se pravdami a prostředky, odnášejícími se k dosažení cíle přirozeného, poznává je přirozeným světlem rozumu lidského, a odvozuje je z nejvyšších zásad rozumu lidského, kdežto morálka nadpřirozená, majíc morálku přirozenou podkladem a jsouc nad ní postavena, vykládá pravdy a prostředky, odnášející se k dosažení cíle nadpřirozeného, poznává je z nadpřirozeného zjevení Božího a jest řízena neklamným učitelstvím církve katolické.

3. Liší se od jiných věd, o mravnosti života lidského jednajících, na př. vědy právnické, paedagogiky, které předpokládají základy, v morálce filosofické postavené, a na nich staví.

Prameny morálky filosofické jsou:

1. Jistotné pravdy, vyplývající z theoretického filosofování o Bohu, člověku a přírodě, jakož i mravní zásady samozřejmé, týkající se života lidského, jež zamítnouti bylo by nerozumno. Je to pramen rozumový.

2. Zkušenost o přítomném skutečném životě mravním, neboli zkušenost ve významu užším.

3. Zkušenost o minulém skutečném životě mravním, neboli dějepis.

K dokonalému vývoji morálky filosofické nestačí ani jedině první pramen, ani druhý a třetí bez prvního.

Z dvojího pramene, rozumového a zkušebného, vychází na jevo, že methoda morálky filosofické jest zkušebná a spolu rozumová, empirická a spekulativná. Co zkušenost obojí podává, morálka filosofická podle požadavků rozumových posuzuje, vykládá a z posledních důvodů vyvozuje.

Vůdcem, od bludu chránícím a různé pokyny udílejícím, jest morálce filosofické nadpřirozené zjevení Boží, od církve katolické předkládané, jehož pravda jest zjištěna, jež neodporuje pravdě zjevení přirozeného, v morálce filosofické pojednávaného, jež filosofa nezbavuje svobody a důstojnosti. S prospěchem si všímá filosof nadpřirozeného zjevení Božího, se škodou je zanedbává.

Nepravé methody užívá ona morálka filosofická, která buď přeceňuje anebo podceňuje důležitost přirozeného světla rozumu lidského.

Přeceňují: 1. přátelé domnělého čistého, abstraktního práva přirozeného, kteří nedbajíce zkušenosti, z lidské přirozenosti abstraktní, libovolně a nepravdivě pochopené odvozují právo přirozené, k násilným převratům vedouce a subjektivné libovůli hovíce. K nim náleží Rousseau a domnělá spekulativná škola v Německu.

2. Rozumáři, rationalisté, jejichž vůdcem jest Kant, kteří tvrdí, že ve filosofii nemá se nikterak přihlížeti ke zjevení nadpřirozenému. Jelikož pravda přirozená odporovati nemůže pravdě nadpřirozené, zdravý rozum praví, že věty, jež odporují pravdě, o níž s jistotou víme, že jest nadpřirozeně zjevená, ve filosofii nemohou býti pravdivy. Proto nepokládá sice filosof křesťanský nadpřirozené zjevení za pramen své filosofie, ale za maják, který stále musí míti před očina, aby neklesl do bludů. A že skutečně rozum lidský, sám sobě zůstaven, nadpřirozené zjevení neznající anebo je zavrhující, do bludu v morálce klesá, jakož i v jiných částech filosofie, dokazují dějiny filosofie. Abych příkladu užil: Aristoteles hájí otroctví; stoikové dovolují sebevraždu; Kant pokládá člověka za svého vlastního zákonodárce; Comteovi jest altruismus nejvyšším principem.

Podceňují:

1. traditionalisté, kteří se domnívají, že rozum lidský nemůže s jistotou pravdu poznati, zvláště pravdu náboženskou a morální, že toliko auktorita člověka učícího, jež spočívá na auktoritě nadpřirozeného zjevení Božího, tradicí od pokolení ku pokolení přecházejícího, může rozum učícího se přivésti ku poznání pravdy. Než co mi zaručuje prvotní zjevení Boží? Zajisté ne zjevení Boží samo, tedy svědectví lidské. A co mi zaručuje svědectví lidské? Buď tedy musí rozum lidský mnohé pravdy s jistotou sám poznati, anebo musíme pochybovati, že pravdu lze poznati.

2. Historicisté, historicismu oddaní, kteří jedinou historii pokládají za pramen morálky filosofické. Jakkoli dějiny nesmějí býti od filosofa, morálku pěstujícího, zanedbávány, přece, není-li jejich studování spojeno s pravdivými názory metafysickými a mravními zásadami, o jejichž pravdě nelze pochybovati, uvádějí do morálky veliké bludy; historicismus dovede omluviti a ospravedlniti každou nepravost mravní a prohlásiti ji za nutný požadavek přirozenosti lidské. V tom směru napsal Hellwald dějiny vzdě-

lanosti lidské. Podobně pokládá škola historická v oboru práva historii za jediný pramen.

3. Empirikové a positivisté, od historicismu toliko názvem se lišící, činí morálku filosofickou nezávislou na metafysice a závislou toliko na zkušenosti, která nám dává zprávu o smyslných dějích života jedinečného a společného. Avšak pravdivou metafysiku, jakou filosofie křesťanská pěstuje, zavrhnouti znamená oddati se a holdovati hrubému materialismu a morálku zbaviti rázu vědeckého.

4. Evolutionisté, kteří následujíce Darwina a Spencera učí, že veškeren svět, také člověk život rozumový a morálný vedoucí, vznikl nahodilým, prostě mechanickým vývojem atomů, a že nic není trvalého, jelikož vším vládne evoluce, vývoj. Věříme-li Spencerovi, morálka filosofická jest částí mechaniky, přijímajíc své principy z fysiky, biologie, psychologie a sociologie, jež vykládají všeobecné zákony evoluce, vývoje, a má sobě uloženo tyto zákony přizpůsobiti zjevům života morálního a ukázati, ne co člověk má činiti, jelikož prý svobody postrádá, nýbrž co bude činiti.

5. Skeptikové morální, kteří zamítají všeobecné a neměnitelné zákony morální, pro všecky lidi všech časů a míst platné a na tom přestávají, aby podle zkušenosti jistá pravidla praktická stanovili pro poměry, jež právě se naskytují. O vědě zde nelze mluviti; přece však tento morální skepticismus, který si libuje o všem jenom pochybovati, slouží za pohodlnou podušku těm, kteří smyslnému rozkošnictví se oddávají, nedbajíce zásad mravnosti.

Jelikož mravným životem se dovršuje dokonalost lidská, jest morálka filosofická nejdůležitější část filosofie; theoretická část se podobá květu, praktická ovoci. Žádné ceny nemá květ, není-li provázen ovocem; ale není ovoce bez květu. Pro theoretickou část jest praktická zkušebním kamínkem; je-li praktická nepravdiva, jest nepravdivou také theoretická.

Pro všecky vědy, jež jednají o životě lidském, jest morálka filosofická velice důležitá; neboť z ní čerpají své základy na př. paedagogika, věda právnická.

Také aesthetika souvisí s morálkou filosofickou, jelikož krásné nemá dobrému odporovati, ano, někdy má dobrému odpovídati.

Veškeré poměry lidského života jedinečného a společného mají býti řízeny mravností; proto jest morálka filosofická nezbytna.

Má-li však morálka filosofická dostáti své úloze vznešené a důležité, musí to býti pravdivá morálka; neprav-

divá nesmírně škodí. Pravdivá však jest podávána ve filosofii aristotelicko-thomistické čili křesťanské.

Filosofie mimokřesťanská a protikřesťanská vykládá morálku více nebo méně nepravdivou. Abych to dokázal, předkládám některé příklady:

Jak pantheisté učí, nejsou povinnosti k Bohu, není svobodná vůle, není morální příčetnost; názory všeliké, jež v některé době panují, jsou nutnými projevy božskými, pravda, také náboženská a morální, ustavičně se mění, proto není mravný řád stálý, není zákon přirozený nám vštěpen, není vnitrný rozdíl mezi mravným dobrem a zlem; cílem člověčenstva jest neukončitelný pokrok, jenž se děje ustavičnou změnou. Pantheistická morálka činí veškeré lidstvo skutečným výrazem mravní ideje; všecko skutečné jest rozumné; všecken spor se zákonem jest pouhé zdání; nic není jinakým, než jakým býti musí. Pantheistická morálka jest spekulativné vědění o celkovém působení rozumu na přírodu, a poněvadž posléze jsou prý rozum a příroda podstatně totožny, jest ve vědění nejvyšším morálka fysikou a fysika morálkou. Pantheistická morálka jest věda absolutního ducha, jenž jest vůlí, která absolutní sebevědomí uskutečňuje a činí nekonečnou realitou. Než pantheismus se zvrhl v materialismus; neboť v jediné smyslnosti nalézá pravdu, bytnost a skutečnost.

Materialismus, který zamítá osobního Boha, duchovou povahu duše lidské a svobodu vůle lidské, zamítá morálný řád, na rozumové povaze lidské založený a neměnitelný, přirozený zákon mravný, vniterný rozdíl mezi morálným dobrem a zlem, život záhrobní. Materialismus se shoduje s patheismem v morálce. Materialismem je také positivismus, od Aug. Comtea zavedený, Moleschott, materialista, praví: Mozek časem se mění a s mozkem mrav, který jest měřítkem mravnosti. Praví-li hmotař, že tatáž síla, která pracuje žaludkem, pracuje mozkem, s nímž se mění mrav, měřítko mravnosti, že celým člověkem vládne zákon nutnosti: připustiti musí tyto důsledky: Toliko, co jest smyslně příjemno, jest mravně dobrým, toliko, co jest smyslně nepříjemno, jest mravně zlým; zákonů, jež se zovou mravnými, šetřiti nám jest, pokud nám působí, jsouce plněny, smyslnou příjemnost; náruživost má právo plné, jelikož jí se projevuje přirozený pud, jemuž zplna vyhověno býti má. A co je materialistovi hřích? Jednak následek chybné organisace mozku (K. Vogt, Lombroso), jednak bahno, jež lne měkce k tělu, takže v něm člověk odpočívá temně, pohodlně a příjemně (jak pravil o smilství spisovatel kníže Pückler-Muskau).

Z filosofie protikřesťanské, buď patheistické, buď materialistické, vzešel liberalismus, který se snaží společnost lidskou odvrátiti od Boha. Tak píše Bluntschli: Stát jest naprosto světsko-lidský; stará se jenom o politiku; není povinen ani křesťanské zákony mravní zaváděti; má-li prospívati, musí býti zcela odloučen od náboženství. Co hlásal filosof Hegel theoreticky, to provádí liberalismus prakticky: Stát jest bohem; naprostá svrchovanost náleží státu čili lidu.

Z liberalismu vzešel socialismus, který zásady liberální důsledně provádí do krajnosti, an boří oltáře a trůny, an podvrací ostatní základy společnosti státní, jež liberalismus ponechává, ovšem bez pevných základů: auktoritu lidskou, majetek, manželství.

Proto nemůžeme přilnouti k morálce od filosofů protikřesťanských hlásané, která jest nepravdiva a škodna. Zbývá nám morálka filosofie křesťanské.

Morálka filosofická dělí se na část obecnou, která podává obecnou theorii o jednání mravně dobrém, rozvinujíc a odůvodňujíc obecné pojmy a zásady veškerého pořádku mravního, a na druhou část zvláštní, která tuto theorii obecnou upotřebuje při jednotlivých konkrétních poměrech lidských, z obecných zásad vyvozujíc důsledky pro lidské jednání podle různých poměrů. Ale nedělí se ve vědu o mravu a vědu o právu, poněvadž mrav a právo nejsou dvěma obory od sebe oddělenými, vzájemně nezávislými, jak soudí Kant a jiní.

Vyšetřili jsme, v čem záleží morálka filosofická. Zbývá promluviti o jejím poměru k morálce katolické. K tomu, co o tom poměru bylo již řečeno, přidávám, co následuje:

Ačkoli obě morálky se od sebe různí, jak bylo připomenuto, přece sobě vespolek neodporují, jelikož obě vycházejí od téhož nejvyššího původce, jednoho a téhož Boha, jak jest dokázáno, jelikož jsou určeny pro tentýž rozum lidský a v rozumu přemnohých lidí, také učených se srovnávaly a srovnávají, jak jest dokázáno. A také skutečně jest mezi nimi oběma poměr přátelský, souvislost vzájemná; neboť tento poměr a tato vzájemnost jest mezi náboženstvím přirozeným, jak hlásá filosofie křesťanská, a mezi náboženstvím nadpřirozeným, z něhož vyplývá morálka nadpřirozená. Jest věru morálka filosofická podkladem morálky katolické; morálka katolická přistupuje věru relativnou nutností k morálce filosofické, jež lidstvo ve stavu, v jakém skutečně jest, nemůže uspokojiti. Jako se dá mysliti náboženství filosofické, aniž jest samo ve skutečném životě lidském s dobrým prospěchem uskutečňováno, tak i morálka filo-

sofická. Ano, morálka filosofická, jednajíc o povinnostech k Bohu, přikazuje člověku, aby byl Boha poslušen; proto jelikož je s jistotou historicky dokázáno, že Bůh se zjevil člověku nadpřirozeně, že žádá od něho víry, že mu ukládá morálku nadpřirozenou, katolickou, pokládá morálka filosofická i zde poslušnost k Bohu za povinnost. Posléze přísluší morálce nadpřirozené vyšší hodnota a cena než morálce filosofické, jelikož co jest nadpřirozeno, stojí nad přirozeným; přispění Boží, jehož potřebujeme ku zachování morálky, jest mocnější v morálce nadpřirozené, než by bylo ve filosofické, a přispění Boží, udělené k zachování morálky katolické, slouží také k dokonalému zachování morálky filosofické; proto také kdo žije podle morálky katolické, žije i podle morálky filosofické, jelikož povinnosti přirozené, morálkou filosofickou hlásané, jsou obsaženy v morálce katolické.

ČÁST PRVÁ.

O čem jedná část obecná?

Poněvadž věc nejlépe poznáme z příčin, zkoumati budeme v obecné části morálky filosofické příčiny mravnosti činů lidských, a sice: 1. účelnou, 2. vzornou, 3. údobnou čili formálnou, 4. látkovou, 5. účinlivou.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

Účelná příčina mravnosti lidské.

O příčině účelné se jedná nejprve, poněvadž podle ní, příčiny příčin, se řídí všecky ostatní příčiny. Příčinou účelnou jest blaženost; ta však jest dvojí: přirozená a nadpřirozená.

Blaženost přirozená a nadpřirozená.

Neodolatelné touze duše lidské po blaženosti vyhovuje víra křesťanská, slibujíc po smrti blaženost nadpřirozenou. Podle učení Církve katolické požívá spravedlivý, který zemřel zbožně jako úd Církve této, po smrti buď hned anebo po přetrpěném očistci blaženosti, která nepřísluší člověku podle práva, ke které jest člověk zvláštní milostí povznesen, která záleží v účastenství na blaženosti Boží a převyšuje tou měrou síly přirozenosti stvořené a požadavky, že přirozenost musí býti nad sebe povýšena, že jí musí býti uděleny nové síly, jimiž by schopnou se stala k jejímu požívání. O této blaženosti nadpřirozené nehodlám mluviti, nýbrž o blaženosti přirozené, jež jest podkladem blaženosti nadpřirozené, lišíc se od ní tím, že člověka činí blaženým v řádě přirozenosti, a proto dokonale vyhovuje žádosti člověku přirozeností samou vští-

pené a dokonale odpovídá jeho silám a požadavkům přirozeným. Tohoto podkladu jest blaženosti nadpřirozené potřebí, jelikož co jest nadpřirozeno, musí býti nad přirozeným. Kdo tedy chce rozuměti blaženosti nadpřirozené, musí znáti blaženost přirozenou. Slyšme tedy, kterak mluví filosofická morálka o blaženosti přirozené, aby poskytla potřebný podklad dogmatice a morálce katolické, o blaženosti nadpřirozené jednajícím.

Co jest blaženost přirozená?

Aristoteles ji nazval odpočinkem v dokonalosti a tak vystihl její podstatu, ve které záleží, a příčinu, ze které vychází. Odpočíváme, když jsme došli cíle, a radujeme se, toť podstata blaženosti. Cíle však jsme došli, když jsme nabyli nějaké dokonalosti; toť příčina, ze které blaženost vychází. Rozeznáváme dokonalost trojí. Když jsme se narodili, přinesli jsme s sebou dokonalost počáteční, kterou nám udělil Bůh, náš stvořitel; než Bůh nám vytkl cíl, ke kterému máme se bráti, abychom se stali takovými, jakými nás chce míti. Toť dokonalost konečná. Abychom k této dokonalosti dospěli, musíme rozvíjeti sami činnost, která jest dokonalostí prostřední. K této činnosti nám Bůh udělil potřebné síly, mohutnosti, schopnosti a to jedny, které máme společny se zvířaty, nižší, vegetativné a smyslné, a druhé, jež máme společny s pouhými duchy, vyšší, rozum a svobodnou vůli. Vyšší mají vládnouti, nižší mají sloužiti. Rozum vyvinuje činnost a stává se dokonalým poznávaje pravdu; svobodná pak vůle vyvinuje činnost a stává se dokonalou, bažíc po dobrém a dosahujíc dobrého. Rozum přináší květ, svobodná vůle ovoce. Proto jest blaženost podmíněna činností právě lidskou, činností rozumu pravdu poznávajícího a svobodné vůle, dobrého poznaného dosahující, kteréžto činnosti dvojí jest podřízena činnost vegetativná a sensitivná, jako služka své paní. Abychom tedy blaženost člověka přirozenou poznali, vyšetřme činnost právě lidskou, zvláště činnost svobodné vůle.

K čemu směřují činy právě lidské?

Dobro. Účel. Bažení po dobru.

Člověk jest k činnosti proto pobádán, že nějaké dokonalosti, sobě příslušné, postrádá. Této dokonalosti snaží se činností své vůle dosíci, baží po dobru poznaném, je-

likož dobrem se žove, cokoli přirozenosti bytosti se snažící přísluší, jí odpovídajíc, cokoli samo jest dokonalostí, dokonalost zjednává, zachovává, zvětšuje. Ke zlu, jež jest nedostatkem dobrého a protiví se dokonalosti, neklonì se člověk, podmět činnosti, sám sebou, nýbrž spíše od zlého se odvrací; jenom tehdy ku zlému se kloní, pokládá-li je zaviněným omylem rozumu za dobré nebo je-li vůle jeho příliš slabá, aby poznanému zlu odporovala. Dobro, k němuž snažící směřuje, zove se účelem, tím, k vůli čemu něco se děje, tím, čeho snažící svým jednáním dosíci se snaží. Účel se zove též cílem, pokud dobro jest člověku ustanoveno, vytčeno ku snažení. Dobra, účely snaživosti lidské, jsou dvojí, jelikož člověk se skládá z těla a duše, jež má povahu duchovou, a to dobra tělesná, jež se vztahují přímo ku snaživosti smyslné, nepřímo ku snaživosti nadsmyslné, vůli, a dobra duchová, jež se vztahují ku snaživosti nadsmyslné. Hlavní dobra jsou duchová, kterým sloužiti mají tělesná jako prostředek.

V dobrém uvažovati sluší trojí stránku: užitečnost, počestnost, rozkošnost. Užitečnost jest schopnost jednoho dobra, jež pomáhá ku dosažení jiného dobra. Počestnost jest shoda, srovnalost, přiměřenost dobra s přirozeností bytosti, ke které dobro se vztahuje. Dobro počestné může býti užitečným, odnáší-li se jako prostředek k dobru vyššímu, jež také jest počestno. Rozkoš jest klid, jehož podmět snažící požívá dosažením dobra; v té příčině zove se dobro rozkošným. Ale obecně zove se rozkošným dobro, jež jest předmětem snažení pro jedinou rozkoš. Dobro, jež jest pokládáno pouze za užitečné, jakoby nemělo samo v sobě dobroty, není ve smyslu vlastním milováno, jelikož v něm jest milováno dobro, k jehož dosažení jest způsobilé. Rozkoš může býti milována jenom potud, pokud nutně vyplývá z dosažení dobra, a proto jest předmětem snažení pro dobro, jehož má býti dosaženo, jako účinek pro příčinu. Odtud vysvítá, že jediné dobro počestné jest ve smyslu vlastním milováno a to pro sebe samo. Proto jediné dobro počestné probouzí podle dokonalého řádu přirozenosti lidské snahu a pobádá k činnosti. Než, poněvadž také rozkoš svým způsobem snahu po dobrém ukájí, může člověk přihlížeti k ní netoliko jako k následku dosažení dobra, ale jako k účelu své činnosti; v tomto případě druhém však vede si člověk aspoň méně dokonale, ne-li také pošetile, nemravně. Dokonale bažím po rozkoši, pokládám-li ji za účinek počestného dobra dosaženého, méně dokonale, je-li předmětem bažení sice přímým, ale dobro počestné nevylučujícím a lásku k dobru počestnému pro-

bouzejícím, nedokonale, nemravně, je-li bažení po dobru počestném vyloučeno. Posléze bažíce po dobru vedeme si buď objektivně anebo subjektivně; objektivně, máme-li na zřeteli dobrotu samu, pokud jest lásky hodna, subjektivně, máme-li na zřeteli přiměřenost dobra k sobě samým bažícím, kterým dobro přináší dokonalost. Bažení objektivné má býti hlavní, subjektivné přidružné. Bažení subjektivné, od objektivného odloučené jest nemravné, utilitaristické, od nemravného rozkošnictví se nelišící.

Směřují-li činy lidské k účelu nejvyššímu, poslednímu?

Z rozdílu mezi dobrem užitečným a počestným vyplývá, že jsou účely dvojí. Dobro užitečné jest účel nejbližší čili podřaděný, dobro počestné jest účel vzdálený čili nadřaděný. Než dobro počestné, účel nadřaděný, může býti prostředkem k dosažení jiného dobra počestného, vyššího, tedy účelem podřaděným a toto jiné dobro účelem nadřaděným, vyšším. Tento druhý nadřaděný účel může býti jako prostředek účelem podřaděným, a dobro, jehož tímto prostředkem se dosahuje, účelem nadřaděným, ještě vyšším. Řada těchto účelů podřaděných a nadřaděných nemůže býti nekonečna, musí se končiti dobrem počestným, jež není prostředkem, jež jest účelem nejvyšším, posledním, poněvadž, kdyby se nekončila, snažení naší vůle by nikdy nebylo ukojeno, kdežto přece ukojeno býti musí a bývá také ukájeno.

Účel nejvyšší, poslední, jenž se také zove konečný, poněvadž v něm svého konce dochází snažení, jest poslední buď vztažně anebo naprosto. Vztažně poslední končí jednu určitou řadu činů; na př. zdraví jest posledním účelem umění lékařského, jsouc podřaděno účelům ještě vyšším, proto jest posledním toliko vztažně, vzhledem k umění lékařskému toliko. Jako máme více řad činů lidských, tak máme i účelů vztažně posledních více, ze kterých může býti jeden druhému podřaděn a nadřaděn, které však všecky podřaděny býti musí jednomu účelu nejvyššímu, jenž již prostředkem býti nemůže, poněvadž všecky řady činů lidských tvoří a tvořiti mají uspořádanou jednotu. Tento účel naprosto nejvyšší, naprosto poslední jest pro činy lidské nevyhnutelný; jenom člověk blázen ho nemá.

Než záleží na tom, které dobro počestné jest účelem člověka naprosto nejvyšším? Pravdivé, pravé jest dobrým základem života lidského, nepravdivé, nepravé špatným.

Bůh pravým účelem člověka naprosto nejvyšším.

Účel naprosto nejvyšší nevytkl člověku nikdo, leč původce přirozenosti lidské, ke které účel ten nevyhnutelně náleží a ke které jest přiměřen. Avšak původcem přirozenosti lidské jest Bůh, jenž člověka svobodně a k vůli Sobě stvořil. Neboť Bůh sice člověka pro Sebe nepotřebuje, jelikož sám Sobě úplně dostačuje, ale když jej svobodně ustanovil stvořiti, musil jej k vůli Sobě stvořiti. Jelikož Bůh jest bytost nejsvětější, může hlavně a především chtíti a milovati jenom to, co jest nejdokonalejší. Než Bůh sám jest bytost nejdokonalejší. Proto hlavně a především může chtíti a milovati jenom Sebe, t. j. Svou nekonečnou dokonalost. Odtud následuje, že cokoli jiného chce a miluje přidružně, může chtíti a milovati jenom proto, že Sebe, t. j. Svou svrchovanou dokonalost čili dobrotu chce a miluje. A proto, když stvořil člověka a svět, stvořil jej z neskonalé lásky k Sobě, t. j. ku Své dobrotě, stvořil jej, poněvadž jest dobrý a nejdokonalejší, aby ve člověku a světě dobrota Jeho se jevila v nějakém aspoň podobenství.

Proto jest účelem Boha stvořitele On sám: Bůh člověka stvořil k vůli Sobě.

Tomuto účelu Boha stvořitele odpovídá účel člověka od Boha stvořeného: Bůh jest pravým účelem člověka naprosto nejvyšším.

Že tento účel jest pravý, vysvítá z těchto důvodů:

1. Bůh jest příčina první. Kdo jest příčinou první, na něm všecky ostatní příčiny podstatně a bez omezení všelikého závisejí. Na kom všecky ostatní příčiny podstatně a bez omezení všelikého závisejí, ten jest podstatně pánem všeho naprostým. Kdo jest podstatně pánem všeho naprostým, ten jest účelem toho, čeho jest pánem, ten jest účelem, který žádá, aby všecko jemu se podřídilo, ten jest účelem, který podle své přirozenosti toto podřízení vyžaduje, ten jest účelem, který žádá, aby všecko na něm samém přestalo, t. j. podstatně účel naprosto poslední. K těmto ostatním příčinám náleží člověk. Tedy Bůh jest pravým účelem člověka naprosto nejvyšším.

2. Bůh, první příčina, když tvory, také člověka stvořil a je zachovává, když spolupůsobí se všemi činnostmi příčin stvořených, nutně působí k vůli nějakému účelu naprosto nejvyššímu, k němuž veškeré dílo své odnáší. Avšak tento účel Boha působícího nemůže býti něčím od Boha rozdílným, poněvadž kdyby byl, byl by Bůh na ně závislým a nebyl by příčinou první. Je tedy Bůh, první příčina, podstatně naprosto nejvyšší účel Boha působícího.

Avšak tento účel Boha působícího jest podstatně účel naprosto poslední díla Božího; neboť kdyby Bůh působící a dílo Boží měli účely naprosto poslední různé, mohl by býti mezi nimi spor, což nelze připustiti. Než člověk náleží k dílům Božím. Tedy Bůh jest podstatně pravý účel člověka naprosto nejvyšší.

3. Býti účelem, jest prostě čistá dokonalost, býti účelem naprosto posledním, jest prostě čistá dokonalost svrchovaná. Avšak Bůh, příčina první, jest bytost nekonečná, nemůže tedy postrádati této dokonalosti svrchované. Je tedy Bůh, příčina první, podstatně pravý účel člověka naprosto nejvyšší.

4. Jelikož dobro je to, k čemu bažící směřuje, a účel to, k vůli čemu něco se děje nebo jest, jsou dobro a účel věcně totožny; proto odpovídá dobru účel tak, že, čím více dobroty nějaká věc v sobě má, tím více je k tomu způsobilá, aby k vůli ní něco se dálo nebo bylo. Avšak Bůh, první příčina, jest dobro nekonečné, kdežto věci stvořené jsou dobra konečná, na nekonečném závislá, jemu podřízená, a to podstatně. Proto jest Bůh, první příčina, účelem nekonečným, všecky však věci od Něho stvořené jsou podstatně účely konečnými, na Bohu závislými, Jemu podřízenými. Ale člověk jest od Boha stvořen. Tedy jest Bůh pravý účel člověka naprosto nejvyšší.

5. Svými tvory chce a musí Bůh nějakého účelu dosíci, t. j. nějakého dobra, jež jest mimo tvorstvo. Není však mimo tvorstvo jiné dobro, leč Bůh sám. Je tedy Bůh, bytost nejvyšší, člověku, tvoru Božímu, pravým účelem naprosto nejvyšším.

6. Bůh ani nemohl tvorstvo, k němuž náleží člověk, hlavně a především k vůli němu stvořiti, tak aby bylo samo sobě nejvyšším účelem. Neboť jediná ona bytost, která jest sama od sebe, může býti sobě posledním účelem; avšak tvorstvo, také člověk, není samo od sebe. Tedy jest Bůh pravým účelem člověka naprosto nejvyšším.

Avšak účel člověka naprosto nejvyšší jest dvojí: prvotní a přidružný.

Bůh prvotním účelem člověka.

Bůh jest prvotním účelem tvorů, také člověka, jelikož jim dal vznik, chtěje hlavně a především Sobě jimi zjednati dobro. Toto dobro nemůže Jemu býti užitečno, nemůže sloužiti za prostředek, aby Sebe zachoval anebo Sebe zdokonalil, poněvadž Svých tvorů nepotřebuje, jsa nekonečně dokonalý a blažený. Tvorové mohou Tvůrci

svému přispívati ku slávě, ale ne ku slávě vnitrné, kterou má sám v Sobě nekonečnou, nýbrž ku slávě zevnější. Tedy v zevnější oslavě Boží záleží prvotní účel tvorů, také člověka.

Že je tato věta pravdivá, lze takto dokázati. Kdo někoho dokonale miluje, přeje mu také všecko dobré, jaké jen býti může. Avšak Bůh miluje Svou vlastní bytnost láskou nekonečnou; tedy přeje jí všecko dobré. Než bytnost Boží nemůže sama v sobě se státi dokonalejší, může toliko slabými podobiznami svou dokonalost takořka vyzařovati a se šířiti, t. j. může býti zevně oslavována. A tuto zevnější oslavu Svou vytkl Bůh tvorům, také člověku za prvotní účel nejvyšší.

Pro toto ustanovení nelze Boha nazvati žádostivým vlastního prospěchu anebo cti. Neboť zevnější sláva není pro Boha žádným prospěchem, žádným dobrem vniterným, jehož od tvorů dostati se nemůže Bohu, Jenž jest sám Sebou a v Sobě nejvyšším dobrem; aniž jest Bůh cti zevnější žádostiv, jelikož požaduje od tvorů zevnější slávy, Sobě vším právem příslušné, z lásky ku Své nekonečné dokonalosti, z lásky nejspravedlnější, nejsvětější a nutné.

Zevnější oslava Boží záleží ve významu širším v tom, že tvorové svou dobrotou, krásou a dokonalostí svědectví vydávají o moudrosti a mocnosti svého Tvůrce, poskytujíce základu k oslavě Boží, v užším významu pochopené. V užším významu záleží oslava Boží v tom, že tvorové rozumní velebnost Boží poznávají a uznávají, Jemu čest prokazují, Jemu se koří.

Vyšetřme blíže tuto dvojí oslavu Boží.

1. Je-li zevnější oslava Boží prvotním účelem tvorstva, mají tvorové rozumu postrádající Boha oslavovati, projevujíce svou dokonalostí velebnost Boží tvorům, z rozumu se těšícím, ve významu širším. Toto projevování jest přirozeno. Neboť každý účinek — a tvor jest účinkem činnosti Stvořitelovy — jest nějak své příčině podoben, tak že z vlastností účinku lze souditi na vlastnosti příčiny. Kromě toho jest Bůh také vzornou příčinou všech svých tvorů, jelikož stvořitelské ideje náležejí k Jeho bytnosti, tak že všichni tvorové jsou pravými, byť i chabými podobiznami bytnosti Boží. Dále vložil Bůh do svých tvorů vnitrný pud k zachování a zdokonalení sebe, pud k činnosti, jež přirozenosti jejich odpovídá, pud, kterým dokonalosti Boží ještě více na jevo vycházejí, a Bůh oslavy větší dochází. Posléze hlásají tvorové rozumu postrádající slávu Boží svým spořádaným, harmonickým spolupůsobením

k jednomu, jednotnému, velikému celku, podle jednoho, jednotného záměru upravenému.

2. Tvorové rozumní, lidé, mají netoliko ve významu širším, jako tvorové rozumu postrádající, Boha oslavovati, a to, jsouce korunou tvorstva viditelného, měrou větší a a způsobem dokonalejším, nýbrž také ve významu užším, t. j. mají velebnost Boží poznati a uznati, Boha milovati, Bohu se kořiti. Neboť *a*) každý tvor má podle svých schopností Boha oslavovati. Než člověk má jako člověk rozum a svobodnou vůli. Proto má člověk Boha oslavovati rozumem a svobodnou vůlí, což se děje poznáním, uznáním, láskou a kořením. *b*) Tvorstvo rozumu postrádající nemůže samo Boha formálně, ve významu vlastním, užším oslavovovati, nýbrž prostředně, skrze tvory rozumné, lidi, jež vybízí ku poznání a uznání, k lásce a klanění se. Proto jest člověk povinen toto prostřednictví převzíti a nejen jménem svým, ale také jménem veškerého tvorstva Bohu zevnější slávu prokazovati.

K účelu prvotnímu přistupuje účel přidružný, blaho tvorstva, také člověka, jež záleží v tom, že Bůh tvorům dobře činí, s nimi svá dobra nekonečná sdílí, pokud tvorové koneční jsou schopni.

Bůh přidružným účelem člověka.

O blahu veškerého tvorstva.

Blaho tvorstva jest účelem, od Boha přidružně vytčeným, jelikož jest úzce spojeno s oslavou Boží, účelem prvotním. Nemohou zajisté tvorové dokonalosti Boží hlásati, nejsou-li jich nějak účastni. Toto účastenství čili majetek dober tvoru příslušných se zove blaho.

Než nechce Bůh, aby blaho tvorů bylo toliko prostředkem k jeho oslavení; blaho tvorů, zvláště člověka, jest Jemu také účelem, t. j. dobrem, jež samo pro ně zamýšlí, jak toho vyžaduje Jeho nekonečná dobrota a láska. Tento účel však musil podřaditi účelu prvotnímu, své oslavě, dobru vyššímu.

Ačkoli Bůh zamýšlí blaho veškerého tvorstva, přece podřídil blaho tvorů rozumu postrádajících blahu člověka. Jako Bůh jest účelem veškerého tvorstva, tak jest člověk bezprostředným účelem tvorstva bezrozumného. Neboť 1. nižší jest pro vyšší. Než člověk jest korunou celého tvorstva viditelného. Proto je tvorstvo bezrozumné jemu podřízeno, aby jemu sloužilo. 2. Tvorstvo bezrozumné tak jest upra-

veno, že netoliko člověku sloužiti může, ale také skutečně slouží. 3. Také potřebnost člověka dokazuje, že jemu tvorové bezrozumní sloužiti mají. Má člověk zajisté pro svůj život tělesný a duchovní mnoho potřeb, které ukájeti může, užívaje tvorů bezrozumných. Tito tedy jsou pro něj stvořeni. A také skutečně jich člověk užívá jako pán svých statků. Tento trojí poměr a služba z něho vyplývající jsou založeny v přirozenosti a jsou od Boha, jelikož přirozenosti původcem jest Bůh.

O blahu čili blaženosti člověka promluvíme zvláště.

O blaženosti člověka.

Co jest blaženost lidská?

Blaženost lidská se shoduje s blahem tvorů bezrozumných v tom, že jest účastenstvím na dobrech čili dokonalostech Božích, o kterých má člověk vydávati svědectví, že jest majetkem dober, přirozenosti lidské příslušných. Avšak liší se od něho tím, že kdežto blaho tvorů bezrozumných dílem postrádá rozkoše, dílem jest spojeno s rozkoší smyslnou, t. j. uspokojením, uklidněním smyslné snaživosti, záleží blaženost lidská hlavně a především v rozkoši duchové, t. j. v uspokojení a uklidnění snaživosti duchové, nadsmyslné, přidružně a ne nevyhnutelně v rozkoši smyslné. Druhý rozdíl pozorujeme v tom, že živý jedinec bezrozumný požívá blaha, pokud vyžaduje blaho druhu, k němuž náleží, kdežto člověk, jsa osobou, není naprosto druhu podřízen jako prostředek, ale jest sám sobě po jistou míru účelem. Jest sice člověk také proto stvořen, aby Boha oslavoval, ale prospěch jemu samému z toho vyplývá. Jako on jediný ze tvorů viditelných v užším, pravém významu Boha oslavuje, tak on jediný z nich jest určen k tomu, aby byl účasten blaženosti Boží, pokud jest toho schopen, jsa konečným. Třetí rozdíl, z druhého vyplývající, jeví se v tom, že blaho tvora bezrozumného jest omezeno jistým oborem dober a krátkým trváním, kdežto blaženost lidská jest dokonalá v dobrech a v trvání.

Podle toho si představujeme blaženost lidskou jako trvalý stav dokonalého uspokojení všech rozumných žádostí a snah, jako stav všeho zla prostý, opatřený všelikým dobrem, jež přirozené snaze naší přirozenosti odpovídá, stále trvající a uvědoměný, jako dokonalost, ve které člověk nalézá plné a trvalé uspokojení.

Filosofie jedná o lidské blaženosti přirozené, která odpovídá přirozeným silám a potřebám lidským. Kromě

této jest podle náboženství křesťanského také blaženost nadpřirozená, která má podkladem blaženost přirozenou. Mluviti budeme toliko o přirozené, a té dokonalé, jakou jsme právě vyměřili.

Je-li člověk povolán ku blaženosti dokonalé?

Že jest člověk povolán ku blaženosti dokonalé, lze takto dokázati:

Všichni lidé mají pud k dokonalé blaženosti, své přirozenosti samé vštípený. Neboť jako všechny mohutnosti, tak i rozum a vůle od přirozenosti baží po své dokonalosti, po dokonalém majetku předmětu sobě vlastního, kterým jest pravdivé a dobré obecné, ne to neb ono pravdivé a dobré konkretné. Avšak majetek všeho pravdivého a dobrého jest dokonalá blaženost. Tedy jsou rozum a vůle od přirozenosti puzeny k dokonalé blaženosti.

Také ze zkušenosti víme, že všeliké lidské toužení a snažení jest podmíněno pudem k úplnému ukojení, ke vzdálení všeho zla a dosažení všeho dobra. Jako rostlina touží po světle, tak touží srdce lidské po plné, nerušené, trvalé radosti. Z takového lidského toužení všeobecného soudíme, že podkladem jest ne snaživost nahodilá a libovolná, nýbrž pud, od Boha stvořitele lidské přirozenosti vštípený.

V tomto názoru se shodují všecky školy filosofické, také stoikové a pessimisté. Ovšem Boha stvořitele mnozí zamítají.

Avšak není možno, aby tomuto pudu přirozenému neodpovídala dokonalá blaženost jako cíl skutečně dosažitelný. Neboť kdyby neodpovídala, byl by pud zbytečný a záhubný, byl by v přirozenosti lidské spor nerozluštitelný, byl by člověk, koruna tvorstva viditelného, bídnějším než zvíře, jež cíle svého dochází, nebyl by Bůh, stvořitel člověka, moudrý a dobrotivý.

Je tedy člověk povolán ku blaženosti dokonalé a musí býti nějaký předmět, jehož dosažením by člověk požíval dokonalé blaženosti.

Co jest předmětem dokonalé blaženosti lidské?

A) Mylné názory.

Dokažme omyl dvojí: 1. omyl materialismu, rationalismu a liberalismu, 2. omyl dober samých se týkající.

Omyl materialismu, rationalismu a liberalismu.

Materialismu, jemuž holdují také socialisté, jest smyslná rozkoš předmětem dokonalé blaženosti lidské.

Avšak jelikož člověk má duši rozumnou a nesmrtelnou, nemůže býti dobro smyslné nejvyšším, ale rozumné, ne nestálé, ale stále trvající. Dobrem však rozumným a stále trvajícím jest toliko dokonalost rozumu a vůle, poznáním a milováním Boha docílená, která člověka úzce s Bohem spojuje, k Bohu velice připodobňuje a plně uspokojuje, kdežto smyslná rozkoš člověka činí tím nešťastnějším a zvířeti tím podobnějším, čím více se jí člověk oddává. Dále smyslná rozkoš trvati může toliko po čas života pozemského, poznání však a milování Boha také po smrti. Posléze smyslná rozkoš není každému dosažitelná, avšak poznávati a milovati Boha může každý.

Rationalisté, kterým přejí také pantheisté, hlásají atheistický ustavičný pokrok lidstva, nekonečné zdokonalování a vzdělávání.

Avšak 1. pravý pokrok lidstva záleží v ustavičném zdokonalování nejlepších mohutností, k nejlepšímu předmětu se odnášejících. Nejlepší však mohutnosti lidské jsou rozum a vůle, nejlepší pak předmět jest Bůh. Proto záleží pravý pokrok člověka v tom, aby stále pokračoval v pravém poznání a milování Boha, jakož i v ryzí a ušlechtilé mravnosti, z toho poznání a milování vyplývající. Hlásají tedy rationalismus a pantheismus, osobního Boha zamítajíce, ne pokrok, ale zákrok, kterým se ustupuje nazpět. 2. Nepřísluší lidstvu nekonečný pokrok rationalistický a pantheistický, poněvadž žádnému tvoru konečnému, ani souboru tvorů konečných, taktéž konečnému, nepřísluší síla a působnost nekonečná. Dopouštějí se tedy rationalisté a pantheisté logické chyby, která se zove contradictio in adjecto. 3. Rationalistický a pantheistický pokrok lidstva zakládá se na nepravé doměnce, že jest člověk výronem božské bytosti, která neustále se namahá, aby dospěla k dokonalému sebevědomí. 4. Svým pokrokářstvím prozrazují rationalisté a pantheisté pýchu, která chce Boha osobního s trůnu svrci, aby člověk jeho místo nastoupil.

Liberalismus pokládá život ve státu, ovšem atheistickém, za předmět dokonalé blaženosti lidské, jelikož prý člověk proto jediné žije, aby bez podmínky byl poslušen zákonů státních, nejvyšší normy svědomí lidského, a státní prospěchy podporoval.

Avšak liberalismus klade 1. lživě stát na místo Boha, jelikož mluví o sebeúčelnosti a samoúčelnosti státu. 2.

Podkopává osobní důstojnost jednotlivého člověka, jehož činí nástrojem státu, jako by byl člověk pro stát, a ne stát pro člověka. 3. Nutí člověka nešetřiti mravnosti, pečovati toliko o život pozemský, zamítati povinnosti k Bohu.

Omyl dober samých se týkající.

Omylem se pokládají dobra stvořená, konečná za předmět dokonalé blaženosti lidské, jelikož neuvádějí člověka do stavu všeho zla prostého, opatřeného všelikým dobrem, jež přirozené snaze naší odpovídá, do stavu stále trvajícího, ve kterém člověk plné a trvalé uspokojení nalézá, jelikož majetek jejich může ubývati anebo se menšiti, jest pomíjející, není každému člověku přístupen.

Dokažme to o jednotlivých dobrech konečných a jejich souboru.

Bohatství přirozené: šat, pokrm, obydlí, pole, dobytek, nejsou samy sebou předmětem touhy, nýbrž prostředkem k ukojení našich potřeb. Bohatství umělé, peníze, nemají samy sebou ceny, ale slouží ke zjednání bohatství přirozeného a jiných výhod pozemských. Čest a sláva nejsou samy o sobě předmětem snahy, jelikož jsou známkami našich vnitřních předností, jelikož samy neudílejí nám pravé ceny, jelikož samy nečiní nás lepšími; ano, touha po nich stává se nezřízenou, odporuje-li pravé naší ceně. Moc, vážnost a důstojné postavení jsou toliko prostředky, jimiž by prospívalo blaho lidu. Dále jsou tyto statky zevnější nestálé, pomíjitelné, nahodilé; nezbavují nás všeho zlého, aniž ukájejí touhy lidského srdce. Posléze nejsou každému člověku dostižitelny. Proto nejsou dobrem nejvyšším, předmětem dokonalé blaženosti.

Vnitřní statky k tělu lnoucí: síla, zdraví, krása, smyslné požitky jsou podřízeny statkům duševním, jsou prostředky k dosažení statků vyšších. Jsou nestálé, pomíjitelné. Někdy jsme povinni jich se zříci. Nejsou každému člověku dostižitelny, jak by bylo žádoucno a potřebno. Byť i měl je někdo všecky, jak by přece postrádal spokojenosti! Smyslné statky a požitky jsou nám společny se zvířaty, proto nemohou býti nejvyšším dobrem právě lidským. Rozumná duše lidská touží po vyšším pokrmu. Kromě toho pozitek jest podmíněn zevnějším dobrem, jehož požíváme, může tedy býti dokonalým, máme-li dobro zevnější, jež by nás dokonale ukojilo; avšak dobro zevnější, ke kterému jest obrácen smysl, nemůže nás, jak jsme dokázali, dokonale ukojiti. Posléze požitek smyslný nečiní člověka lepším, dokonalým. Proto nejsou vnitřní statky, k tělu lnoucí, nejvyšším dobrem, předmětem dokonalé blaženosti.

Vnitřní statky duševní: podstata duše, její nadsmyslné mohutnosti, rozum a svobodná vůle, nabyté nadsmyslné dovednosti čili držebnosti její, věda, ctnost, její průkazy nadsmyslné činnosti, zdaž jsou nejvyším dobrem, předmětem dokonalé blaženosti?

Že sama podstata duše není předmětem dokonalé blaženosti, dokazují její mohutnosti, skrze které duše se zmocňuje dober zevnějších, jichž postrádá. Mohutnosti jsou duši jakýmisi nástroji. Dovednosti slouží mohutnostem k dokonalejšímu prokazování činnosti. Posléze průkazy činnosti jsou podmíněny předmětem, který duši ukájí; jsou tedy dokonalými, když se dokonale zmocnily dobra dokonalého. Zvláště však uvažme vědu a ctnost.

Věda, pokud jest dovedností, držebností čili vědeckostí, jest prostředkem k dokonalému prokazování činnosti rozumové; pokud jest průkazem činnosti rozumové, jest věda lidská nedokonalá, aniž státi se může majetkem každého, poněvadž nemůže býti každý učencem, aniž činí, jak zkušenost dokazuje, sama dokonalým a blaženým. Ctnost, pokud jest dovedností, slouží za prostředek k dokonalému projevování činnosti svobodné vůle; pokud jest průkazem činnosti, nemůže nás sama sebou uspokojiti, poněvadž závisí na předmětu, ke kterému se odnáší, poněvadž s ní spojeny jsou mnohé oběti, námahy a útrapy, kterých abychom se podjali, musí nás pobádati a síliti dobro, jež stojí nad ctností.

Ani tedy vnitřní statky duševní nejsou nejvyšším dobrem, předmětem dokonalé blaženosti.

Posléze ani majetek všech statků pozemských není nejvyšším dobrem, poněvadž nedostatečnost jednotlivých dober těchto vyplývá ze vnitřní jejich bytnosti, tak že spojením jejich nemizí. Kromě toho jest jejich spojení nejenom neskutečné, ale také nemožné. Posléze majetek všech statků pozemských, byť i byl dostižitelným, není tak dostižitelný, aby nebylo více si přáti. Aniž jest dostižitelným lidem všem.

B) Pravý názor.

Bůh jediným předmětem dokonalé blaženosti lidské.

Z obojího omylu vyplývá jako důsledek, že Bůh jest jediným předmětem dokonalé blaženosti lidské.

Vyvrácení materialismu nás vedlo k nejvyššímu dobru rozumnému a stále trvajícímu, jehož poznání a milování udílí člověku dokonalost právě lidskou jej plně uspokojujíc, jež tedy jest předmětem dokonalé blaženosti lidské; toto dobro jest jediný Bůh. Vyvrácení rationalismu nás

vedlo k pravému pokroku, který záleží v tom, aby člověk stále pokračoval v pokorném poznání a milování Boha osobního, k pokroku, kterým člověk svého cíle a uspokojení konečně dochází; je tedy Bůh předmětem dokonalé blaženosti lidské. To platí o blaženosti člověka jednotlivého. Avšak vyvrácení liberalismu nás vedlo k Bohu, jemuž stát jest podřízen, kteroužto podřízenost také stát uznati musí, má-li požívati dokonalé blaženosti; je tedy Bůh předmětem blaženosti společnosti lidské.

Objevení omylu, dober samých se týkajícího, nás přesvědčilo, že žádné dobro stvořené, konečné, člověka dokole nemůže uspokojiti. Odtud jde na jevo, že jediné dobro nestvořené, nekonečné člověka může uspokojiti. Dobro však nestvořené, nekonečné jest Bůh. Tedy Bůh jest předmětem dokonalé blaženosti lidské.

Než, dokažme tuto pravdu o Bohu také přímo, a to z přirozenosti lidské.

Rozum lidský baží přirozeně po dokonalém poznání pravdy a chce pravdu držeti celou měrou své schopnosti. Tato však schopnost sahá přese všecko stvořené a konečné. Formálným předmětem našeho rozumu není to neb ono bytí konkretní, nýbrž bytí obecné, a proto uspokojí se rozum tehdy, když dokonale poznal veškeré bytí a veškerou pravdu. Avšak veškeré bytí a veškerá pravda jest soustředěna v jediném Bohu, jenž jest bytost osobní nejdokonalejší a původce všeho bytí, jenž jest pravda sama a poslední zřídlo a důvod všeliké pravdy. Tedy jediný Bůh může touhu našeho rozumu po pravdě dokonale ukojiti.

Kromě toho nepřestává rozum náš na zjevech věcí, jelikož přirozeně touží věci poznati z příčin a důvodů. Tato touha dokonalého ukojení dochází jenom tehdy, poznal-li rozum, jak možno, dokonale příčinu všech věcí poslední, nejobecnější. Tato však příčina jest Bůh, od něhož všecko, co jest, pochází a k němuž všecko, co jest, směřuje. Proto dokonalé, pokud možno, poznání Boha může rozum jediné plně ukojiti.

Rozumu odpovídá vůle. Jako rozum jest dokonale ukájen dokonalým majetkem veškeré pravdy, tak opět vůle dokonalým majetkem veškerého dobro. Avšak veškeré dobro je toliko v Bohu, nekonečném dobru, původci všelikého dobra stvořeného; všecka dobra konečná jsou potud dobrá, pokud mají účastenství v nekonečné dobrotě Boží. Proto míti Boha jest dobro, jež jediné dokonale ukájí vůli, po všem dobrém bažící.

Uvažme dále přirozenost lidskou.

Všecky věci stvořené směřují od přirozenosti k tomu, aby se, pokud možno, připodobnily Bohu, jak dokazuje metafysika o Bohu a přírodě. Co platí o všech tvorech, to platí také a obzvláště o člověku, který není toliko Bohu podoben jako všichni tvorové, ale je také obrazem Božím. Bůh jest dokonalé poznání a milování, vlastním pak předmětem tohoto poznání a milování, ve kterém všecko poznává a pro který všecko miluje, jest jeho vlastní, nekonečně dokonalá bytnost, prvoť všeho pravdivého a dobrého. Může tedy člověk jenom tehdy býti Bohu dokonale podoben a jej dokonale oslavovati, dospěje-li k dokonalému poznání a milování Boha a odpočívá-li blažen v majetku prvotě všeho pravdivého a dobrého, pokud možno.

Toto dosažení a držení Boha, které se uskutečňuje poznáním a milováním a vrcholí v klidu rozumu a vůle, v radostné a rozkošné blaženosti, není pantheistické splynutí člověka s Bohem, jelikož Bůh osobný a člověk osobný nepozbývají osobnosti.

Odtud plyne tento důsledek: Je-li Bůh předmětem blaženosti, jest formou blaženosti poznání a milování Boha a blažený odpočinek v Bohu.

Blaženost lidská, ve filosofické morálce projednaná, jest přirozená, t. j. odpovídá mohutnostem a potřebám přirozenosti lidské. Od blaženosti přirozené liší se nadpřirozená, která předpokládá přirozenou, která jest ku přirozené od Boha přidána nadbytkem z milosti a lásky, kterou nevyžaduje přirozenost lidská a o které jedná theologie katolická.

Ku blaženosti náleží budoucí vzkříšení těla a spojení jeho s duší. Jako rozeznáváme blaženost přirozenou a nadpřirozenou, tak rozeznáváme také vzkříšení přirozené a nadpřirozené. Ve psychologii bylo dokázáno, že jest vzkříšení přirozené záhodno. Jako blaženost přirozená jest podkladem nadpřirozené, tak jest i vzkříšení přirozené podkladem nadpřirozeného. Také o vzkříšení nadpřirozeném jedná theologie katolická. Od Boha jest vytknuta člověku za cíl blaženost nadpřirozená, spojená se vzkříšením nadpřirozeným, jak dokazuje theologie katolická.

Blaženost záhrobní.

V životě pozemském nelze dosíci dokonalé blaženosti, která jest člověku za cíl vytčena a kterou jsme právě vylíčili. Vyložíme tuto nemožnost blíže.

Po čas života pozemského nemůžeme všeho zlého se zbaviti. Neboť naše poznání jest nedokonalé, jelikož rozum

náš jest náchylen k bludu. Vůle naše jest zmítána náruživostmi, jež nám a jiným škodí. Kromě toho stíhají nás zla bez naší nebo cizí viny. Taktéž není nám možno sobě všecko dobré zjednati, jehož máme potřebí a jehož sobě přejeme.

Nemůže-li tedy člověk v životě pozemském dokonalé blaženosti, sobě příslušné, dosíci, musíme nutně souditi, že jemu kyne dokonalá blaženost po smrti v životě nesmrtelném, věčném.

Proto je život pozemský přípravou k blaženosti záhrobní dokonalé a smrt přechodem k ní. Příprava tato záleží v mravnosti, které člověk šetřiti musí, chce-li si zasloužiti záhrobní blaženosti.

Je-li přirozená blaženost skutečnou?

Blaženost člověka těsně souvisí s náboženstvím jako účinek s příčinou. Avšak náboženství čiře přirozené není od Boha člověku dáno samo o sobě; proto není ani blaženost čiře přirozená od Boha člověku dána sama o sobě. Proto není blaženost čiře přirozená sama skutečnou. Dále jest náboženství přirozené podkladem náboženství nadpřirozeného. Proto jest i blaženost přirozená podkladem blaženosti nadpřirozené, ne však v tom rozumu, jakoby stupňováním blaženost přirozená se státi mohla nadpřirozenou, jak vysvítá z dogmatiky, jež jedná o blaženosti nadpřirozené.

Je tedy blaženost příčinou mravnosti lidské účelnou. Kterak by člověk účelu toho dospěl, o tom jedná úvaha o ostatních příčinách mravnosti lidské, nejprve o vzorné.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

Vzorná příčina mravnosti činů lidských.

Abychom po čas života pozemského pilni byli mravnosti, která nám, tvorům rozumným a svobodným, sluší a která jest nezbytnou podmínkou dosažení nejvyššího účelu lidského, jest nám potřebí vzoru, ke kterému bychom rozumem svým přihlíželi a kterým by vůle naše se řídila. Bez vzoru bychom jednali slepě, maně, nahodile a proto nerozumě, ničemně. Co platí o každém činu lidském, platí zvláště o činu mravním, ve kterém se jeví přirozenost lidská měrou největší.

Tento vzor sluší vřaditi mezi příčiny mravnosti, poněvadž se přičiňuje, aby mravnost se jevila v činu lidském.

Že vzornou příčinou mravnosti jest Bůh, lze dokázati trojím způsobem:

1. Uvažme Boha stvořitele.

Jako všecky věci, tak i člověka stvořil Bůh, jak dokazuje metafysika, jednající o Bohu a tvorstvu, podle Svých idejí, jejichž otiskem jakýmsi jsou tvorové. Ideje však Boží o tvorech jsou věcně totožny s bytností Boží, pokud může tato bytí napodobena věcmi, od Boha různými. Proto jsou tvorové podobiznami Božími, ovšem chabými a nedokonalými, jelikož Bůh jest nekonečný, tvorové však koneční. Tvorové neosobní chovají v sobě stopy dokonalostí Božích, tvorové však osobní, ke kterým náleží člověk, rozumem a svobodnou vůlí obdařený, jsou obrazem Božím, podobiznou Boží dokonalejší než tvorové neosobní. Je-li však bytnost čili přirozenost lidská obrazem Božím, má býti činnost, z rozumu a svobodné vůle vycházející, činnost mravní, obrazem Božím; neboť jaká jest přirozenost, taková jest anebo má býti také činnost, jejíž principem jest přirozenost.

Je tedy vzorem činnosti právě lidské čili mravní bytnost Boží, Bůh.

2. Uvažujme Boha, pokud jest nejvyšším účelem člověka.

Jelikož Bůh jest prvotním účelem člověka, má člověk netoliko jako tvor obecný, ale také a zvláště jako tvor rozumný a svobodný, Boha oslavovati, t. j. vědomé a svobodné svědectví vydávati o vlastnostech Božích, zvláště o těch, jež se odnášejí k rozumu a vůli. Aby však o nich svědectví vydával, musí je znáti, je sobě za vzor představiti a je napodobiti. Než vlastnosti, jež se k rozumu a vůli odnášejí, týkají se mravnosti.

Je tedy Bůh vzorem lidské činnosti mravní.

Jelikož Bůh jest předmětem blaženosti lidské a blaženost právě lidská záleží ve klidu, v poznání a milování Boha, musíme dříve, pokud možno, znáti poznání, kterým Bůh Sebe zná, a milování, kterým Bůh Sebe miluje. Než poznání a milování Boha jest základem mravnosti lidské.

Je tedy Bůh vzorem lidské činnosti mravní.

3. Dokažme nepřímo.

Kdyby Bůh nebyl vzorem lidské činnosti mravní, neměl by člověk žádného vzoru, poněvadž bytosti neosobní nemohou býti vzorem, a poněvadž mimo Boha není osobní bytosti, nám přirozeně známé, která by byla nad člověkem, aby se podle ní mohl říditi. Avšak musí míti člověk vzor pro svou činnost právě lidskou, mravní.

Je tedy Bůh vzorem lidské činnosti mravní.

Boha jako vzor poznati může člověk, užívá-li řádně, t. j. ze zkušenosti a podle zákonů logických svého rozumu. Rozumem svým chápe, že Bůh jest a jaký jest. K tomu cíli vtiskl Bůh rozumu lidskému normu čili pravidlo mravnosti.

Pročež odpovídá vzoru mravnosti pravidlo mravnosti, jež jest formou čili údobou její. Také pravidlo působí čili přičiňuje se k docílení mravnosti, proto jest příčinou, a sice formálnou čili údobnou.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

Formálná příčina mravnosti činů lidských.

Posud jsme mluvili o mravnosti a dobrém, vědouce, že obojí jest každému, kdo řádně myslí, samo sebou jasné. Avšak nyní, když se jedná o formu mravnosti, skrze kterou se stávají činy lidské dobrými, jest záhodno blíže vyložiti mravnost a dobré, jakož i protivu dobrého, zlé. Pak můžeme, znajíce důkladně obojí, vědecky formu samu, pravidlo mravní dobroty, vyšetřiti. Abychom však vědecky vyšetřili, dokážeme nejprve, že a kterak jest pravidlo mravnosti objektivné, pak odmítneme nepravá pravidla a posléze vyložíme pravidlo pravé.

Co jest mravnost?

Mrav jest v širším smyslu zvyk, t. j. časté opakování téhož činu, jenž závisí na našem svobodném sebeurčení.

V užším smyslu jest mrav časté opakování téhož činu, jenž vychází z náklonnosti naší vůle již nabyté, trvalé, zvykem vzniklé. Tato náklonnost zove se též mravem.

Mravy blíže označujeme mluvíce o mravech dobrých a zlých, chvalitebných a pokárání hodných, příjemných a nepříjemných, domácích a cizích; slovo m r a v y znamená abstraktně, tedy poněkud také činy lhostejné, jež nejsou ani dobré ani zlé. Někdy znamená slovo m r a v y toliko mravy dobré, kdežto mravy zlé slovou nemravy.

Mravy přisuzujeme jak jednotlivci, tak i lidu; než podmínkou mravů lidu jsou mravy jednotlivců.

Rozeznáváme tedy činy mravně dobré, mravně zlé, mravně lhostejné, tři druhy činů, jež podřaděny jsou rodu, činu mravnímu.

Z toho následuje, že mravnost, pojem rodový, znamená jistý způsob, jakým čin lidský vychází z rozumu, pravidlo mravnosti uvažujícího a ze svobodné vůle, svobodně k činu se rozhodující, že znamená závislost činu na rozumu a vůli, vztah činu ku přirozenosti právě lidské, kterým se liší čin lidský od činu člověka, t. j. od činu, vycházejícího od člověka, pokud jest živočichem, a člověku se zvířetem společného. Soudí-li můj rozum, že čin se shoduje s pravidlem a jest přiměřen mé přirozenosti právě lidské, a umíním-li si svobodně jej vykonati, jest čin mravně dobrý; soudím-li však, že se neshoduje s pravidlem a není přiměřen přirozenosti, a umíním-li si svobodně jej vykonati, jest čin mravně zlý. Některé činy, jsou-li uvažovány abstraktně, jsou mravně lhostejné, nejsou ani mravně dobré ani mravně zlé; než jsou-li konkrétně působeny od jednotlivce, jsou vždycky samy sebou buď mravně dobré anebo mravně zlé.

Odtud patrno:

1. Jediné činy vůle jsou bezprostředně a o sobě mravné, t. j. buď mravně dobré anebo mravně zlé; všecky ostatní mohutnosti lidské jsou svobodny, pokud mají účastenství na svobodě vůle a pokud vůlí jsou pobádány k činnosti; proto jejich činy jsou mravné, pokud závisejí na svobodné vůli.

2. Mravnost jest podstatně jedinečná, osobní, jelikož podmětem mravnosti pravým a bezprostředním jest člověk jedinečný. Společnost lidská sama, pokud jest souborem, nemá ani rozumu ani svobodné vůle, proto není pravým a bezprostředním podmětem mravnosti. Mravnost lidu znamená součet mravností jednotlivých lidí, pokud vespolek na sobě závisejí. Nelze tedy z filosofie odstraniti ethiku indíviduální a nahraditi ji ethikou sociální, jak to činí pantheisté, kteří jednotlivci upírají vůle svobodné. Ethika sociální předpokládá ethiku individuální.

Posud jsme mluvili o mravnosti jako pojmu jednovýznamném; ve smyslu pravém a původním jsou mravními toliko činy, vycházející z rozumu a svobodné vůle. Než mravnost můžeme uvažovati jako pojem metonymicky analogický. A tu jsou ve smyslu širším mravními věci, jež jsou k mravnímu činu v nějakém vztahu: ctnosti, pravidlo činů lidských, zákon, povinnost, právo, zásluha. V tomto smyslu jsou mravní věci dvojího druhu.

K prvnímu druhu náležejí věci, které jsou sice podle své bytnosti něčím fysickým, ale mravními se zovou, poněvadž se odnášejí k činům mravním. Jsou tedy dovednosti čili držebnosti, habitus, v nás něčím fysickým, co cvikem

se zjednává; ale mnohé z nich se zovou mravními, netoliko proto, že jsou účinkem mravního jednání, ale obzvláště proto, že k snadnému, rychlému a jistotnému mravnímu jednání určitého druhu uschopňují. Na př. ctnost čistoty.

K druhému druhu náležejí věci, jež podle své celé bytnosti nejsou ničím fysickým, znamenajíce toliko vztahy a poměry, jež duch myslící jako nutné chápe. Za příklad slouží právo a povinnost, trvalé účinky smlouvy.

Souladný celek čili soustava všech věcí, jež mravními se zovou, jest mravní řád, jehož středem jsou mravné činy; mravním řádem zove se také souhrn pravidel, jimž mají mravní činy odpovídati. Mravní řád se také zove mravností.

Mravní řád se liší od řádu fysického.

Neboť 1. řád mravní se vztahuje toliko ku přirozenosti rozumné ve smyslu vlastním, kdežto tvorové neosobní, rozumu postrádající, nejsou ani mravními ani nemravními. Také znamená u člověka dobře žíti tolik, co žíti rozumně, špatně žíti často tolik, co žíti po způsobu zvířat, jež rozumu postrádají.

2. Ve člověku se liší věcně dokonalost mravní od jeho dokonalosti fysické. Neboť jedna s druhou může, ale nemusí býti spojena. Člověk nemocný, ohyzdný, málo nadaný může býti spravedlivý, zbožný, dobrotivý, člověk však zdravý, krásný, bohatě nadaný může býti pln nepravosti. Také se liší věcně učenost člověka štědrého od jeho štědrosti.

3. Mravnost činu mravního, aspoň od vůle jiné mohutnosti rozkázaného, se liší věcně od jeho fysické věcnosti, o sobě uvažované. Čin lupiče obratně bojujícího jest fysicky dobrý, ale mravně zlý, kdežto čin nevinného, sebe spravedlivě, ale nejapně chránícího, jest mravně dobrý, ale fysicky špatný. Zdali mravnost činu, od vůle samé vykonaného, ne od ní jiné mohutnosti rozkázaného, se liší věcně od jeho fysické bytnosti, jest sporno.

Řád mravní vyžaduje, má-li býti čin mravním:

1. aby se odnášel k nějakému pravidlu. Neboť čin mravní jest buď dobrý anebo zlý; onen se zove také správný, tento nesprávný. Než správným nebo nesprávným nemohl by se nazývati, kdyby se odnášel ku pravidlu. Dále dobře žíti znamená žíti podle rozumu, špatně žíti, žíti proti rozumu; odnáší se tedy čin dobrý a zlý ku pravidlu, rozumem poznanému. Posléze jest čin dobrý ve středu mezi oběma výstřednostmi, jelikož se můžeme od ctnosti odchýliti buď přebytkem, per excessum, anebo nedostatkem, per defectum; musí tedy čin dobrý se sho-

dovati s pravidlem, jež tuto střední polohu naznačuje a stanoví.

2. aby byl svobodný. Kdyby nebyl svobodným, řád mravní by se lišil od řádu fysického toliko rozsahem; onen by byl částí tohoto. Než tento rozdíl nemůžeme chváliti, jelikož jím jsou ničeny pojmy věcí mravních, svobodu činu předpokládajících, a sice pojmy viny, zásluhy, trestu a odměny, pojem mravního dobra a zla, různý od dobra a zla fysického, pojem příčiny mravní, od příčiny fysické se lišící, pojem zákona mravního, od zákona fysického různý, pojem povinnosti a mravní nutnosti, od nutnosti fysické se lišící, pojem povinnosti a práva, pojem společnosti lidské, jež není řízena toliko nutnými zákony psychologickými, pojem prozřetelnosti Boží, která svobody lidské šetří, posléze pojem filosofie o historii a pojem morálky filosofické, které nejsou toliko psychologií historie a života mravního.

Posléze znamená mravnost někdy život, který šetří šestého přikázání Božího.

Co je dobré a zlé?

Přihlížíme-li k prvnímu a nejobecnějšímu účinku dobrého, jest dobré to, po čem všecko touží. Přihlížíme-li k bytnosti dobrého, jest dobré to, co jest přiměřeno přirozenosti toužícího.

I. Dobré rozeznáváme dvojí: prostě dobré a vztažně dobré. Věc prostě dobrá jest sobě samé přiměřena; věc vztažně dobrá jest jiné věci přiměřena.

Prostě čili absolutně jest každá věc nějak dobrá, poněvadž každá věc, jež jest, má nějakou bytnost, dokonalost, která aspoň jí samé jest přiměřena. Vztažně čili relativně dobré jest, co má dokonalosti, něčemu jinému přiměřené. Aby byla věc vztažně dobrá, musí býti nějak sama v sobě dobrou. Avšak není všecko, co jest samo sobě dobré, již proto každé jiné věci dobré; aby bylo, co jest samo v sobě dobré, jiné věci dobré, musí míti dokonalost, která jest této jiné věci přiměřená. Rozeznává se tedy vztažně dobré od prostě dobrého tím, že ku prostě dobrému přistupuje vztah přiměřenosti k věci jiné. Rozsah prostě dobrého jest širší, nadřaděný, objímající; rozsah vztažně dobrého užší, podřaděný, objatý.

Mravně dobré jest netoliko prostě dobré, jako všecko, co jest, ale také vztažně dobré, jelikož přísluší jenom svobodným činům bytostí rozumných a to ještě při určitých podmínkách.

36 Vztažně dobré jest trojí. Pravidlo mravní dobroty. Dobré vniterně a zevně toužebné.

Než ke kterému druhu vztažně dobrého náleží mravně dobré?

Vztažně dobré jest trojí: užitečné, příjemné a k vůli sobě prostě toužebné; k vůli sobě prostě toužebné jest opět dvojí: přirozené a mravní. Užitečné jest nám přiměřeno a toužebno, poněvadž slouží k dosažení dobra, jež jest toužebno samo k vůli sobě; dobro užitečné jest prostředkem, dobro samo k vůli sobě toužebné jest cílem, jehož skrze užitečné dosahujeme. Dobro samo k vůli sobě toužebné jest pro člověka dvojí: buď pokud je spojeno s rozkoší — příjemné, rozkošné, anebo pokud se nepřihlíží ku zjednání rozkoše, pokud jest k vůli sobě prostě toužebné — počestné. Počestné jest člověku přiměřeno buď proto, že odpovídá jeho přirozenosti, ji nějak samu v sobě zdokonalujíc, jako zdraví, energie, zkušenost, vědění — počestné přirozené, buď proto, že jednání právě lidské, rozumné a svobodné činí takovým, jaké připadá na člověka, jako člověka — počestné mravní.

Počestné mravní jest mravně dobré. Proto mravně dobrý čin jest onen, který se sluší na člověka, pokud jest člověkem, pokud se liší od zvířete specificky. Proto pravidlem mravní dobroty jest přirozenost právě lidská.

II. Dále se dobré dělí na vniterně toužebné a zevně toužebné.

Dobré vniterně toužebné, formálně uvažované, jest bytec, pokud jest schopen, aby po něm bylo touženo. Základně uvažované jest bytec sám, pokud jest dokonalý. Dělí se na dobré v sobě a dobré pro jinou věc. Dobré v sobě jest vniterně toužebno pro dokonalost, kterou v sobě má. Dobré pro jinou věc jest vniterně toužebno pro dokonalost, kterou jiné věci může uděliti, a kterou jest buď rozkoš anebo užitek; proto se dělí na dobro rozkošné a užitečné. Základem dobra rozkošného jest jeho vniterná dokonalost, která vztažně uvažována zvláštní vztah v sobě chová k rozkoši, kterou může v jiné věci vzbuditi. Základem dobra užitečného jest jeho vniterná dokonalost, která vztažně uvažována chová v sobě poměr prostředku k nějakému účelu.

Dobré zevně toužebné jest toužebné, poněvadž nějaký bytec bytuje, který má snaživost čili sílu ku toužení po něm. Tato snaživost a zevnější toužebnost předpokládají bytec vniterně toužebný. Základem zevnější toužebnosti jest dokonalost snaživosti nějakého bytce, ne však dobrota toužebného předmětu, která se toliko předpokládá. Bytost

rozumná, konečný obraz Boží, nutně sama sebe miluje, jako Bůh Sebe nutně neskonalou láskou miluje; a jako Bůh ostatní bytosti toliko potud miluje, pokud Jemu nějak jsou podobny, tak i člověk miluje ty bytosti, které mají s ním nějakou podobnost, ve kterých může nějakou dokonalost vlastní poznati a sebe sama takořka nalezti. V tom milování záleží čistá láska k tomu, co jest dobré v sobě, láska, která, odnáší-li se k bytostem rozumným, se zove také láska blahovolná. Avšak bytost rozumná konečná nutně se odchyluje od svého Pravzoru nekonečného, Boha, Jenž sám Sobě plně dostačuje. Shledává se omezenou a zlům podrobenou, proto hledá v jiných bytostech pomoci a snaží se dokonalost cizí sobě všude přivlastniti. V tom záleží žádostivá láska k dobru užitečnému a rozkošnému, která se nezakládá ve skutečné podobnosti, jako láska čistá, nýbrž v podobnosti mohoucné, poněvadž toužící má v mohoucnosti a v jakési náklonnosti to, co má ve skutečnosti dobro užitečné a rozkošné.

Kromě dobrého v sobě, užitečného a rozkošného jest dobro, jež se zove krásným. Neboť netoliko co jest dobré jiné věci, může lahoditi, ale také co jest dobré v sobě, je-li jasně rozumem pochopeno, jest schopno ku lahodění. Rozkošné, jež jest dobré jiné věci, jest předmětem lásky žádostivé, poněvadž jest milováno pro rozkoš, kterou působí, tak že hlavně a především jest předmětem toužení rozkoš toužícího; avšak krásné, jež jest rozkošné dobré v sobě, jest předmětem lásky čisté, poněvadž hlavně a především jest milována vniterná dobrota jasně rozumem poznaná, jejíž schopnost ku lahodění jest milována jako projev dobroty předmětu, ve kterém láska odpočívá, ne jako dobro podmětu toužícího. Jinak můžeme také říci: Dobré sebe rozlévá, také když rozkoš udílí prokazujíc jaksi dobrodiní; než každé dobrodiní jest dobrem přijímajícího a dobrem udílejícího, jehož dokonanalost projevuje; pokud se uvažují dobrodiní jako dobro přijímajícího, bytec dobře činící jest milován láskou žádostivou; pokud se uvažuje jako dobro udílejícího, jest bytec milován láskou čistou.

Jakým dobrem jest dobro mravní?

Mravní dobro, uvažované formálně, t. j. ve své dobrotě metafysické, jest dobré v sobě, t. j. vnitrně milování hodné pro svou vnitrnou dokonalost, a sice hlavně a především; přídružně má povahu dobra užitečného, jelikož jest prostředkem ku dosažení konečné blaženosti, a povahu dobra rozkošného, jelikož jest provázeno pokojem a radostí již před dosažením konečné blaženosti.

Mravní dobro, uvažované materielně, t. j. ve své dobrotě fysické, jest často užitečným, jelikož na př. střídmost slouží ku zachování skrovného majetku, jest často rozkošným, jelikož na př. studování působí radost.

Formální povaha mravního dobra jest provázena formální povahou krásného, jelikož mravní dobro jest dobré v sobě, jež jasným rozumovým poznáním zjednává rozkoš čisté lásky. To platí též o člověku, jenž mravní dobro, pokud jest dobré v sobě, může jasně rozumem poznati, čistou láskou milovati a v něm odpočinouti čili radovati se.

III. Dobré se dělí dále na podstatné a případné. Ono jest podstata čili přirozenost věci sama, pokud se srovnává s řádem všehomíra, od Boha k slávě Boží a ku blaženosti lidí ustanoveným; toto jest vlastnost, která k podstatě věci přistupuje a ji zdokonaluje podle svého způsobu a řádu a podle cíle od Boha vytknutého. Dobré případné jest fysické, řádu fysickému odpovídající, jako úrodnost pole, zdraví tělesné, učenost, hbitost rozhodnutí, a mravní, řádu mravnímu odpovídající, jako ctnost.

IV. Mravně dobré jest buď vnitrně dobré, co přirozeností svou se shoduje s mravním řádem, tak že musí býti přikázáno nebo může býti právem raděno; anebo zevně dobré, co ne svou přirozeností, ale zákonem jest dobré.

V. Dobro bytce jest buď pravé, jež zdokonaluje přirozenost bytcovu, anebo zdánlivé, jež zdokonaluje některou mohutnost bytcovu samu o sobě, ne pokud jest podřízena přirozenosti.

VI. Dobré se dělí na konečné a nekonečné. Nekonečné dobro jediné jest jediný Bůh.

VII. Pořádek dober je tento: Společné dobro předchází soukromému, větší menšímu, výtečnější méně výtečnému, nutnější méně nutnému, nejvyšší podřízenému. Na prvním místě jsou dobra duševní, na druhém tělesná; na prvním místě jsou dobra života, na druhém dobra stavu, na třetím dobra pohodlí; na prvním místě jsou dobra nutná, na druhém méně nutná, na třetím zbytečná; nutnost pak sama jest na prvním místě nejzazší, na druhém těžká, na třetím obecná.

Protivou dobrého jest zlé čili špatné, co není přiměřeno přirozenosti toužícího. Zlé jest, co není, co není pravdivo, co není krásno. Zlé záleží v neuspořádanosti, v nesrovnalosti s řádem od Boha stanoveným; mravní zlé v nesrovnalosti vůle s řádem mravním od Boha stanoveným. Zlé záleží v nedostatku toho, co přirozenosti

věci náleží; zlé mravní v nedostatku dobrého mravního, jež by mělo býti. Zlé záleží v porušení přirozenosti. Nebytuje tedy zlé samo, ale bytuje jako nedostatek, jako nejsoucí na tom, co nedostatkem trpí, na tom, co jest, na dobrém.

Zlé se dělí na fysické a mravní.

Dále se dělí mravní zlo na vnitrné, jež přirozeností svou odporuje pravému řádu, tak že musí býti zakázáno, a na zevně zlé, jež jest ne svou přirozeností, ale zákonem zlé. Lhostejné se stává skrze rozkaz zevně dobrým, skrze zákaz zevně zlým. Vnitrně zlé jest buď naprosté, nemůže-li se státi nikdy dobrým, anebo podmínečné, může-li za jistou podmínkou býti dovoleno.

Mravní zlo těžké jest ze všech zel největší a nejohyzdnější; mravní zlo lehké jest větší než všecka zla fysická.

Objektivnost mravního pravidla dokázána.

Mravní pravidlo čili norma jest známka, podle které se rozeznává mravně dobré od mravně zlého. Norma látková, kterou jest na př. vůle Boží, nám toliko ukazuje, co jest mravně dobré, co mravně zlé; norma formální nám spolu vnitrný důvod objevuje, pro který jest čin buď mravně dobrý anebo mravně zlý. Zkoumáme formální normu, která se zove morální princip.

Aby mravnost lidská řízena byla normou, pravidlem, vyžaduje veškerá přirozenost lidská, které se daří jenom tehdy, když jest uspořádána, t. j. pravidlem řízena, obzvláště však přirozenost právě lidská, záležející v rozumu, při mravnosti důležitém, jenž jsa činným nemůže si nevšímati pravidla. Než rozeznáváme pravidlo objektivné a subjektivné. Ono jest nezávislé na stanovení lidském, jest vnitrné, v bytnosti věcí založené, jest nezměnitelné a všeobecné. Toto jest positivné, člověkem stanovené, jest vnější, mimo bytnost věcí bytující, jest měnitelné a rozsahu částečného.

Které pravidlo platí o mravnosti lidské?

Nelze pochybovati, že jsou činy mravní, řízené pravidlem subjektivným, positivným, od lidí svobodně stanoveným; neboť bytuje zevně dobré a zevně zlé, a to jest dobré a zlé ne svou přirozeností, ale zákonem, jelikož lhostejné se stává skrze rozkaz zevně dobrým, a skrze zákaz zevně zlým. Avšak máme také vnitrně dobré, jež přirozeností svou se shoduje s pravým řádem, tak že musí

býti přikázáno nebo může býti právem raděno, a máme také vnitrné zlé, jež přirozeností svou odporuje pravému řádu, tak že musí býti zakázáno. Vnitrně dobré a vnitrně zlé jest původní a základné, zevně dobré a zevně zlé jest odvozené a přídružné.

Toť první důkaz, z něhož vyplývá objektivnost mravního pravidla.

Druhý důkaz vnitrně evidentní zní takto:

Mravní dobro jest samo k vůli sobě toužebné, tak že pravidlo mravnosti jest v dobru samém, a činí jednání právě lidské, rozumné a svobodné, takovým, jaké připadá na člověka, jako člověka, tak že pravidlem mravnosti jest přirozenost právě lidská, nezávislá na svobodném stanovení lidském.

Potřetí jest mravní dobro, uvažované formálně, dobré v sobě, t. j. vnitrně milování hodné pro svou vnitrnou dokonalost, a sice hlavně a především. Zároveň však mravní dobrota činu spočívá v jeho přiměřenosti ku přirozenosti jednajícího. Neboť dobré jest toužebné; toužebné však může býti toužícímu jenom to, co jest přiměřeno jeho přirozenosti. Jsou však mnohé činy, jež dle přirozenosti své jsou přiměřeny nebo odporny přirozenosti lidské. A poněvadž člověk přes všecky nahodilé změny podržuje vždy a všude tutéž přirozenost, jest přiměřenost tato nebo nepřiměřenost všeobecná, na čase a na místě nezávislá.

Tedy ze tří důvodů vnitrně evidentních vysvítá objektivnost mravního pravidla.

Máme však také důkazy zevně evidentní.

1. Jsou kony nepravostí, jež obecně se pokládají za mravně zlé. Na př. pohrdati svrchovanou bytostí, zraditi přítele, nenáviděti své rodiče dobré, manželství mezi rodiči a dítkami jsou činy, vždycky, všude a za okolností všech ode všech národů za mravně zlé pokládané. Avšak nemohly by býti takovými a tak pokládány, kdyby nebyl mezi těmito zly a opáčnými dobry rozdíl objektivný, vnitrný, neměnlivý a všeobecný; neboť taková jest v pokolení lidském různost zvyků, lidských zákonů, vzdělanosti a surovosti, že kdyby nebyl rozdíl onen takový, a kdyby se proto nejevil takovou zřejmostí, nemohl by býti souhlas všeobecný.

2. Jsou kony ctností, které, abstraktně uvažovány, taktéž ode všech národů za mravně dobré jsou pokládány, na př. úcta k bytosti nejvyšší, láska k rodičům a vlasti, dobročinnost, spravedlnost, střídmost, statečnost, věrnost, a jakkoli co abstraktně za dobré se pokládá, konkretně za různých okolností zlým se může státi, přece jsou činy,

které za týchže okolností ode všech národů vždy jsou pokládány za dobré. Než toto přesvědčení všeobecné opět dokazuje, že jest rozdíl mezi dobrým a zlým objektivný, vniterný, neměnlivý a všeobecný a takové že jest i pravidlo mravnosti.

K těmto důkazům se druží důkaz nepřímý:

Kdyby rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem nebyl objektivný, vnitrný, neměnlivý a všeobecný, bylo by mravní svědomí se svými pobídkami, jež se v každém člověku rozumu užívajícím jeví, jež může býti oslabeno a potlačováno, ale nikdy úplně uduseno, skutkem stálým, nevyhladitelným a všeobecným, který nemá žádné příčiny přiměřené; neboť příčinou přiměřenou nejsou předsudky vychování, mínění lidu, city a soudy čistě subjektivné, jež změnám jsou podrobeny.

Odpor proti objektivnosti vyvrácen.

Na místo pravidla objektivného kladou někteří filosofové pravidlo svobodně stanovené čili positivné, tedy subjektivné, mimo činy mravní bytující čili zevnější, změnám podrobené, pravidlo rozsahu částečného. Tento názor se zove morální positivismus, jenž jest dvojí: lidský, jenž hlásá svobodné stanovení lidské, a božský, jenž hlásá svobodné stanovení Boží.

Morální positivismus lidský čili morální skepticismus, jemuž ve starém věku holdovali Archelaus, Aristippus, Protagoras, Gorgias, Karneades, Pyrrho, Sextus Empiricus, odvozuje rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem od občanských zákonů. Tak praví Th. Hobbes: Každý čin lidský jest od přirozenosti sám sebou lhostejný; teprve člověk zákonodárce rozdíl mezi činem dobrým a zlým stanoví; králové oprávnění, co přikazují, činí příkazem spravedlivým, cokoli zakazují, činí zákazem nespravedlivým. Co Hobbes hlásá pro absolutismus královský, to hlásá J. J. Rousseau pro absolutismus lidový; zákon národem daný rozhoduje o mravnosti činu. Naprostou poslušnost vymáhají zákony občanské podle Hegelovy filosofie o svrchovanosti státu. B. Mandeville mluví o výmyslu výtečných mužů, kteří lidu namluvili, že každému jest užitečno obecné blaho klásti před blaho vlastní jednotlivé. Jiní opět se domnívají, že rozdíl jest stanoven veřejným míněním, zvykem, vychováním, auktoritou, jejíž převaha se zdá poddanému nesmírnou a nekonečnou: Saint-Lambert, Montaigne, Kirchmann. Není s podivem, že také Comteova filosofie positivistická čili materialistická jest oddána mo-

rálnímu positivismu, vykládajíc mravnost takto: Ve člověku jsou dvě původní potřeby: zachování sebe potravou a zachování druhu rozplozováním. Z prvního pudu vznikají volným vývojem osobní zájmy všecky, z druhého všecky společenské náklonnosti. V boji mezi sobeckými, egoistickými a společenskými, altruistickými náklonnostmi záleží mravní život. A jelikož biologie učí, že pud zachování sebe jest nižší, musí egoistické náklonnosti altruistickým ustoupiti. Čím více mravnost pokračuje, tím více altruismus nad egoismem vítězí, až konečně se stane všeobecnou láskou bratrskou. Z Comte-ova posivitismu, jenž zamítá všelikou metafysiku a vědu staví na historický empirismus, se vyvinul anglický evolutionismus Herb. Spencera, darwinisty, podle něhož mravnost vzniká od společnosti, tak že není mravní pravidlo objektivné, ale vždy relativné podle různého stupně sociálního rozvoje. Také v Německu přejí mnozí evolutionismu v morálce filosolické. Podle Paulsena má Angličan jinou morálku než Číňan, než Černoch; netoliko různí národové, ale také stavy a třídy, mužové, ženy, umělci, kupci mají každý svou morálku, ano i jednotliví lidé. Do nejzazší krajnosti zavedl morální positivismus Stirnera, jemuž jest počátkem a koncem mravnosti každý jednotlivý člověk; není povinností k jiným, každý jednotlivec jest absolutní. Nietzsche rozeznává morálku panskou a otrockou; pro toho, kdo jest duchem povznesen, platí prvá, podle které duchový aristokrat neuznává rozdílu mezi mravní dobrotou a mravní zlobou, jsa oddán plnému egoismu; křesťanství zavedlo otrockou. Tak přiveden morální positivismus ad absurdum, jest sám sebou poražen.

Avšak morální positivismus lidský čili morální skepticismus jest nepravdiv.

Neboť 1. neprávě se odvolávají k různému mínění lidí o věcech mravních. Při této různosti rozeznávají všichni kmenové lidští, jak vzdělaní, tak nevzdělaní, dobré od zlého, ctnost od nepravosti, lidi dobré od zlých; byť i všichni kmenové nenazývali v jednotlivých případech totéž dobrým a zlým, byť i se rozcházeli upotřebujíce obecné zásady v jednotlivých případech, přece se všichni srovnávají, považujíce mnohé činy dobrými, jiné zlými, chválíce ty, kteří se oněch podjímají a těchto varují, haníce ty, kteří opáčně jednají. Není tedy mravnost omezena kmenovými hranicemi a zvyklostmi, nýbrž jest mezinárodní, obecně lidská, netoliko u národů kulturních, ale také zdivočilých. A nejeví se rozdíl mezi dobrým a zlým toliko abstraktně, nýbrž také konkrétně; na př. lásku

k vlasti, poctivost, vděčnost pokládají všichni za dobré činy, zradu vlasti, nepoctivost, nevděčnost za zlé. Dále ctnosti a nepravosti posuzují se přísně u lidí, kdežto mnozí národové přisuzují bohům nepravosti, chtíce míti, když byli odpadli od pravého náboženství, takové bohy, kteří by sami jsouce nepravostmi poskvrněni u lidí nepravosti netrestali; proč neomlouvali u lidí, co velebili u bohů? Posléze kdyby ideje mravní byly vznikly zkušeností nebo byly odmyšleny od skutečných poměrů, zda by nemusily se shodovati se stavy mravními? Než dějepis svědčí nám o stálém porušování řádu mravního, o stálém boji mezi dobrým a zlým, ve kterém přečasto vítězí zlo.

Odtud zavíráme:

Všeobecný zjev mravnosti, vždy a všude se naskytující, vyžaduje všeobecnou, všude platnou příčinu, kterou *ne*může *ne*býti sama přirozenost lidská, ve které jest založen rozdíl mezi dobrým a zlým.

Positivisté namítají, že mravní ideje byly odmyšleny od dobrých činů a stavů. Než tu se dopouštějí chyby logické, jež se zove circulus vitiosus, jelikož předpokládají pojmy, kterých původ mají a chtějí vyložiti.

Také namítají, že dějepis jest učitelem lidstva, že tedy mravnost vznikla historickým empirismem. Avšak dějepis jest učitelem na základě obecných zásad theoretických a praktických, které se musí předpokládati, jelikož jimi se měří a oceňují děje. Proto nemohly mravní ideje vzniknouti historickým empirismem.

2. Morální skeptikové soudí z různých požadavků morálních, jež se vyskytují u různých kmenů, že není morální pravidlo, jež by bylo objektivné, všeobecné.

Připouštíme, že mnohé morální požadavky mohou býti různé. Ale jsou to požadavky konkrétní. Mravnost však nezáleží hlavně a především v těchto konkrétních požadavcích, nýbrž ve všeobecných mravních zásadách, jež mají platnost všude a vždycky a jsou nezávislé na času, místu a okolnostech. Co obecná mravní zásada v jednotlivých případech od jednotlivých lidí žádá, může se měniti podle okolností osoby, věku, času atd., ale zásada trvá beze změny. A poněvadž morálka hlavně a především záleží v těchto obecných zásadách, je také objektivná, všeobecná.

3. Morální skepticismus vede k důsledkům nerozumným:

a) Je-li posledním důvodem rozdílu mezi dobrým a zlým zákon lidský nebo zvyk, úmluva lidu, tu věru není zákona, mravu, zvyku, který by nemohl býti nemravným; největší nepravost může býti mravně dobrou, předpisuje-li

ji zákon nebo zvyk neb úmluva. Aniž může se nějaký zákon lidský nazývati mravně dobrým nebo mravně zlým, není-li pravidla mravní dobroty, jež stojí nad zákonem lidským, nemá-li pravidlo platnosti objektivné a obecné.

b) Přemnozí skeptikové, zkoumajíce, co jest dobré, co zlé, nazývají dobrým, co blaho vlastní nebo společné podporuje, zlým, co jemu škodí. Jsou však mnohé činy, jež podle přirozenosti své a nezávisíce na zákonu blaho podporují nebo jemu škodí. Obecnému blahu škodí vražda, podvod, cizoložství; jemu prospívá pravdivost, spravedlnost, udatnost. Proto skeptikové vyvinujíce jednotlivé zásady mravní užívají pravidla, v přirozenosti lidské založeného. Nejsou tedy důslední.

c) Skeptikové nemohou mluviti o morální filosofii, která má sobě uloženo stanoviti zásady obecně platné, nutné, jimiž se má člověk říditi, buď že chce, buď že nechce. A přece píší morální filosofii. Také předpokládají skeptikové mlčky, že mnohé zásady mají obecnou platnost pro všecky lidi. Neboť nazývají mnohé činy, jež shledávají u mnohých národů starého věku neb u divochů, mravně zlými, pokárání hodnými, mluví o mravní zdivočilosti nebo pokaženosti těchto národů. Zdaž nemíní tím, že tito národové nežili, jak měli žíti, že byli povinni život svůj říditi dle zásad, jichž nešetříce upadli ve vinu?

Podle morálního positivismu božského jest rozdíl mezi mravně dobrým a mravně zlým závislý na dobrovolném stanovení Božském. Takové mínění se vyskytuje již ve středním věku u Viléma z Okkamu a Jana Gersona. Cartesius domnívaje se, že všecky bytnosti věci mají svůj poslední důvod ve vůli Boží, soudí, že tato vůle je též posledním důvodem rozdílu mezi mravně dobrým a mravně zlým. Sam. Pufendorf pokládá zákon za nejvyšší normu mravnosti, a poněvadž zákon závisí na vůli Boží, nazývá vůli Boží posledním důvodem onoho rozdílu. Takový positivismus hlásají též J. A. Osiander, Gronovius, Coccejus, Hertz, Aug. Crusius.

S těmito positivisty souhlasíme, že mnohé činy jsou jedině proto zlými, že jsou od Boha zakázány, jelikož může Bůh zakázati také to, co jest dle své přirozenosti lhostejno. Také jsou všecky vlastnosti, jež připisujeme dobrému nebo zlému, nezávislé na příkazu nebo zákazu Božím; bytuje také úplná mravní cena činu, netoliko povinnost a záslužnost, podmíněná věčným zákonem Božím. Avšak odezíráme-li od všelikého zákazu Božího, jsou mnohé činy samy sebou a podle své přirozenosti zlými, tak že právě proto musily býti od Boha zakázány.

Toto předeslavše dokazujeme nepravdu morálního positivismu božského takto:

1. Jsou mnohé činy, jež podle přirozenosti své jsou člověku nepřiměřeny a pravému pořádku odporují. Bůh musil ku Své oslavě také člověka stvořiti, když byl svobodně ustanovil jej stvořiti. Proto nemohl jemu, jsa nejvýš moudrý, rozkazovati činy, jež by podle přirozenosti své bránily jemu cíle svého dosíci. Jsou však mnohé činy, jež podle přirozenosti své člověka od cíle vzdalují: pohrdání Bohem, rouhání, zbožňování tvorů atd.

Dále jest člověk podle přirozenosti své bytost společenská. Co tedy překáží jeho životu společenskému, není přirozenosti jeho přiměřeno, není dobré. Avšak jsou mnohé činy, jež podle přirozenosti své překážejí lidskému životu společenskému. Proto nemohl Bůh, jsa nejvýš moudrý, takové činy přikázati.

Není tedy svobodné stanovení Boží normou mravnosti.

2. Je-li dobrým a zlým toliko, co svobodná vůle Boží dobrým a zlým učinila, může člověk poznati, co jest dobré a co jest zlé, pouze nadpřirozeným zjevením Božím. Kdo tedy nezná toto zjevení, nemůže rozeznati dobré od zlého, nemůže vésti život mravně spořádaný, nemůže cíle svého dosíci. Nadpřirozené zjevení Boží bylo by naprosto nutno. Těchto důsledků nelze přijmouti.

Není tedy svobodné stanovení Boží normou mravnosti.

3. Morální positivismus božský podvrací dokonalost Boží, kterou chce uznánati, čině veškerý mravní řád závislým na svobodné vůli Boží, jelikož Bohu odjímá svatost, která záleží v tom, že vůle Boží nevyhnutelně může chtíti jenom dobré a pravé. Svatost předpokládá tedy věčné pravidlo všelikého chtění, jež svobodné volbě Boží není podrobeno, pravidlo, s kterým vůle Boží se nesrovnává ne svobodně, ale nutně tak, že svatost Boží záleží právě v této nutné srovnalosti.

Není tedy svobodné stanovení božské normou mravnosti.

Je tedy obojí odpor proti objektivnosti normy mravnosti vyvrácen.

Normy mravnosti nepravdivé.

Kdo zamítá objektivnost normy mravnosti, klade normu nepravdivou, normu zevnější, která jest mimo přirozenost lidskou samu. Podle normy zevnější jest čin dobrý proto, že určitý účinek působí anebo že jest prospěšný k dosažení nějakého účelu; je-li škodlivý, jest zlý; není-li ani prospěšný ani škodlivý, jest lhostejný. Tento utilitarismus,

v širším smyslu pochopený, má na zřeteli buď pozemský blahobyt anebo pokrok kulturní. Pozemský blahobyt rozeznáváme individuální a sociální; individuální jest buď okamžitý anebo povšechný. Máme tedy čtvero norem zevnějších: soukromý utilitarmus okamžitý a povšechný, sociální utilitarismus čili altruismus a evolutionismus.

Kromě norem zevnějších máme normy vniterné, které přihlížejí ku poměru činu k činícímu a které se dělí na čiře subjektivné a objektivné. Čiře subjektivné přihlížejí ku poměru činu k subjektivné mohutnosti poznávací: smyslu anebo rozumu. Čin jest proto dobrý, že jej lidská mohutnost poznávací schvaluje. Morálka smyslová jest řízena buď normou morálního citu a morálního smyslu, anebo normou sympathie a soustrasti anebo normou morálního vkusu. Morálka rozumářská jest řízena normou subjektivného rozumu, buď Reidovým instinktem anebo Kantovým imperativem kategorickým. Objektivné normy jsou dvě nedokonalé a nedostatečné: stoicismus a perfectionismus; třetí jest dokonalá a dostatečná, kterou Aristoteles poznal a stanovil a kterou filosofie křesťanská přijala a zdokonalila.

Všecky tyto normy, kromě poslední, jsou nepravdivy, jak dokážeme.

Soukromý utilitarismus okamžitý nepravdiv.

Norma soukromého utilitarismu okamžitého zní: Co přináší jednotlivci okamžitou rozkoš smyslnou, jest mravně dobré.

Z filosofů tohoto směru buďtež voleni dva.

Aristupus Kyrenský pokládal okamžitou rozkoš a sice smyslnou, ač ne výhradně, za nejvyšší normu jednání a za nejvyšší dobro. Souhrn minulých, přítomných a budoucích rozkoší jest jemu blažeností. Ctnost, t. j. opatrnost, ku blaženosti přihlížející, činí člověka schopným rozkoše, pokud možno, nejintensivnější. Po okamžité smyslné rozkoši máme bažiti pro ni samu, po blaženosti k vůli jednotlivým rozkoším. Rozkoš jest dobrá, i když jsme jí dosáhli činy nejhanebnějšími. Mravní cena všech věcí řídí se podle rozkoše; nic není samo sebou dobrým anebo zlým, jenom zákon a zvyk určují, co jest dobré a co zlé. Dobře požívati dovede jenom vzdělaný, moudrý, jenž požívaje požitek ovládá, aby nebyl jeho otrokem.

Helvetius pokládal smyslnou rozkoš za jedinou pohnutku lidského jednání. Z bázně před bolestí a z lásky ku rozkoši, dvou hlavních pudů, vzniká samoláska, ze které opět vzniká touha po štěstí, moci, bohatství a slávě, po prostředcích, jimiž bolesti unikáme a rozkoše dochá-

zíme. Proti těmto dvěma základním pudům nemá člověk nikdy jednati, nikdy nemá se zříci lásky ku rozkoši; kdo sebe zapírá, hřeší proti lidské přirozenosti. Ctnost slouží jenom k tomu, aby samolásce, vlastnímu zájmu bylo vyhověno; obecné blaho, ctností podporované, slouží samolásce jedincově. Zákony mají s vykonáváním ctnosti spojovati výhody, jimiž by samoláska se shodovala s obecným blahem. Rozkoš pohlavní jest nejmocnější pohnutka mravního jednání.

Tato norma jest nepravdiva, poněvadž spočívá na nepravdivém materialismu, jenž pokládá člověka za bytost čiře smyslnou, zvíře, poněvadž činí společnost lidskou nemožnou, poněvadž důsledně nemůže býti provedena. Nedůsledně utíkají se Aristippus a Helvetius k zákonům, Aristippus k moudrosti a Helvetius ku hříchu proti přirozenosti. Také sluší uvážiti, že rozkoš smyslná, trvá-li déle anebo je-li stupňována, stává se odpornou, proto musí býti normou řízena; že jest v jednom případě mravně dobrá, v jiném případě mravně zlá, proto potřebuje sama normy nejsouc sama sebou mravně dobrou.

Zamítá-li filosofie křesťanská rozkoš smyslnou jako nejvyšší normu mravnosti, nezamítá ji naprosto uznávajíc, že jest spojena s požitkem za tím účelem, aby dávala svědectví o prospěchu požitku v životě vegetativném a sensitivném. Může však býti v životě kulturním s rozkoší spojen požitek, který vegetativně a sensitivně jest škodliv. A naopak bolest vyskytuje se v životě vegetativném a sensitivném za tím účelem, aby dala zprávu o chorobném stavu, nás pobídla k odstranění choroby a také k odstranění přispěla. Aniž lze rozkoš smyslnou zavrhnouti, pokud provází přirozeně, nutností relativnou rozkoš duchovou, jenom když se pokládá za přídružnou.

Soukromý utilitarismus povšechný nepravdiv.

Norma soukromého utilitarismu povšechného zní: Dobré jest, co přispívá k povšechnému pozemskému blahobytu jedincovu.

Z filosofů tohoto směru buďtež uvedeni tři.

Epikur pokládá za nejvyšší dobro jedincovo životní rozkoš, pokud možno, největší, bolesti a nepokoje prázdnou, netoliko tělesnou, ale také duševní, na tělesné spočívající a tělesnou, pamětí obnovenou, za předmět mající. Ctnost je toliko prostředkem k životní rozkoši, pokud možno, největší. Hlavní ctnost jest opatrnost, která řídí volbu rozkoší; neboť každá rozkoš jest sice dobrá, ale nemůže býti

vždy volena, jelikož se vždy musíme tázati, který čin zbaví nás v povšechném životě u větší míře bolesti anebo nám více radostí zjedná. Mudrc se má zříkati, ale proto, aby byla rozkoš bohatší a delší. Pohanský epikureismus byl po Lutherově reformaci od mnohých filosofů přijat a šířen.

V nové době epikureismu holduje Jer. Bentham, jenž pravil, že v staré době Epikur jediný má tu zásluhu, že odkryl pravé zřídlo morálky. Ač pokládá za účel veřejného zákonodárství největší blahobyt největšího množství lidí, přece jest mu pro jedince vlastní zájem jedinou pohnutkou a nejvyšší normou mravnosti. Člověk musí dbáti, aby dosáhl největší míry vlastního blahobytu, který záleží v rozkoši, bolesti prázdné. Každá rozkoš jest sama sebou dobrá a má býti předmětem bažení; bolest jest zlo, jehož se máme varovati. Proto jest každý čin dobrý, připravuje-li rozkoš, zlý, připravuje-li bolest. Máme jenom tehdy rozkoše se zříci, můžeme-li dojíti rozkoše větší. Bentham se snaží egoismus srovnati s obecným blahem, ale nedaří se mu to.

Herb. Spencer zbudoval morálku na základě Benthamovy morálky pomocí theorie evoluční, aby morálce egoistické a rozkošnické dal podklad zdánlivě vědecký. Spencer se domnívá, že není po naši dobu ethiky právě vědecké, poněvadž posud byly toliko skutky sbírány, ze kterých methodou induktivnou se uzavíraly obecné zákony zkušebné; vědeckost prý žádá, aby mravní zákony byly methodou deduktivnou odvozeny ze všeobecného principu, zákona vývoje; zákon mravní jest prý jenom pokračováním zákona přirozeného, zákona vývoje, ježto i pro mravní svět platí podobně zásada vývoje, jako pro přírodu, ježto i člověk a sice celý jest plodem vývoje, který vládne celou přírodou. Nejprve dokazuje Spencer, že mravně dobré jest jenom, co působí jedinci rozkoš, jak vysvítá z obecného zákona vývoje; pak vykládá, že podle téhož zákona egoistické činy rozkošnické se stávají zvolna činy, obecný blahobyt, ovšem smyslný, čiře pozemský, přírodní, působícími; za kterýmžto účelem uvažuje člověka s hlediště fysického, biologického, psychologického a sociologického; pokud přizpůsobení člověka k okolí jest nedokonalé, bývá neshoda mezi egoismem a altruismem; zákon vývoje působí, že člověk zvolna se přizpůsobí posléze dokonale, že nastane úplná shoda mezi egoismem a altruismem, že člověk činem ukojí svou rozkoš a spolu k obecnému blahu přispěje. Až přizpůsobení se stane dokonalým, budou možny činy absolutně dobré, jež obecně rozkoš a život rozmnožují a bolesti nepůsobí. Při nynějším nedokonalém přizpůsobení jsou činy možny toliko relativně dobré.

Norma povšechného pozemského blahobytu jedinečného jest nepravdiva.

Neboť 1. pojem mravně dobrého jest totožný s pojmem rozkošného. Ale tyto dva pojmy se podstatně mezi sebou různí jak ve filosofii řecké a římské, tak i křesťanské; rozdíl vyplývá nutně z obecného pojmu dobrého. Tento rozdíl není a nemůže býti od přátel utilitarismu čili hedonismu vyvrácen.

2. Morálka epikurejská odporuje mravnímu vědomí všech lidí. Skvostná hostina, občerstvující lázeň, výhodný sňatek musí od epikureovce býti považovány za nejvyšší činy mravní, poněvadž přispívají k životu rozkošnému mnohem více, než pracné plnění povinností. Tomu však odporují všichni rozumní a moudří, kteří rozeznávají péči o zdraví, obchodní opatrnost, dovedné šetření vlastních zájmů od ctnosti a svědomitosti. Kupec nepokládá se již proto ctnostným, že s prospěchem hledí si svého obchodu. Ano mravní dobrota činu tehdy nejvíce se chválí, když člověk svého vlastního prospěchu časného nevyhledávaje, obětuje časné statky pro bližního, pro vlast. To vše příčí se hedonismu, epikureismu. Hedonik nemůže chváliti člověka, jenž stížen nevyléčitelnou nemocí trpělivě snáší bolesti, a radí jemu, aby sebe zavraždil; avšak sebevražda se pokládá právem za zločin.

3. Morálka epikurejská spočívá na nepravdivých podkladech, které jsou: Člověk jest sám sobě cílem; člověk není podroben Bohu; duše lidská není nesmrtelná; není života po smrti; život pozemský není přípravou k životu záhrobnímu, sám plně dostačí.

4. Morálka epikurejská podkopává každou společnost lidskou. Neboť *a*) bez zásad obecně platných není možný pospolitý život lidský; a těch nemá soukromý utilitarismus, názor čistě subjektivný, nahodilý, podle osob a okolností se měnící, který nebrání tomu, kdo baží po moci, bohatství a vážnosti atd., dopustiti se zločinu, jenom když jest opatrně vykonán, aby nebyl vyzrazen. *b*) Pospolitý život vyžaduje od jednotlivců mnohých obětí, jež se nedají srovnati s hedonismem.

5. Soukromý utilitarismus zbavuje život všeliké ceny, všeliké důstojnosti.

6. Soukromý utilitarismus neukládá povinností, bez kterých není mravnosti.

7. Zvláště však proti H. Spencerovi připomínáme toto: Jeho theorie evoluční spočívá na nepravdivém positivismu Comte-ově, na nepravdivé descendenci Darwinově, na nepravdivém světovém názoru monistickém; nemá platnosti

o přírodě, tím méně o člověku. Spencer neuznává podstatného rozdílu mezi řádem fysickým a mravním. Posléze připomínám ještě jednu obtíž zvláštní. Spencer chtěje vysvětliti, kterak zvolna ve člověku blahovolné náklonnosti převládají nad egoistickými, tvrdí, že trvale zvítězí v boji o život ti jedinci, u kterých sociální náklonnosti nejvíce jsou vyvinuty; ti lidé že mají nejvíce čáky vítězství nad ostatními, kteří mají největší náklonnost k činnostem blahovolným. Toto však tvrzení jest lichá domněnka, která se nedá dokázati, ano zkušenosti odporuje.

Zamítá-li filosofie křesťanská povšechný pozemský blahobyt jedinečný jako nejvyšší normu mravnosti, nezamítá jej naprosto, uznávajíc, že jest prostředkem ku zdraví tělesnému, jež jest opět prostředkem k vedení života duchového, člověku jako člověku specificky příslušného. Než uznává také, že úplného zdraví tělesného není nevyhnutelně potřebí k vedení života duchového, že úplný blahobyt pozemský povšechný někdy škodívá v příčině mravnosti a že jistý nedostatek blahobytu může býti provázen zvýšenou dobrotou mravní.

Sociální utilitarismus nepravdiv.

Kdežto soukromý utilitarismus přihlíží k blahobytu všeobecnému, pokud jest ho potřebí k blahobytu jednotlivce, přihlíží sociální utilitarismus čili altruismus k blahobytu jednotlivce, pokud jest částí blahobytu všeobecného a na něm závisí.

Norma sociálního utilitarismu zní: Dobré jest, co přispívá ku všeobecnému blahobytu pozemskému.

Z filosofů této normě přejících vyberme čtyry:

Shaftesbury vyvinuje sociální utilitarismus z lidské přirozenosti. Ve člověku jsou troje náklonnosti: sociální čili sympathické, egoistické čili idiopathické a nepřirozené. První směřují k obecnému blahu, druhé k blahu jednajícího, třetí odporují prvním a druhým a zovou se proto nepřirozené. Nepřirozené jsou vždycky zlé, sociální vždycky dobré, egoistické jsou dobré anebo zlé, shodují-li se anebo odporují-li sociálním. Kdo chce mravně dobře žíti, musí náklonnosti nepřirozené potlačovati a egoistické se sociálními souladně spojiti. Tento soulad jest mravní ctnost. Morální smysl, subjektivný princip poznávací, nás učí, kterak bychom tento soulad učinili; pohnutkou jest výtečnost ctnosti samé, ne její užitečnost. Než blahobyt se dostavuje sám sebou jako přirozený následek ctnosti.

August Comte činí vivre pour autrui, žíti pro jiné, nejvyšší normou. Máme se celí věnovati službě člověčenstva, všeobecné humanitě a tak působiti, aby altruismus zvítězil nad egoismem. Jelikož tato morálka žádá, aby jednotlivec se obětoval člověčenstvu, stává se náboženstvím. Soubor všech lidí zemřelých, žijících a budoucích jest grand être, božství, předmět náboženského kultu, zvláště však velicí mužové, zasloužilí o zachování a zdokonalení lidstva.

Gižycki nazývá všeobecný blahobyt, t. j. pravé štěstí všech, pokud možno, největší, normou morálky. Tato norma zní: Jednej tak, aby tvé přihlížení ku blahu lidstva se mohlo státi obecným. Abychom se vyhnuli egoismu, musíme sebe samých se tázati: Jak bychom soudili, kdyby jiný v našich poměrech takto jednal? V jakém konci by se ocitnul obecný blahobyt, kdyby každý v tomto stavu tak jednal? Nejvyšším účelem a motivem, který máme míti toužíce po obecném blahu, jest vědomí, že dobře jednáme. Toto vědomí, pokoj duševní, jest morální sankcí, jest naše nejvyšší dobro, jež nám nikdo nemůže vzíti. Odtud následuje rozkaz: Toužiti máš po pokoji svého svědomí, an sebe blahu lidstva obětuješ.

Paulsen vyměřuje dobré a zlé takto: Činy se zovou dobrými nejprve, pokud směřují k tomu svou přirozeností, aby měly příznivé účinky pro blaho jednajícího a všech těch, ke kterým se účinky vztahují; pak, pokud jsou považovány za známky dobré vlastnosti, dobrého směru vůle anebo smýšlení. Vlastnost anebo směr vůle se zove dobrým, směřuje-li podle své přirozenosti k tomu, aby podporoval blaho jednajícího a jeho okolí. Člověk se zove dobrým, utváří-li tak svůj život, aby pokud jemu náleží, působil jemu lidský blahobyt, a přispívá-li zároveň k lidskému blahobytu svého okolí. Zlé znamená ve všech těchto případech protivu dobrého. Ku posouzení činu, vůle a člověka stačí směřování k účinkům.

Norma sociálního utilitarismu jest nepravdiva.

Neboť 1. sám tvrdí právem, že bažiti po vlastním, soukromém blahobytu pozemském není ještě samo mravně dobré. Avšak není-li toto bažení mravně dobrým, kterak by bylo bažení po všeobecném blahobytu pozemském samo sebou již mravně dobrým, když všeobecný blahobyt jest souhrnem jednotlivých blahobytů stejnorodých? Ze samých nicek nevznikne žádná veličina.

Dále není ani státník již proto mravně dobrým, že pečuje o prospěch svého státu, o všeobecný blahobyt pozemský svých poddaných; neboť jiným státům snad škodí, aby svému prospíval. Namítá-li se, že blahobyt ne jednoho

státu, ale veškerého lidstva jest prvotí mravnosti, tážeme se: není-li ještě samo sebou mravně dobrým pečovati o blahobyt jednoho národa, jedné země, kterak by bylo samo sebou mravně dobrým pečovati o blahobyt všech států, všech národů? Ze samých nicek nevznikne žádná veličina.

Aniž může sociální utilitarismus pokládati veškeré lidstvo za pravou skutečnou morální společnost, jejíž blahobyt podporovati jest povinen jednotlivec, za souvislý celek, jenž má tentýž společný cíl poslední, poněvadž tento celek předpokládá rozumnou bytost, nad jednotlivci stojící, která k témuž cíli vede podle týchže zákonů a poněvadž tuto bytost, Boha, sociální utilitarismus neuznává pokládaje pokolení lidské toliko za hromadu atomových skupin stejnorodých, nahodile vzniklou, která po nějakém čase opět zaniká smrtí beze stop.

2. Sociální utilitarismus řád mravní osekává, ochromuje. Neboť musí tvrditi, že všecky činy, jimiž člověk přímo s Bohem obcuje, buď nejsou mravně dobrými, anebo jenom potud jsou, pokud přispívají k pozemskému blahobytu lidstva. V prvé příčině musí činy tyto zavrhnouti a hlásati neznabožství, v druhé příčině musí Boha pokládati za pouhý prostředek k dosažení lidského blahobytu pozemského, tedy za boha špatného, za boha žádného. Tak mizejí z morálky úplně činy náboženské, činy nejšlechetnější, které ukládá za povinnosti pravdivý a skutečný poměr závislosti člověka na Bohu, činy, pravím, jež prospívají sice jak jednotlivci, tak i lidstvu, jejichž však mravní hodnota nespočívá základně na tomto prospěchu. Jest věru sociální utilitarismus ve své podstatě neznabožský.

3. Sociální utilitarismus předpokládá, co není pravdivo, že pokolení lidské jest samo sobě naprostým účelem, že pozemský blahobyt jest nejvyšším dobrem člověka.

4. Sociální utilitarismus pokládá jednotlivého člověka za pouhý prostředek k dosažení všeobecného blahobytu pozemského; veškerou cenu jednotlivce měří užitkem, jaký přináší jednotlivec lidstvu. Kdo tedy nemůže přispěti lidstvu, nemá ceny pro lidstvo a může, ano musí býti právem odstraněn. Takové mínění sdílel Plato, žádaje, aby neduživé dítky byly zabity, aby lékař nemocného, lidstvu neužitečného, nenechával dlouho na živu. Má sice jednotlivec pracovati pro lidstvo, ale nesmí býti od něho žádáno, aby všecky svoje zájmy podřídil blahu společnosti, poněvadž jest osobou a ne pouhým prostředkem, poněvadž jest po jistou míru také sobě cílem.

5. Sociální utilitarismus činí mravní cenu jednotlivce závislou ne na jednotlivci samém a jeho vniterném smýšlení, nýbrž na zevnějších nahodilých okolnostech, které dovolují jemu lidstvu prospívati. Pokládá vniterné smýšlení jenom potud lidstvu prospěšným, pokud toto se jeví zevně užitečnými účinky; podle vnitřního smýšlení samého nemůže cenu člověka posuzovati. Jenom tehdy jsou činy jednotlivého člověka dobrými, směřují-li k rozmnožení všeobecného blahobytu pozemského; činy z jiné pohnutky vykonané nejsou mravně dobrými, byť i sloužily lidstvu k dobrému. Takové názory odporují rozumu lidskému.

6. Pojem všeobecného blahobytu jest neurčitý a potřebuje vyššího pravítka mravního; nemůže tedy býti nejvyšším pravidlem mravnosti. Sociální blahobyt může býti pravý a nepravý, tedy mravně dobrý a mravně zlý. Zastanci sociálního utilitarismu sami vyžadují blahobyt pravý zamítajíce nepravý; proto potřebují sudidla, kterým by se rozeznal pravý od nepravého. Není tedy nejvyšším pravidlem mravní dobroty sociální blahobyt pozemský.

7. A byť i dokonale byl určen pojem nejvyššího blahobytu sociálního, nevíme ještě, co jest mravně dobrým a co mravně zlým; známe toliko účinek mravním jednáním dosažený. Musí tedy býti ještě určeno, které činy potkávají se s tímto účinkem a které nikoli. Ovšem při některých činech projevuje se sama sebou užitečnost anebo škodlivost sociální, zvláště uvažují-li se odtažitě. Avšak vyšetřují-li se blíže, nestačí prvoť utilitarismu sociálního.

8. Sociální utilitarismus zná toliko povinnosti, které má člověk k lidstvu, ale ne povinnosti, které má každý jednotlivec přímo k sobě. A je-li člověk nucen žíti o samotě, nemá povinnosti k lidstvu, nemá tedy žádných povinností, nemůže tedy nikterak jednati mravně.

9. Sociální utilitarismus žádá od každého člena společnosti, aby se stavěl ustavičně na místo zákonodárce a sebe se tázal, jak má své jednání zaříditi, aby přispíval ku štěstí, pokud možno největšímu, lidu, pokud možno, nejčetnějšího. Toť požadavek nerozumný. Zákonodárce, jenž stojí nad jednotlivci, má se stavěti na místo vyšší a odtud zákony posuzovati a stanoviti; ale nelze žádati od jednotlivce, co přísluší zákonodárci. Morálka se dotýká nejprve jednotlivce a jeho záležitostí jedinečných, na druhém místě jeho poměrů společenských. Avšak sociální utilitarismus dotýká se jednotlivce jenom potud, pokud to vyžaduje všeobecný blahobyt.

10. Sociální utilitarismus nemůže ukládati našemu svědomí povinnosti, jelikož sám sebou nemůže sahati do

nitra lidského a působiti, aby člověk se cítil ve svém svědomí zavázaným, uznávati společenská přikázání a jim se podrobiti.

11. Sociální utilitarismus musí stav nynější společnosti pokládati za naprosto nemravný. Neboť štěstí záleží podle utilitarismu sociálního ne v hojnosti velikých statků jenom některým jednotlivcům přináležejících a kulturních dober, v pokroku věd a umění, nýbrž v hojnosti rozkoší anebo v ukojení potřeb, jehož se dostává člověku. Proto nelze nynější pořádek nazývati mravně dobrým, podle něhož při veliké hojnosti hmotných a kulturních statků nepatrné množství lidí blahobytem oplývá, nesmírné však množství bídný život tráví. Kterak mohou přátelé nynějšího stavu společnosti přáti sociálnímu utilitarismu? Zdaž sami sobě neodporují?

12. Veškerý pokrok kultury má podle sociálního utilitarismu cenu velice pochybnou. Neboť pracovati s jinými na pokroku kultury jest jenom tehdy mravně dobrým podle něho, je-li jisto, že tímto pokrokem vzmáhá se všeobecný blahobyt. Avšak kultura může pokračovati, nerozmnožujíc všeobecný blahobyt, a také skutečně tak pokračuje. Proto musí býti rozhodný a důsledný přítel sociálního utilitarismu nepřítelem pokroku kultury.

Zamítá-li však křesťanská filosofie sociální utilitarismus jako nejvyšší normu mravnosti, nezamítá všeobecný blahobyt pozemský naprosto. Neboť nestačí jednotlivec sám o sobě, ale potřebuje relativnou nutností společnosti lidské ku svému blahobytu a má se také starati o blahobyt všeobecný; kromě toho jest blahobyt pozemský prostředkem k dosažení dober, která trvají po smrti a proto jsou přednější, než dobra, trvající toliko v životě pozemském. Uznává tedy křesťanská filosofie normu sociálního utilitarismu za podřízenou ve dvojí příčině.

Norma pokroku kulturního nepravdiva.

Kdežto sociální utilitarismus pokládá vývoj a pokrok světské vzdělanosti za prostředek k dosažení největšího blahobytu pozemského, pokládají mnozí tento vývoj a pokrok za nejvyšší cíl a pravidlo mravní dobroty, jemuž má se podříditi blahobyt žijících lidí jako prostředek.

Norma pokroku kulturního zní: Dobré jest, čím světská vzdělanost lidská se vyvíjí a pokračuje; nejvyšším dobrem jest tento vývoj a pokrok.

Z filosofů tohoto směru buďtež uvedeni čtyři.

Hegel, pantheista, projednává po logice a přírodní filosofii ethiku čili filosofii ducha, která záleží ve vývoji a pokroku ducha, nejprve se stávajícího subjektivným, pak objektivným, posléze absolutným. Na stupni subjektivnosti jeví se pokrok v anthropologii, phaenomenologii a psychologii, na stupni objektivnosti v manželství, občanské společnosti a státu, na stupni absolutnosti v umění, náboženství a filosofii.

Jak Hartmann, pessimista, se domnívá, vrhla se naprostá, nevědomá pravůle, aby unikla vniternému trápení, jež jí působí prázdné, slepé chtění, do světového vývoje a pokroku. Než v tomto vývoji a pokroku nalézá místo hledaného positivného štěstí trápení stále rostoucí. Aby tomuto trápení unikla, musí naprosto potlačiti touhu po jsoucnosti, t. j. musí svět býti zničen. V tomto zničení světa záleží jeho osvobození, jež jest posledním účelem vývoje světového. Na nynějším stupni vývoje hledá absolutno, ona pravůle, své štěstí v pokroku vědy a umění, v oboru politickém a sociálním. Než s tímto pokrokem roste zároveň bída davů, vědomí o marném bažení po positivném štěstí, čímž vzniká touha po negativném štěstí, po zničení sebe, jež osvobodí od trápení, existencí způsobeného. Je tedy každý povinen pracovati, aby kultura pokračovala, aby absolutno a s absolutnem on sám byl osvobozen.

Jak Vilém Wundt soudí, jsou z účelů, t. j. přirozených účinků činů, jenom ty mravny, jež přímo nebo nepřímo jsou podřízeny všeobecným účelům, veřejnému blahobytu a všeobecnému pokroku, ne však vlastnímu blahu ani štěstí největšího, pokud možno, množství bližních, ale spíše tvorbě objektivných duchových hodnot, jež ze společného duchového života lidského vznikají a na jednotlivý život nazpět působí, aby nové objektivné hodnoty obsahu ještě bohatšího vznikaly. Poslední právě umravní účely, kterým jsou ostatní podřaděny, jsou humanitní, jež záležejí ve všeobecných duchových výtvarech, jichžto účelným předmětem není jednotlivec, nýbrž všeobecný duch lidstva. Subjektivné pak pohnutky jsou mravně dobré, jež odpovídají účelům povšechné vůle lidstva, mravně zlé, jimiž vůle jednotlivce se protiví povšechné vůli lidstva. Posledním zřídlem nemravnosti jest vždy egoismus.

Pavel Carus, filosofii monistické oddaný, pokládá za normu mravnosti meliorismus. Celá příroda tvoří jednotu, ve které všecko žije a cítí, všecko ve stálém proudu se vyvíjí od nižšího k vyššímu. V tomto vývoji rozeznáváme dvojí stránku: mechanickou čili tělesnou a psychickou čili duchovou. Tato druhá stránka závisí s části na sebevědomé činnosti lidské, a sebevědomé účastenství na vý-

voji psychického života zove se činnosti mravní. Všecky činnosti, které tento pokrok života psychického podporují, jsou mravně dobré, které však jemu překážejí, jsou mravně zlé.

Norma pokroku kulturního jest nepravdiva.

Neboť 1. norma pokroku, jevícího se ve zřízení státním, umění, vědě, průmyslu, obchodu, obcování společenském, vychází z názoru pantheistického, dle něhož jest jednotlivec zjevem vývoje božství, maje sobě hlavně a především uloženo pracovati o tomto vývoji. Avšak názor pantheistický jest nepravdiv.

2. Norma pokroku kulturního pokládá lidstvo za naprosto sebeúčelné a snižuje jednotlivého člověka, pokládajíc ho za nástroj a prostředek k dosažení cíle lidstvu vytknutého; ale Bohu jej nepodřaďuje aniž určuje mu život věčný po smrti za cíl. Zároveň tato norma lidstvo podřizuje statkům vzdělanosti světské, jež nejsou pro člověka, ale jimž k vůli jest člověk. Zajisté převrácený to názor.

3. Normu pokroku kulturního nelze odůvodniti tím, že světská vzdělanost má svým účinkem štěstí a blahobyt lidstva. Neboť zkušenost dokazuje, že vzdělanosti a blahobytu nepřibývá týmže poměrem. Při vysoké vzdělanosti může veliká část lidí žiti v otroctví tělesném a duševním, v bídě a nouzi. Mají-li snad tisícové lidí pracovati a trpěti, aby málokteří mohli se věnovati duchovému pokroku světskému, rozšiřujíce obzor vzdělanosti světské?

4. Je-li pokrok vzdělanosti světské cílem a normou mravnosti, musí stejně se vzdělaností světskou pokračovati mravnost a ctnost; musí lidstvo mravností a ctností tím býti dokonalejší, čím více pracuje se o pokroku vzdělanosti. Avšak zkušenost učí nás, že v obráceném poměru mají se k sobě mravnost a vzdělanost pouze světská jak u celých národů, tak i u jednotlivců. Ovšem pravá vzdělanost jest v přímém poměru k mravnosti; než k pokroku této vzdělanosti nemohou se odvolávati stoupenci normy vzdělanosti světské, nechtějí-li uznati, že je také vzdělanost nepravá, nemravná, že je tedy potřebí vyššího pravidla, kterým by se rozeznávala vzdělanost nepravá od pravé.

5. Pokrok vzdělanosti jest neurčitým a nejistým pravidlem mravnosti. V čem záležejí objektivné duchové hodnoty, jež našemu jednání udílejí rázu mravní dobroty? Jaké jsou činy, jež k tomu pomáhají? Názory o tom jsou různé, jak u jednotlivců, tak u jednotlivých tříd, tak u různých národů. Jsou lidé, jsou také jednotlivé třídy lidí, ano jsou také kmenové lidští, kteří o této normě pokroku kulturního nevědí ničeho; zdaž jim odepřeme schopnosti k mravnímu životu?

6. Ku mravnosti jsou povoláni všichni lidé, také méně vzdělaní; proto musí býti mravnost všem přístupna. Avšak podle normy pokroku kulturního jsou jenom někteří ku mravnosti povoláni, jenom některým jest mravnost přístupna.

7. Světská vzdělanost neposkytuje mravnímu životu vznešenosti a šlechetnosti, která se jemu obecně přisuzuje; aniž uděluje síly, abychom v boji tohoto života byli věrni ctnosti a v ní pokračovali. Světská vzdělanost národů minulých zanikla, zanikla také jejich mravní cena; zbytky se nám zachovaly. Proč tedy pracovali, trpěli, bojovali, doufali? Záhuba byla odměnou za jejich vzdělanost, za jejich mravnost. Zdaž neměli raději smyslných rozkoší požívati? Snad i naše vzdělanost světská bude zasypána a v troskách pohřbena od surových barbarů. Může-li nás tato myšlenka síliti, když odpíráme zlému pokušení, abychom ve ctnosti setrvali? Co nám ukládá povinnost podle normy pokroku kulturního, abychom bažili po dobrech vzdělanosti světské? A ocitnou-li se pokrokáři, hlásající normu mravnosti, v pokušení, zdaž nedají přednost nedovolené rozkoši před společnou prací o pokrok světské vzdělanosti?

Zamítá-li však filosofie křesťanská normu pokroku kulturního, zamítá ji jako nejvyšší, přisuzujíc jí cenu podřízenou. Neboť si váží kultury světské, pokládajíc ji za prostředek k dosažení vzdělanosti vyšší, právě mravní. Nejsou všichni lidé povinni pracovati o pokroku kulturním, ale toliko někteří, kteří mají ovoce pokroku sdíleti s jinými a jej podříditi vzdělanosti vyšší, právě mravní, kterou si přisvojiti mají všichni, také pokrokáři.

Norma morálního smyslu nepravdiva.

Jelikož přemnozí lidé dobře vědí, co jest mravně dobré a co mravně zlé, nevšímajíce si spletitých výpočtů utilitarismu, soudíce o mravní povaze konkrétných činů, ač nejsou účastni práce o pokrok kulturní; domnívají se mnozí učenci, že člověk zvláštní mohutností, smyslem morálným, sobě vrozeným, rozeznává dobré od zlého.

Uvažujme různé názory o smyslu morálním, a přesvědčíme se o nepravdě jejich.

1. Základem citové morálky, kterou hlásají Angličané: Shaftesbury, Hutcheson, Bain, jest morální smysl, jakási vloha přirozenosti lidské vrozená, zvláštní mohutnost poznávací, kterým dobré a zlé přímo pociťujeme, dobrým jsouce dojímáni příjemně, zlým nepříjemně. Je to svědomí.

Smysl morální, podle některých na tělesném orgánu závislý, řídí a opatruje ostatní mohutnosti poznávací; jelikož stojí nade všemi ostatními mohutnosti poznávacími, musí jeho soudu býti přednost dána před soudy ostatních mohutností. Není však smysl morální toliko subjektivným poznávacím principem dobrého a zlého, ale také nejbližší normou: Mravně dobré jest, co morálnímu smyslu se líbí; mravně zlé, co se nelíbí.

Avšak tento názor jest nepravdiv.

Neboť *a*) nebytuje smysl morální jako pud instinktivný, kterým rozeznáváme dobré od zlého. Neboť mravnost přísluší člověku jako člověku, který právě mravností liší se od zvířete, kdežto pud instinktivný máme se zvířetem společný.

b) Smysl morální nemůže býti na tělesném orgánu závislý, jelikož morálnost jest něco duchového, nadsmyslného, jako rozum není na tělesném orgánu závislý, jelikož myšlenka jest něco duchového, nadsmyslného. Proto není ani smyslem, jakým jest na př. zrak, na hmotě závislý.

c) Smysl morální není mohutnost poznávací, jejíž činnost se prokazuje citem, záleží v citu. Neboť cit jest subjektivná stránka dojmu, dojem pak jest pohnutí mohutnosti snaživé skrze poznání.

d) Smysl morální není svědomí, jelikož svědomí jest rozum praktický, od rozumu theoretického věcně se nelišící.

e) Smysl morální neřídí činnosti mohutností poznávacích, jelikož činnost morální, od svobodné vůle vycházející, předpokládá činnost rozumu poznávajícího a svobodné vůli předmět předkládajícího.

f) Smysl morální není normou mravnosti. Neboť táži-li se, co jest mravně dobré a co zlé, odpovídá mi morálka citová: co morálnímu smyslu se líbí a co se nelíbí. Připusťme, že takový smysl morální bytuje; je tento v životě praktickém toliko ukazovatem, kterým se může řiditi jediný ten, komu se nedostává času nebo příležitosti, aby poznal základů mravnosti. Ale ve filosofii ona odpověď nestačí, jelikož tázati se jest: proč toto se líbí smyslu morálnímu a proč ono se nelíbí? Na otázku tuto mnozí odpovídají: poněvadž Bůh přirozenost lidskou tak uspořádal. Ani tato odpověď nestačí. Zda uspořádal Bůh přirozenost lidskou libovolně tak, aby smyslu morálnímu toto se líbilo, ono se nelíbilo? Kdo by to tvrdil, bloudil by morálním positivismem, od nás již vyvráceným. Aby se přátelé morálky citové této nesnáze vystřehli, chtějí důvody vnitrnými dokázati, proč jisté činy morálnímu smyslu

se líbí nebo nelíbí. Tázajícímu se totiž, proč máme tomu, co se líbí smyslu morálnímu, přednost dáti přede vším jiným, odpovídají: poněvadž ukojení tohoto smyslu působí rozkoš nejvyšší a nejčistší. Tu však máme prvotí mravní dobroty sobecký egoismus, od nás již vyvrácený. Tážeme-li se dále: proč jedny činy se líbí, druhé nelíbí, odpovídají: poněvadž jedny přispívají k vlastní dokonalosti a k blahobytu jiných, jiné nepřispívají; odporuje-li náklonnost sobecká náklonnosti blahovolné, rozhoduje smysl morální pro náklonnost blahovolnou. Tu však jest principem mravnosti sociální utilitarismus, od nás již vyvrácený.

Musíme tedy smysl morální zavrhnouti.

2. Německý filosof Jacobi rozšířil anglickou morálku citovou na veškerý obor filosofický. Chtěje uniknouti skepticismu, k němuž prý každá věda, spočívající na umovém poznání, dospěti musí, klade Jacobi vedle smyslného poznání zkušebného rozum, duchovou, toliko receptivnou mohutnost poznávací, která věci duchové právě tak přímo znamená, jako tělesné oko věci tělesné. Duchové nazírání rozumu jeví se nám citem. Cítíme, že jest Bůh, svobodná vůle, mravní zákon. Tento cit nás vede také v oboru mravním a náboženském.

Kromě důvodů, anglické moralisty porážejících, uvádíme proti Jacobimu toto:

a) Lidský duch, který touží poznati věci z posledních důvodů, nemůže přestati na slepém citu.

b) Cit nemůže ani býti subjektivným poznávacím principem mravnosti. Neboť mravní dobro a zlo záleží v duchových poměrech, které možno rozumem poznati, ale ne cítiti. Jako necítíme, že jsou dvakrát dvě čtyry, ale poznáváme, tak i necítíme, že vražda a krádež jsou zlé, ale poznáváme.

c) Kdyby svědomí bylo instinktivným projevem citovým, musily by morální soudy, kterými různí národové obecné zásady obracejí ke konkrétním případům, mezi sebou mnohem více se shodovati, než skutečně se shodují; neboť přirozenost lidská se svými pudy vrozenými zůstává všude podstatně táže.

3. Podle morálky Döringovy jest předmět pro nás dobrým čili cenným, pokud může potřebu ukojiti anebo cit rozkoše probuditi. Nejvyšší dobro ukájí nejdůležitější a nejobecnější potřebu lidskou. Tato nejobecnější potřeba, které jsou všecky ostatní potřeby podřaděny, jest potřeba odůvodněného cenění sebe. Každý člověk má vrozenou potřebu sobě přisouditi objektivnou obecnou cenu, která netoliko subjektivnou má cenu pro jedince, ale také ob-

jektivnou pro obecnost. Toto oprávněné cenění sebe, spočívající na pravé vlastní ceně, která přísluší mravnímu smýšlení, jest nejvyšší dobro lidské a zároveň pohnutka mravního jednání. Uskutečnění tohoto nejvyššího dobra jest mravní jednání. Nepovědomý pud, potřebu oceňování sebe ukojiti a vlastnímu snažení podle nějaké normy cenu přisouditi jest morální pud, svědomí. Radost dobrého svědomí záleží v rozkoši v nepovědomém ukojení potřeby oceňování sebe, anebo v rozkoši v nejasném citu, tím vzniklém, že jsme vlastnímu snažení objektivnou cenu přisoudili. Objektivná cena záleží v tom, že jsme rozkoš probudili v jiných, nejvyšší přispěvše jiným k ukojení potřeby oceňovati sebe. Nejvyšší norma morální zní: Chtěj dobré, jež jest skutečně a jediné objektivně cenné.

Tento názor Döringův jest nepravdivý.

Neboť *a*) dobré se totožní s rozkošným, což nelze přijati.

b) Výklad Döringův se točí v kruhu: předpokládá se morální cena, dobrota, kterou si přisuzuji a zároveň tímto přisuzováním mravní dobrota vzniká. Což nelze chváliti.

c) Nepravdivě se vykládá svědomí.

d) Není pravda, že mravní dobrota spočívá na nepovědomém pudu, na nejasném citu.

e) Oprávněné cenění sebe jest nejvyšší dobro, jehož cena jest závislá na probuzení rozkoše v jiných. Toto mínění samo sobě odporuje.

Jestliže filosofie křesťanská normu morálního smyslu zamítá jako nepravdivou, uznává v různých názorech o něm jenom jedno a jediné zrnko pravdy a to zkomolené, že ku poznání řádu mravního máme mohutnost sobě vrozenou. Tato však mohutnost sama není normou mravnosti. Že touto mohutností není smysl morální, slyšeli jsme. Která to jest a jak se má k normě mravnosti, uslyšíme.

Norma soucitu nepravdiva.

a) Normu soucitu vykládá Adam Smith takto:

Od přirozenosti jsme schopni sebe vmysliti do stavu těch, s kterými obcujeme a jejich stav s nimi cítiti. Jestliže jsme se živě vmyslili do stavu bližního a schvalujeme-li jeho jednání, jest toto jednání mravně dobré; pakli je musíme kárati, jest mravně zlé. Neboť jsouce nestrannými diváky, nemajícími skutečně city jiných, ale sebe do nich toliko vmyslícími, soudíme nestranně. Jako my o jiných soudíme, musíme pak také o sobě samých souditi s hle-

diště nestranného diváka. Proto zní norma: Jednej tak, aby nestranný pozorovatel s tebou mohl sympathisovati.

Tato norma jest nedostatečna. Neboť hlediště nestranného diváka může nás uchrániti zaslepené samolásky, ale nemůže nám poskytnouti normu mravnosti. Neboť podle čeho má nestranný divák souditi? Musí míti normu, podle které soudí. Soucit nesmí býti slepý, musí spočívati na důvodech rozumných, aby podle něho mohlo se souditi. Je tedy potřebí normy, která by stála nad normou soucitu.

b) Schopenhauer pokládá jeden druh soucitu, soustrast, za normu mravnosti: Toliko ty činy jsou mravně dobré, které směřují toliko k blahu cizímu a ze subjektivné pohnutky soustrasti vycházejí.

Tato norma jest nepravdiva.

Jelikož druhý požadavek je toliko prostředkem, kterým by první požadavek byl vyplněn, jest jeho norma sociálně utilitaristická, která 1. vylučuje vlastní blahobyt, jelikož činy, mající cílem vlastní blahobyt, jsou prý mravně bez ceny, která 2. čelí pouze k odstranění cizího neštěstí, ve kterémž odstranění záleží prý blahobyt, která 3. nezná souslasti. Z toho všeho vychází na jevo nepravda normy Schopenhauerovy.

Dále zavrhuje Schopenhauer svou normou všecky povinnosti člověka k sobě samému a odporuje všem lidem, kteří tyto povinnosti znají a výkony jejich mezi ctnosti kladou. Podle něho by nemohl člověk osamělý vésti život mravný.

Že morálka jeho nezná povinností k Bohu, nikoho nepřekvapí, jelikož jeho norma jich nežádá a jelikož on sám jest zjevný atheista.

Kromě toho jsou nesčíslné činy, jež se vůbec pokládají za mravně dobré, ale vysvětliti se nemohou pohnutkou soustrasti.

Posléze jedinou soustrastí nedospěje člověk k mravním zásadám všeobecným a neměnlivým, poněvadž soustrast, jsouc smyslným dojmem, musí býti řízena rozumem, poněvadž jest dojmem nestálým, který se rozmanitě jeví u lidí různých, ano i u téhož člověka, poněvadž jest dojmem závislým na mnohých měnících se okolnostech.

Jestliže filosofie křesťanská zavrhuje soucit jako normu mravnosti, uznává jej býti projevem lásky k bližnímu, která souvisí s láskou k sobě a spočívá na lásce k Bohu. Tato pak trojí láska má svůj základ v přirozenosti lidské.

Norma mravního vkusu nepravdiva.

Norma mravního vkusu, aesthetickému vkusu podřaděného a toliko formami čili poměry vůle, na látce, zevnějších dobrech, nezávislými, se zabývajícího, od Herbarta stanovená, zní takto: Mravní dobrota záleží v tom, že soulad poměrů vůle se líbí, mravní zloba v tom, že nesoulad poměrů vůle se nelíbí.

Vyložme nejprve tuto normu, abychom pak dokázali její nepravdu.

Herbart rozdělil filosofii, která projednává pojmy, je spracujíc, na logiku, která pojmy objasňuje, metafysiku, která je opravuje na aesthetiku, která je doplňuje určováním ceny. Aesthetika jest věda o pojmech, jež soudem libosti anebo nelibosti jsou provázeny, a o těchto soudech a jsouc upotřebena na tom, co jest dáno, rozvětvuje se ve více naukách o umění, které vyšetřují, kterak se máme při jistých předmětech chovati, abychom nelibosti unikli a libost vytvořili. Nejdůležitější z těchto nauk jest nauka o ctnosti, jejíž předpisy ukládají povinnosti, ethika čili praktická filosofie, aesthetice jako druh podřaděná. Předmětem mimovolných soudů vkusných jest patero poměrů vůle: 1. jest kvalitativný, mezi souzením a chtěním vůbec; 2. jest kvantitativný, mezi dvěma snahami v téže chtějící bytosti, bez ohledu k obsahu chtění; 3. jest mezi vlastním chtěním a představeným chtěním jiné bytosti; 4. jest skutečný mezi dvojím chtěním téhož předmětu; 5. jest mezi chtěním a činem vykonaným, kterým jedna vůle zamýšlí druhé vůli buď prospěti anebo škoditi. Těmito 5 poměry vznikají vzorné ideje: vnitrné svobody, dokonalosti, blahovolnosti, práva a odplaty. Ze vzorných idejí vznikají soustavy čili společenské vzorné pojmy a sice ze 4. soustava právní společnosti, z 5. soustava námezdní, z 3. administrativní, z 2. kulturní, z 1. soustava oduševněné společnosti.

Herbartova norma mravního vkusu jest nepravdiva.

Neboť 1. Herbartova theorie uměle sestrojená, na skutečnosti nezaložená spočívá na domnělé a nedokázané nezávislosti dobroty našeho chtění a snažení na dobrech, ke kterým se míří. Proti Herbartovi tvrdíme, že není věc proto dobrou, že po ní bažím, ale spíše bažím po ní proto, že jest základně sama pro mne dobrou, formálně pak dobrou stává se mým bažením. Vůle jest dobrá, která chce dobré, zlá, která chce zlé. Nepravda základu činí celou theorii Herbartovu nepravdivou.

2. Netoliko špatně pochopil dobré, ale také krásné, a špatně pochopil poměr dobrého a krásného. Neprávě odloučil ethiku od metafysiky. Neprávě podřadil ethiku aesthetice. Neprávě podrobil aesthetickénu soudu toliko formu, látku pokládaje za lhostejnou.

3. Nepravdivě vzniká Herbartova první idea vzorná, idea vnitrné svobody, základ ostatních idejí.

Neboť Herbart praví: Povstává-li ve mně žádost, úmysl, ihned stojí přede mnou obraz mé žádosti, mého úmyslu; jej pozorovati a souditi jest jedno: soud vznáší se nad vůlí; mezi tím, co soud trvá, podjímá se vůle činu. Proti tomu lze namítnouti: Herbart se domnívá, že žádost a úmysl předcházejí soudu, že člověk může žádati a úmysl činiti, nevěda, co chce a si umiňuje, zdali předmět jest hoden žádosti a úmyslu. Toto mínění jeho jest nepravdivo; činnost rozumu předchází činnosti vůle. Marně se snaží Herbart uniknouti namítaje, že vůle není žádnou mohutností, jelikož není vůbec žádných mohutností duševních. Neboť psychologie dokazuje, že jsou mohutnosti duševní, ke kterým náleží rozum a vůle. Herbart zamítaje mohutnosti byl nucen špatně pochopiti svobodu, kterou definuje panstvím nejsilnějších tlumů představ nad jednotlivými affekcemi. Filosofie křesťanská dokazuje ve psychologii, že tato definice jest nepravdivá, a podává jinou, pravdivou, jak později uslyšíme.

Dále praví Herbart: „Obraz žádosti a úmyslu pozorovati a souditi jest jedno." Než podle čeho má rozum žádost a úmysl posuzovati? Tu jest potřebí vyšší normy, podle které by se soudilo.

Herbart pokračuje: „Mezi tím, co trvá souzení, podjímá se vůle činu." Jakého činu? Vždyť činnost vůle předešla a jiného činu nemůže se vůle podejmouti, než žádosti a úmyslu. Či snad míní Herbart vykonávání úmyslu? To však se neděje vůlí samou, a mravní cena tohoto výkonu závisí celá na mravní ceně předchozího úmyslu.

Herbart končí: „Tu osoba buď chtíc podjala se toho, co soudíc zamítá; buď chtíc opomenula toho, co soudíc předepsala; buď vůle a soud svorně položily, svorně zapřely." Avšak jestliže soudíc osoba zamítá a soudíc předepsala, t. j. něco neschvaluje nebo zakazuje jako zlé, a rozkázala něco jako dobré, patrno, že tu máme již hotové soudy morální, které předpokládají poznání toho, co jest dobré a zlé. A přece míní Herbart prvotní ideje mravní odvoditi z poměru těchto soudů k vůli. A jestliže rozum jedno předpisuje, druhé zamítá, z jakého důvodu to činí?

4. Ethika Herbartova nemůže vysvětliti vynikající ceny mravních dober. Soudy morální nejsou prý nic než soudy aesthetické, jakési duchové zalíbení na poměrech vůle nebo jakási nelibost. Zda není pošetilým, kdo se příliš znepokojuje nešetřením takových soudů? O tom, kdo svůj život neřídí těmito soudy, lze toliko říci, že jedná neestheticky, nevkusně. O tom, kdo plně své povinnosti obětoval jmění, zdraví, život, může Herbart toliko říci, že jednal vkusně, že sebe obětoval k vůli aesthetické libůstce, že podstoupil smrt, aby se vyhnul nelibosti aesthetické. Posléze Herbartovy soudy aesthetické nemohou mi uložiti povinnost, abych jimi svůj život spravoval, abych také svůj život jim obětoval, aniž mohou mne síliti, když mám se odhodlati k nějaké těžké oběti.

Jestliže filosofie křesťanská zamítá Herbartovu normu mravního vkusu, uznává přece souvislost dobrého s krásným, ale jinou než Herbart. Tato souvislost jiná vysvítá z výměrů: Dobré jest, čeho dosažení plně ukájí vůli, krásné, čeho poznání ukájí vůli s části. Při dobrém jest požívání skutečné, při krásném ideálné. Ethika jest vedle logiky a metafysiky třetí hlavní větví filosofie a předpokládá nejblíže metafysiku, vzdáleně logiku; aesthetika však jest věda odvozená, předpokládajíc metafysiku a ethiku, jelikož krásné nesmí odporovati ani metafysice ani ethice. Nemůže tedy býti aesthetika podkladem ethiky.

Norma obecného rozumu lidského nepravdiva.

Tomáš Reid, filosof skotský, chtěje zachrániti filosofii před skepticismem, učil, že zásady, které přirozeností svou vlastní jsme nuceni přijati, nemohouce jejich pravdu dokázati, jsou nám od přirozenosti vštěpeny a jsou od nás instinktivně za pravdivé pokládány. Tento instinkt se zove obecný rozum lidský, v oboru morálním svědomí. Co tedy obecný rozum lidský schvaluje, jest mravně dobré; co zavrhuje, mravně zlé. Morální schvalování anebo zavrhování záleží prý ne v citu, ale v soudech rozumových, jež instinktem nuceni jsme přijati, jež citem libosti nebo nelibosti jsou provázeny.

Chválíce Reida, že proti zžíravému skepticismu obhajoval právo obecného, zdravého rozumu lidského, který s plnou jistotou a jasností poznává před vědeckým vyšetřováním mnohé nutné praktické pravdy, pokládáme přece jeho normu za nepravdivou.

Neboť 1. nepravdivě rozšířil Reid platnost obecného rozumu lidského příliš daleko, an přidělil mu také nejvyšší

morální principy samozřejmé, kdežto přece předmětem obecného rozumu lidského jsou odvozené pravdy, jejichž poznání jest člověku nevyhnutelno k rozumnému vedení života.

2. Pokládá nepravdivě obecný rozum lidský za slepý instinkt, kdežto přece jest schopností, kterou snadno, jaksi mimovolně z nejobecnějších samozřejmých pravd odvozujeme nevyhnutelné zásady pro život morální, nejsouce si jasně vědomi vědeckých důvodů.

Jestliže filosofie křesťanská zamítá obecný rozum lidský ve smyslu naznačeném jako jediný pramen a nejvyšší normu mravnosti, uznává jeho důležitost v oboru mravnosti a váží si jeho soudů. Ano, tyto soudy mohou a musí býti filosofovi vodítkem, aby poznal, zdali jeho závěry jsou pravdivy; nepravdivy jsou, odporují-li obecnému soudu všech lidí v nevyhnutelných poměrech života obecného. Avšak mají-li tyto nevyhnutelné pravdy býti filosoficky vyšetřeny, mají-li býti odvozeny z důvodů posledních, nesmíme se odvolávati k obecnému rozumu lidskému.

Norma kategorického imperativu nepravdiva.

Kant chce ve své kritice čistého rozumu dokázati, že metafysika o Bohu, člověku a světě jest nemožnou, jelikož theoreticky umem a rozumem můžeme prý jediné zjevy věcí, zkušeností zevnější podávané, poznati a je toliko zpracovati názory, pojmy a ideami, nám a priori vrozenými. Avšak ve své kritice praktického rozumu myslí, že nalezl hlediště, s něhož prý může naše poznatky o svobodě, nesmrtelnosti a Bohu, zkušenost přesahující, filosoficky obhájiti jako požadavky praktického rozumu; jenom v morálním vědomí máme prý zaručeno, že náležíme k vyššímu světu. Z obecného rozumu praktického čerpá Kant pojem povinnosti, od něhož vychází.

Jak tedy vykládá Kant pojem mravně dobrého, pojem morality, an rozebírá vnitrnou zkušenost a vyšetřuje mravní pojmy, jimiž lidé soudí a jednají? Mravně dobrá jest jediná dobrá vůle, nepodmíněnou cenu v sobě mající, vůle, jejíž jednání a smýšlení odpovídá povinnosti. Prvotě dobré vůle jsou: 1. objektivná, zákon, jednání předpisující, a 2. subjektivná, zásada, vůli ku předepsanému jednání pohánějící. Záleží tedy m o r a l i t a ve shodě mezi zákonem a zásadou, kdežto l e g a l i t a se jeví v jednání, jež vůle podniká ne z povinnosti, ale z náklonnosti anebo pro nějaký prospěch, z jednání vyplývající. Posléze jelikož mravní

zákon má všeobecnou platnost pro každou vůli, jest zásada jenom tehdy dobrá, mohu-li chtíti, aby má zásada se stala všeobecným zákonem.

Moralitu, ze zkušenosti takto poznanou Kant odůvodňuje a priori z obecného pojmu bytosti rozumné. Vůle jest mohutnost podle představených zákonů, principů jednati. Objektivné principy se zovou imperativy, jež jsou buď hypothetické buď kategorické. Hypothetické imperativy, které jsou mnohé a jsou principy legality, ne morality, vyžadují jednání za účelem, jehož má býti jednáním dosaženo; kategorický, který jest jeden a jest jediným principem morality, vyžaduje jednání bez ohledu k účelu, netýká se látky jednání a toho, co má z něho vyplývati, týká se toliko formy a principu, z něhož má jednání vycházeti a jest praktickým soudem, který a priori nutně čin spojuje s vůlí a takto zní: Jednej jenom podle té zásady, skrze kterou můžeš zároveň chtíti, aby se stala všeobecným zákonem, anebo: Jednej tak, jakoby zásada tvého jednání tvou vůlí měla se státi všeobecným zákonem přirozeným. Jelikož kromě subjektivných účelů, toliko jednajícímu cenných, je též účel objektivný, všem rozumným bytostem obecně a bez podmínky cenný, kterým jest každý člověk sobě absolutně sám sebou, nabývá kategorický imperativ druhého tvaru: Jednej tak, abys lidstvo jak ve své osobě, tak v osobě každého jiného měl vždycky zároveň účelem, nikdy toliko prostředkem. Posléze jelikož vůle není cizímu zákonu (heteronomie) podrobena, nýbrž svému vlastnímu, podle účelu přirozeného všeobecnému zákonodárství (autonomie), nabývá kategorický imperativ třetího tvaru: Jednej vždycky tak, aby všecky tvé zásady z vlastního a všeobecného zákonodárství se shodovaly v jedné přirozené říši účelů.

Z této své morality odvozuje Kant požadavky praktického rozumu: svobodu vůle, nesmrtelnost duše a jsoucnost Boží.

Chvály sice zasluhuje Kant, že do popředí morálky staví povinnost, která také někdy vyžaduje obětovati všecky výhody pozemské, že pravou cenu lidskou shledává v dobré vůli, pravém smýšlení, že mravní dobrotě přisuzuje cenu, která všecko převyšuje a mravnost spojuje s nejvyšším účelem světovým, že mravním soudům obecného rozumu lidského přisuzuje nezvratnou platnost, že na morálním vědomí zakládá — ovšem nesprávně — přesvědčení o mravní svobodě, nesmrtelnosti duše a jsoucnosti Boží.

Přece však jest jeho norma mravnosti nepravdiva.

Neboť 1. mravní život předpokládá známost jednajícího o Bohu, člověku a světě, jsa podoben ovoci, jež předpokládá květ. Než ve své kritice čistého rozumu dospěl Kant skoro k nihilismu, jelikož prý o jsoucnosti a bytnosti Boha, člověka a světa nic nemůžeme ani klásti ani zapírati. Jak tedy může Kant postaviti filosofickou budovu morálky, nemaje základu? A přece ji postavil. Proto jest nedůsledný. Proto jest jeho morálka vzdušným přízrakem.

2. Výsledek kritiky čistého rozumu byl mu nesnesitelným. Proto co zamítla kritika čistého rozumu, to musí dokázati kritika praktického rozumu, jednající o mravnosti. Toť věru hysteron proteron. To, z čeho mravnost vychází, jest tím, co z mravnosti vychází.

3. Aby Kantovi morálka sloužila za most, který vede do světa ideálného, musil morální pojmy a soudy již zpředu zbaviti všeho empirického a smyslného. Tak obdržel kategorický imperativ všeliké hmoty prázdný, čistě formálný. Takový imperativ potřeboval, proto musí takový býti. Sic volo, sic jubeo, stet pro ratione voluntas.

4. Odvolávaje se k obecnému, všelidskému užívání praktického rozumu, nazývá naprosto dobrou jedinou vůli, která vykonávajíc zákon jest vedena jedinou ideou povinnosti, neohlížejíc se k náklonnosti ani k dobru, jehož by činem dosáhla. Avšak neprávě se odvolává k onomu užívání, jelikož z něho víme, že nepokládá se jenom ta vůle za mravně dobrou, která vykonávajíc zákon řídí se jedinou ideou povinnosti. Jelikož jest nepravý výměr dobré vůle, jsou všecky závěry, na výměru spočívající, nepravé.

5. Nedostatečným, ba špatným základem Kantovy ethiky jest jeho theorie o poznání. Obě jeho nauky úzce souvisejí; ona jest nutným důsledkem a doplňkem této. Aby vysvětlil nutnost a obecnost našich soudů o předmětech zkušenosti, předpokládá Kant synthetické soudy a priori, jež mají svou látku ze zkušenosti, ve kterých však spojení přísudku s podmětem děje se bez zkušenosti formami naší mysli a priori vtisknutými. Takové soudy předpokládá Kant také ve své ethice; kategorický imperativ jest prý synthetickým soudem a priori praktickým. Než synthetické soudy a priori netoliko spočívají na důkazech zcela nedostatečných, ale jsou neskutečny a vedou nutně ke skepticismu. Aniž jest pravda, co tvrdí Kant, že vycházejíce od zkušenosti, nemůžeme dospěti k soudům obecně platným a nutným.

6. Povahu mravního zákona čistě formální dokazuje nepravdivě Kant těmito dvěma důvody: *a*) Všecky praktické prvotě látkové náležejí k prvoti samolásky; *b*) prvoť samolásky nelze srovnati s mravností.

a) Všecky látkové prvotě, t. j. všecky zásady, jež směřují k dosažení předmětu, ke zkušenosti se vztahujícího, náležejí k prvoti samolásky. Toto mínění dokazuje Kant takto: Všecky praktické prvotě látkové mají svým cílem rozkoš; avšak rozkoš jest povahy smyslné a proto předmětem smyslné snaživosti, která směřuje k vlastní blaženosti snažícího a jest proto rázu sobeckého.

Avšak nesnáší se Kant s pravdou, tvrdě, že každá rozkoš jest povahy smyslné a proto předmětem smyslné snaživosti. Neboť rozkoš jest ukojení snaživosti dobrem, jež jest jí přiměřeno. Avšak jako jest dvojí poznání, smyslné a nadsmyslné čili duchové, tak jest i dvojí snaživost, smyslná a duchová čili vůle, poněvadž mohutnosti poznávací odpovídá snaživost; proto jest i dvojí rozkoš, smyslná a duchová. Než Kant uznává nepravdivě toliko jednu snaživost, smyslnou; vůli pak, mohutnost nadsmyslnou čili duchovou totožní nepravdivě s rozumem praktickým, který prý podstatně se liší od rozumu čistého, theoretického a jemu se protiví morálně věře to, co rozum čistý zavrhuje. Na základě nepravdivé totožnosti vůle s rozumem praktickým pokládá Kant nepravdivě vůli za svézákonní, autonomní.

Aniž se snáší Kant s pravdou tvrdě, že všecky praktické prvotě látkové mají cílem svým rozkoš. Neboť kromě povinnosti a rozkoše může nám býti pohnutkou jednání také poznání, že čin sám o sobě jest počestný, dobrý, že odpovídá pravému řádu; také si mohu umíniti jiným dobře činiti, nepřihlížeje k povinnosti. Tyto pohnutky nelze podřaditi prvoti samolásky. Ovšem dosažení dobra má následkem přirozeným a nutným rozkoš, t. j. ukojení vůle, klid vůle v dosaženém dobru; je-li tedy rozkoš pokládána za přídružný přídavek přirozený, není-li pohnutkou činu hlavní, nemůže jí býti ryzost mravnosti pokálena, ani když mravnost uvažujeme podle názorů Kantových. Vždyť on sám učí, že naprostá svatost nutným následkem má dokonalou blaženost.

b) Kant nesnáší se s pravdou tvrdě, že prvoť samolásky nelze srovnati s mravností. Neboť jeho morálka autonomní, svézákonní činí požadavky nemožné, proto nepravdivé, jelikož 1. vyžaduje, aby člověk se vzdal všelikého svého zájmu a kořil se pokorně před čirou povinností, 2. jelikož nás nutí již předem upříti mravnost velikému množství lidí, ano pochybovati, zdali vůbec na světě výjimkou naskytují se činy mravně dobré. Kant sám i při svém názoru doznává, že chladný pozorovatel může v jistých dobách pochybovati, zdali také skutečně vyskytuje se ve světě pravá ctnost. Ba i tvrdí, že byť i nikdy se

nevyskytly činy, čirou povinností žádané, přece by je rozum rozkazoval. Tu platí o Kantovi přísloví, že kdo přehání, mine se s pravdou.

Jak sám Kant uznává, mají všichni lidé velmi mocnou touhu po blaženosti a jsou aspoň nepřímo povinni blaženost svou si zabezpečiti. Zdaž možno žádati od člověka, aby podjímaje se činů mravních, nikterak nepřihlížel k základnímu pudu po blaženosti právě lidské, která člověku jako člověku přísluší? Tu by věru měl člověk ve své přirozenosti nepřemožitelného nepřítele mravnosti.

Posléze musí Kant důsledně v oboru mravnosti zamítnouti rozdíl mezi samoláskou spořádanou a nespořádanou, mezi zájmy oprávněnými a neoprávněnými; podle něho jest všeliká láska nespořádaná, jsou všeliké zájmy neoprávněné. A přece podle obecného všelidského užívání praktického rozumu, které Kantovi jest základem ethického vyšetřování, tento rozdíl se činí. Jediný zájem uznává Kant, zájem vlastní důstojnosti, která záleží v tom, že jest člověk sám sobě cílem, sám sobě zákonodárcem. Tento zájem Kant uznává, poněvadž ho pro svou morálku potřebuje, ačkoliv není pravda, že by člověk sám sobě byl cílem, sám sobě zákonodárcem. Věru v něčem jiném záleží důstojnost lidská, v dosažení Boha rozumem a vůlí.

7. Kantova prvoť mravnosti: „Máme vždy jednati podle zásady, kterou můžeme chtíti, aby byla všeobecným zákonem", nedostačí k rozhodnutí o praktických otázkách, k mravnímu životu se odnášejících. Jest nám potřebí úvah ze zkušenosti a následků čerpaných, důvodů, spočívajících na přirozenosti lidské, zkušeností poznané. V jednotlivých případech musíme se říditi, chceme-li mravně jednati, také zkušeností. Proto nemůže býti prvoť mravnosti prostě formálná, prostě aprioristická, jak žádá Kant, aby byla. Sám Kant uváděje příklady, aby potvrdil svou theorii, užívá těchto úvah, těchto důvodů; odporuje tedy sám sobě.

8. Kant nemůže podle svého názoru vysvětliti rozdíl mezi mravně dobrými činy přísně rozkázanými čili povinnými a svobodně volenými. Jsou věru mnohé činy mravně dobré, jež zákonem nejsou rozkázány, jež jsou zůstaveny svobodné volbě lidské; tyto nemůže Kant podle svého názoru, který zná toliko čistou úctu k zákonu, za mravně dobré přijati.

9. Kant pokládá autonomii, svézákonnost, za nutný požadavek mravnosti tvrdě, že mravnost jest možnou jenom tehdy, když člověk plní svůj vlastní zákon, který si dal sám. Tu se věru Kant nesnáší s pravdou. Je sice pravda, že čin mravně dobrý, od člověka vykonaný, jest čin jeho

vlastní, svobodný a že činem cizím nemůže nikdo býti mravně dobrým anebo mravně zlým; avšak povaha pravé mravnosti nevyžaduje nikterak, aby člověk byl jenom tehdy mravně dobrým, když by plnil svůj vlastní zákon. Kromě toho pojem zákonodárce, jenž sám sobě ukládá zákon a jemu sama sebe podrobuje, sám sobě odporuje; člověk sám sobě zákonů nedává, ovšem úmysly a předsevzetí činí. Ano, Kantova autonomie ničí také pravý pořádek mravní, jelikož činí člověka svým vlastním, neomezeným pánem, jenž naprosto sám sobě jest cílem; je tedy neznabožská. A přece odvozuje Kant ze své morálky jsoucnost Boha. Není-li nedůsledným? Kantův Bůh není žádným Bohem, je-li každý člověk sám sobě naprosto cílem.

Aniž obecné všelidské užívání praktického rozumu, k němuž Kant se odvolává, zná Kantovu autonomii, uznávajíc v oboru mravnosti heteronomii a pokládajíc poslušnost k zákonodárci za ctnost mravní. Heteronomie, podle které jest člověk podroben zákonu, od Boha člověku přirozeně danému, anebo zákonu lidskému, na základě autority Boží člověku danému, jest zcela rozumná a odůvodněná; byla by však tehdy nerozumná a neoprávněná, kdyby se příčila přirozenosti lidské. Autonomie může býti v mravním životě lidském toliko relativná, předpokládajíc heteronomii.

10. Kant nemůže svým kategorickým imperativem vysvětliti povinnost, jak později uslyšíme, ačkoli velkou váhu na ni klade.

11. Z nepravdivé autonomie soudí Kant nepravdivě na svobodu. Z nepravdivého, nekonečného pokračování v mravnosti, kterým má býti svatosti dosaženo, soudí Kant na nesmrtelnost duše lidské. Ze špatně pochopené blaženosti lidské soudí Kant nepravdivě na jsoucnost Boha, který jest jenom prostředkem k dosažení blaženosti. Tyto tři požadavky praktického rozumu: svoboda, nesmrtelnost, jsoucnost Boha, nejsou předmětem vědění lidského, nýbrž morálního věření, jež ve skutečnosti není ničím, jež však Kant si vymyslil, poněvadž je potřeboval. Sic volo, sic jubeo, stet pro ratione voluntas.

Je tedy Kantova norma mravnosti nepravdiva.

Co může filosofie křesťanské v morálce Kantově chváliti, již jsme slyšeli.

Norma mravnosti stoická nepravdiva.

Stoikové, obzvláštní důraz kladouce na ethiku, stanoví tuto normu mravnosti:

Nejvyšším dobrem člověka jest blaženost, která záleží ve ctnosti, t. j. v činnosti, jež jest v souhlase s přirozeností lidskou rozumnou a společenskou, v činnosti, jež, poněvadž jednotlivá přirozenost je toliko částí všeho míra, podle zákonů uspořádaného, jest v souhlase s přírodou, se světovým rozumem obecným, s vůlí Boží. Poněvadž ctnost a blaženost se kryjí, není kromě ctnosti ničeho potřebí ku blaženosti; ctnost sama jest nejvyšším dobrem, po ní máme bažiti jí samé k vůli. Rozkoš vyplývá ze ctnosti; po rozkoši nemáme bažiti jí k vůli. Čin mravně dobrý musí vycházeti z pravého smýšlení; dobré máme činiti jemu k vůli. Vášně překážejí plniti povinnost, jsou tedy nemravny; býti bez vášní jest povinnost, ač není mudrc necitelným.

Filosofie křesťanská uznává základní myšlenku stoiků za pravdivou, že prvotí mravnosti jest rozumná přirozenost lidská, pokud jest rozumnou. Přece však stoickou normu celou zamítá.

Neboť 1. stoikové nepravdivě tvrdí, že ctnost a blaženost jsou totéž, že ctnostný již zde na zemi požívá dokonalé blaženosti, že fysické zlo není žádným zlem.

2. Požadují, co jest nemožno, aby člověk, veda život mravný, nikterak nedbal rozkoše a bolesti smyslné.

3. Požadují, co jest nemravno, aby člověk miloval ctnost toliko jí k vůli.

4. Uvažují toliko rozumnou stránku přirozenosti lidské a znajíce toliko jednu snaživost zamítají všecky vášně.

5. Spojujíce s materialismem pantheismus neuznávají pravého poměru člověka k Bohu a zbožňují stoického mudrce.

Norma zdokonalení sebe nepravdiva.

Podle Platona jest člověk mravně povinen připodobňovati se k naprosté a nejvyšší ideji dobra, k Bohu; toto připodobňování se záleží v souladné úpravě tří částí duše. Co tedy tento soulad připravuje, jest dobré; co jemu překáží, jest zlé. Ku Platonu přihlížeje nazývá Chr. Wolff mravně dobrým, co člověka, bytost rozumnou, zdokonaluje; dokonalost pak jest soulad rozmanitosti v jednotě. Podobně soudí A. Ferguson, že nejvyšším účelem člověka jest ustavičně bažiti po vyšší dokonalosti, že tedy mravně dobré jest, co toto bažení podporuje, mravně zlé, co jemu překáží, že však člověk nikdy nedojde k cíli, aby mohl říci: nyní jsem dokonalý. J. G. Fichte stanoví normu zdokonalení sebe takto: Uskutečnění mravního pudu a život mravní

záleží v nekonečné řadě činů, jimiž v ustavičném pokroku se blížíme k naprostě svobodě, ač jí úplně dosíci nemůžeme. K objektivnému principu zdokonalení sebe připojuje Ulrici subjektivný princip toho, co dokonalost vyžaduje, vrozený cit povinnosti, určitého obsahu prostý, výraz toho, čím duše má býti, výraz dokonalosti, ke které duše směřovati má. Posléze nazývá Gallwitz cílem a normou mravnosti vytvoření a ušlechtění mravní osobnosti jedince jednajícího.

V této normě zdokonalení sebe uznává filosofie křesťanská za pravdu, že dokonalost nemůže býti bez jakéhosi souladu, že ctnost jest pravou dokonalostí člověka, že každý pokrok v mravnosti jest pokrokem v pravé dokonalosti, že mravní dobrota jest ve člověku jakýmsi výrazem absolutní ideje dobra, že čím kdo se stává ctnostnějším, tím se stává také Bohu podobnějším. Také nelze zapříti, že při morálním posuzování jest jedinečnost jednajícího důležitá.

Přece však není norma zdokonalování sebe pravdiva.

Neboť 1. jsouc neurčitá, nemůže býti bezpečným měřítkem mravnosti. V čem záleží zdokonalování sebe? Není věru každé zdokonalení pokrokem mravnosti. Kdo se zdokonaluje vědou anebo uměním, není ještě tím právě mravně lepším.

2. Ani pojem souladu neurčuje mravní dobrotu. Vyžaduje snad mravní dobrota, aby člověk všecky schopnosti vyvíjel? Kdy asi by byl tento vývoj souladný? Jestliže se vyžaduje soulad poměrný podle stavu jednajícího, v čem záleží tato poměrná harmonie a podle čeho ji poznati lze?

3. Nepravdivě se vyžaduje ustavičné a nekonečné snažení po dokonalosti vždy větší. Takové bažení nepřísluší člověku, bytosti konečné, a nemůže ukojiti jej aniž učiniti blaženým.

4. Nepravdivě mluví Fichte o mravním pudu, který spojuje pud přírodní, po rozkoši bažící, a pud duchový, pud svobody.

5. Nepravdivě mluví Fichte o nekonečné řadě činů, kterými v ustavičném pokroku se blížíme k absolutní svobodě, ač jí nikdy nemůžeme dojíti. Názor skrz naskrz nepravdivý.

6. Pravdě odporuje Ulrici svým názorem o citu povinnosti. Také proto nelze přijati tento cit povinnosti, poněvadž jest vnitrným čistě subjektivným principem mravnosti.

7. Nepravdivě tvrdí Ulrici, že mravnost nespočívá na metafysických a náboženských základech, nýbrž na mo-

rálních živlech. Proti němu tvrdíme, že základy mravnosti jsou metafysické a náboženské a že jeho morální prvky nelze si mysliti.

8. Nepravdivě tvrdí Gallwitz, že nejsou obecné objektivné normy a zákony, podle nichž by činy se posuzovaly, že pro každého člověka jest jeho vlastní mravní osobnost, ode všech ostatních osobností různá, normou rozhodující.

9. Nepravdivě tvrdí Gallwitz, že jednotlivý čin může jenom těhdy býti nazván mravně dobrým, odpovídá-li charakteru nebo jedinečnosti jednajícího.

10. Individualita jednajícího sama nemůže býti normou mravnosti. Neboť abych příkladu užil, vývoj vlohy a náklonnosti k filologii nebo hudbě nebo tělocviku nemůže býti sám nazván mravně dobrým. Co tedy činí osobnost mravní a v čem záleží vývoj mravní osobnosti? Tu věru třeba normy vyšší, určité a jasné.

Norma mravnosti pravdivá.

Normu mravnosti pravdivou stanoví filosofie křesťanská, vycházejíc od názoru Aristotelova, který přijala, prohloubila a doplnila, a rozeznává normu nejbližší a vzdálenou čili poslední. Nejbližší jest rozumná přirozenost lidská, poslední bytnost Boží.

Norma nejbližší u Aristotela a sv. Tomáše Akvinského.

Mravně dobré jest, co rozumné přirozenosti lidské podle její specifičnosti jest přiměřeno; přirozenost lidská, pokud jest rozumná, jest nejbližší normou mravnosti.

Že Aristoteles tak učil, vysvítá z ethiky Nikomachovy, ve které toto čteme:

Dobrem každé bytosti, jež ku činnosti směřuje, jest výkon bytosti vlastní, její přirozenosti odpovídající. Dobrem člověka flétisty, pokud jest flétistou, jest dokonalá hra na flétnu, dobrem sochaře dokonalé vyhotovení sochy. Totéž říci sluší o člověku, pokud jest člověkem. Neboť jako jednotlivé části člověka mají výkony sobě vlastní, musí také celý člověk jako člověk míti výkon sobě vlastní, sobě specificky příslušný. Avšak specifičnost člověka záleží v jeho rozumnosti. Proto musí výkon, člověku jako člověku specificky příslušný, který jest zároveň jeho vlastním, specificky příslušným dobrem, záležeti v rozumné anebo rozumu odpovídající činnosti.

Totéž mínění projevuje Aristoteles v obou definicích morální ctnosti. První definice zní: Ctnost jest trvalá do-

vednost, jejíž předmětem jest jednání, jež se děje svobodnou volbou, a která k nám se vztahujíc drží pravé místo střední. O tomto středním místě praví Aristoteles, že není pro všecky stejné, nýbrž vztahujíc se k nám závisí na různém stavu a vlastnosti jednajícího. K určení středního místa slouží přirozenost jednajícího.

Ještě jasnější svědectví dává druhý jeho výměr. Řecké slovo arete (ctnost) znamená to, čím jest věc sama v sobě dobře upravena a schopna k výkonu, který jí specificky přísluší. Na př. arete oka záleží v patřičné úpravě, která oko činí schopným k vidění. Podobně záleží ctnost člověka v trvalé úpravě, disposici, skrze kterou člověk jako člověk a výkon, jemu specifický příslušný se stává dobrým.

Že Aristoteles hlásá pravdu, uznávají za našich časů Trendelenburg a Zeller.

Avšak dávno před Trendelenburgem a Zellerem přisvědčili Aristotelovi scholastikové, ne slepě, ale vnitrnými důvody pohnuti, a dále rozvinuli, zdokonalili a prohloubili mínění jeho. Slyšme sv. Tomáše, prvního mezi scholastiky čili filosofy křesťanskými.

Ctnost, ve smyslu obecném vzatá, záleží v tom, že věc jest dobře upravena, jak vyžaduje její přirozenost. Než poněvadž přirozenost věci záleží především v její formě podstatné, skrze kterou jest věc bytostí určitého druhu, a poněvadž podstatná forma člověka záleží v rozumné duši, záleží ctnost člověka v tom, že člověk jest tak upraven, jak vyžaduje rozum, jak jemu, bytosti rozumné sluší. Co odporuje řádu rozumu, jest proti přirozenosti lidské, pokud člověk jest člověkem; co tomuto řádu odpovídá, odpovídá přirozenosti lidské.

Jinde rozděluje sv. Tomáš dovednosti na dobré a zlé. Dobré jsou, jež uzpůsobují k činnosti, ku přirozenosti jednajícího přiměřené; zlé, jež uzpůsobují k činnosti, ku přirozenosti jednajícího nepřiměřené. Jelikož přirozenost lidská přede vším záleží v rozumu, jsou dovednosti mravně dobré, jež člověka uzpůsobují k činnosti, rozumu přiměřené.

Jinde se táže, jsou-li všecky činy lidské proto jenom dobré a zlé, že je zákon přikazuje nebo zapovídá, či vyskytují-li se činy, jež na zákonu nezávisíce, podle své přirozenosti jsou dobré a zlé. Načež odpovídá: U všech bytostí, jejichž přirozenost jest určitá, musí býti činy, jež jejich přirozenosti jsou přiměřené; neboť vlastní činnost věci řídí se podle její přirozenosti. Avšak přirozenost lidská jest určitá; proto musí býti činy, jež samy sebou jsou člověku přiměřené. Potom blíže uvažuje přirozenost lidskou a z ní odvozuje povinnosti.

Proč jest Aristotelova norma nejbližší pravdiva?

1. Mravně dobré není podstatně a přede vším ani užitečné ani příjemné ani počestné, jež by přirozenost lidskou nějak zdokonalovalo, nýbrž počestné, jež jednání právě lidské, t. j. uvážené a svobodné, zdokonaluje, jež udílí dokonalost, která se sluší člověku právě lidsky jednajícímu, přirozenost svou právě lidskou jednáním prokazujícímu. Mravně dobrým je tedy jenom jednání, jež sluší člověku jako bytosti rozumné a svobodné; dále všecko, co s tímto jednáním mravně dobrým nutně a podstatně souvisí. Co však takovým způsobem člověku jest přiměřeno, musí býti posuzováno podle lidské přirozenosti, pokud jest rozumná. Proto v přirozenosti lidské, pokud jest rozumná, záleží nejbližší norma mravní dobroty.

2. Nejbližší norma mravnosti musí býti *a*) taková, aby z ní se daly vyvésti obecné mravní zásady; *b*) po jistou míru neměnitelná; *c*) taková, aby vedla ke konkrétným soudům, jež dle okolností jsou různé; *d*) všem lidem všude a vždy stále přítomná; *e*) taková, aby z ní všecky mravní předpisy v přirozeném řádě vyplývaly. Takové vlastnosti udílí normě mravnosti přirozenost lidská.

3. Norma Aristotelova vyhýbá se vší jednostrannosti a výstřednosti norem od nás vyvrácených, které nemají zření, jako norma Aristotelova, k celé a plné přirozenosti lidské, které toliko jednu stránku její vybírají a upřílišují, kdežto norma Aristotelova všecky stránky přirozenosti lidské v harmonickém celku spojuje, kladouc hlavní váhu na to, co člověka pravým člověkem a tím dokonalým činí. Normy vyvrácené o poměru člověka k Bohu buď nemluví nebo chápají jej špatně, nepravdivě, kdežto norma Aristotelova, od scholastiků ve filosofii křesťanské doplněná a prohloubená, poměru toho správně a pravdivě šetří.

4. Norma Aristotelova, ve filosofii křesťanské doplněná a prohloubená, spojuje mravní dobrotu se vznešeností, důstojností, líbezností a krásou; což se říci nemůže o normách vyvrácených.

Nejbližší norma Aristotelova, od scholastiků zdokonalená, blíže vyložena.

Zkoumejme patero stránek přirozenosti právě lidské.

1. Přirozenost právě lidská jeví se v poznávací činnosti, kterou prokazuje duše sama rozumem bez ústrojí tělového, a kterou provází příslušná snažívá činnost nadsmyslná, činnost svobodné vůle taktéž prokazovaná bez ústrojí tě-

lového; obě pak činnosti, jež prokazovány jsouce bez orgánů se zovou nadsmyslnými, k tomu slouží, aby člověk, jehož bytnost na počátku jest úplná, nabyl dokonalosti, jaká jest mu vytčena za cíl, kterého dosíci má. Tato dokonalost sestává z činů rozumu a svobodné vůle, jež obojí celek jednotný tvoří, mezi sebou úzce souvisíce jako květ (činy rozumu) s ovocem (činy svobodné vůle). Rozum činí nadsmyslně v myšlence předmět poznatelný sobě známým a domáhá se takto pravdy. A tu znamená, že poznaný předmět jest buď přiměřen k tomu, aby duše, jeho se zmocníc nadsmyslně, dokonalou se stala, anebo že není přiměřen, a předkládá jej svobodné vůli za předmět nadsmyslné činnosti snaživé buď kladné buď záporné, za předmět dobrý neb zlý, za předmět, který má vůle buď si osvojiti anebo zamítnouti. Načež vůle sama, jsouc rozumem pohnuta, ne určena, se rozhoduje a předmětu dobrého anebo zlého nadsmyslně buď se zmocňuje anebo se štítí; což se jeví buď zalíbením čili chtěním anebo odporem čili nechtěním, buď láskou anebo nenávistí. Vůle lidská, ve své činnosti nejsouc neomezená, ač nemůže nechtíti dobro obecné, ač nemůže nebažiti po blaženosti, ač chce-li cíl, nemůže odmítnouti prostředek, který jediný k cíli vede: přece těší se nezbytně ze svobody trojí, jelikož, nejsouc nucena, volí 1. mezi vykonáním a opomenutím činu, 2. mezi dvěma dobry různými, 3. mezi dobrem a zlem. Sebeurčování a svoboda vůle mají za následek, že činy vůle jsou příčetny, že jsou buď chvály anebo pokárání hodny. Kdežto rozum, předkládaje vůli povinnosti, kterých se šetřiti má, vůli neurčuje, nýbrž toliko k činnosti pobádá, určuje často vůle rozum a jiné mohutnosti k činnosti, která se stává dobrovolnou a příčetnou. Takovou činností duševní skrze mohutnosti právě lidské, rozum a svobodnou vůli projevuje se mravnost, která z té příčiny spočívá na přirozenosti právě lidské, jako na své normě.

2. Člověk, ač má duši povahy duchové, není pouhý duch, ale jest živočich rozumný. Sestávaje také z těla, vede kromě života duchového, nadsmyslného, sobě specificky příslušného, také život sensitivný a vegetativný, se zvířaty společný. Kdežto principem života nadsmyslného, právě lidského, jenž záleží v myšlení a chtění, jest duše s mohutnostmi nadsmyslnými, rozumem a svobodnou vůlí, bez ústroje tělového, vede duše jako princip, jenž tělo lidské činí lidským, život sensitivný a vegetativný spolu s tělem, ústrojím tělovým skrze mohutnosti sensitivné a vegetativné, jež na těle závisíce v něm své sídlo mají. Život sensitivný záleží ve smyslném poznání těles a těla

vlastního, pokud se jeví, a ve smyslném bažení po dobrech tělesných, t. j. po tělesech, pokud jsou přiměřena a prospěšna našemu tělu; život vegetativný jeví se tím, že tělo naše vzniká, se zachovává, roste a hyne. Ačkoli vespolně působí jeden každý z těchto tří životů na druhé dva, přece není mezi nimi poměr souřadnosti; vegetativný jest podřaděn sensitivnému, sensitivný s vegetativným nadsmyslnému, právě lidskému, rozumem a svobodnou vůlí vedenému. Vedeme život vegetativný a sensitivný proto, abychom vedli život nadsmyslný; tento jest cílem, ony prostředkem, který nesmí býti ani přeceňován ani podceňován. V zachovávání tohoto poměru, jež se děje svobodnou vůlí podle předpisů rozumových, záleží na druhém místě mravnost; je-li tento poměr zachováván, stává se život sensitivný a vegetativný mravně dobrým; pakli není, mravně zlým. I tu shledáváme, že přirozenost lidská jest normou mravnosti.

3. Skrze tělo své souvisí člověk s přírodou, jejížto užívání jest na třetím místě předmětem mravnosti. Člověk jsa po jistou míru pánem přírody, může a má jí užívati jako prostředku, jenž by sloužil jeho tělu a skrze tělo jeho duchu, aby prospíval jeho život vegetativný, sensitivný a nadsmyslný. Avšak za cíl nemá člověk pokládati užívání a požívání přírody, jelikož stojí nad přírodou, do které nemá se ponořiti, jako jest zvíře v přírodě ponořeno, nechce-li, aby v ní bídně utonul; maje tělo, souvisí s přírodou, ale maje duši povahy duchové, jest povznesen nad přírodu, není její částí, jakou jest zvíře. Než neomezeným pánem přírody není, proto jí nesmí užívati nemírně, ji kaziti bezúčelně; spíše ji má účelným užíváním šlechtiti, aby se jí jaksi odměnil za služby, jež mu prokazuje; nemá, přírody užívaje, po sobě zůstaviti poušť, ale spíše zahradu. V takovém užívání přírody, jež jest přiměřeno přirozenosti lidské, záleží na třetím místě mravnost.

4. Přirozenost lidská jest v jednotlivých lidech mnohonásobna: neboť člověk nalézá soudruhy, kteří s ním sdílejí tutéž přirozenost druhovou, tentýž život, tytéž potřeby, tentýž cíl. Toto společné účastenství mnohých lidí na přirozenosti lidské jest na čtvrtém místě normou mravnosti. Neboť přirozeno jest jednomu člověku radovati se z člověka druhého; proto jednomu není lhostejno, dojde-li druhý k dokonalosti, po které podle své přirozenosti bažiti má, čili nic. Je tedy člověku jednomu přirozeno, aby netoliko sobě zjednal dokonalost, ale také druhému, mineme-li mlčením, že překážeti nemá druhému, po dokonalosti bažícímu. Než i tehdy, podle své přirozenosti pečovati má

člověk jeden o dokonalost druhého, přihlíží-li k sobě samému. Neboť přirozenost lidská je tak upravena, že člověk jeden k dokonalosti, po které bažiti má, nedospěje bez pomoci člověka druhého. Podobně blaženosti, která nutně vyplývá z dokonalosti, nemůže člověk jeden dosíci a požívati bez člověka druhého. Má se však při tom člověk jeden varovati, aby nepovažoval druhého za pouhý prostředek a nástroj k dosažení své vlastní dokonalosti a blaženosti. Tohoto poměru člověka jednoho ke druhému v přirozenosti lidské založeného, musíme dbáti, chceme-li na čtvrtém místě mravně jednati. Je tedy opět přirozenost lidská normou mravnosti.

5. Přirozenost lidská není sama od sebe; Bůh jest její původce, zachovávatel, ředitel a cíl. Odtud vyplývají povinnosti, jež plniti vyžaduje mravní řád. Je tedy i v této příčině přirozenost lidská nejbližší normou mravnosti. Než o tom blíže promluvíme při vzdálené normě, kterou jest Bůh.

Nejbližší normu mravnosti, kterou jest, jak jsme vylíčili, přirozenost lidská, poznati může každý člověk, rozumu zdravého užívající, nepravostí nezaslepený; proto vymlouvati se nemůže nevědomostí, kdo mravnosti nešetří. Co poznati může o mravnosti neučený a méně vzdělaný, to může a má prohloubiti učený a vzdělaný, aby toho byl si vědom jasně a důkladně, a toto své jasné a důkladné vědění má sdíleti s méně učenými a méně vzdělanými.

Proto v zaviněném bludu jest pohřížen filosof, který Aristotelovu nejbližší normu mravnosti, přirozenost lidskou, neuznává. Jeho vina stává se větší tím, že svým názorem nepravdivým svádí jiné s pravé cesty.

Bůh poslední normou mravnosti. Důkaz povšechný.

Filosofové scholastičtí čili křesťanští poznali, že Aristotelova norma jest nejbližší, normou vzdálenou, poslední podmíněná, a že touto normou poslední jest Bůh. Ve starém věku tušili někteří filosofové, že jest Bůh poslední normou mravnosti, jako Plato a Cicero, kteří tvrdili, že jest člověku uloženo státi se podobným Bohu. Než teprve filosofové křesťanští důkladně tuto normu pochopili a vyložili.

Ku poznání této normy poslední může a má člověk dospěti svým rozumem. Neboť jelikož přirozenost lidská není nepodmíněná svým původem, svým trváním a svým působením, jak dokazuje metafysika, nemůže býti nepodmíněná jako norma mravnosti. Od podmíněné pak normy musíme při-

jíti podle zákona logického k nepodmíněné, kterou nemůže nebýti přirozenost Boží, jelikož nejbližší norma jest přirozenost a jelikož jediný Bůh jest naprosto nepodmíněný. Dospěti od normy podmíněné k nepodmíněné jest požadavkem zdravého rozumu a naší povinností. Kromě toho neměla by norma mravnosti těch vlastností, které, jak bylo dříve dokázáno, jí nutně příslušejí, kdyby nespočívala posléze v Bohu.

Výklad poslední normy mravnosti. Důkazy jednotlivé.

1. Psychologie vědecky dokazuje, že člověk není sám od sebe, že nemá svůj původ z neživé hmoty, že se nevyvinul ze zvířete, ale že první rodiče mocí Boží vznikli i co do těla, i co do duše, povahu duchovou mající, aby byli obrazem Božím, že dítky rodičů prvních a následujících se rodí působením rodičů a Boha, Jenž rodičům sílu rodítelskou udělil a po každé duši z ničeho tvoří, aby ji s tělem, které od rodičů pochází, spojil. Co z toho následuje pro mravnost? Člověk nejen může, ale také má poznati a uznati, že Bůh jest a že jest pánem člověka, člověk pak majetkem Božím; pokornou vděčnost prokazovati má Bohu, že jest a co jest. Také vědom si býti má člověk, co jest on sám, aby činil rozdíl mezi sebou, tvorem konečným a Bohem, bytostí nekonečnou, jakož i mezi sebou a zvířetem; odtud vyplývá proti Bohu pokora, proti zvířeti cit důstojnosti a povznešenosti, který však zvířetem nepohrdá, ale v něm uznává stopy dokonalostí Božích. Zda nás nevede původ náš ku mravnosti? Zda není Bůh normou mravnosti?

2. Ze zachování člověka vyplývají povinnosti mravní, k Bohu se odnášející. Neboť aby člověk byl zachován, udělen jest jemu od Boha pud, jehož rozumem poznaného svobodně má býti poslušen; o své zachování pečovati má člověk rozumem a svobodnou vůlí, jak jej vybízí pud, jemu od Boha vštěpený. Než člověk sám sebou ke svému zachování nestačí; jako jej Bůh svobodně a z lásky učinil, tak jej svobodně a z lásky zachovává. Kdyby přestal Bůh člověka zachovávati, obrátil by se člověk v niveč. Kteroužto nedostatečnost a potřebnost uznávaje, má člověk Boha prositi za další zachování a jemu za ně děkovati.

3. Člověk obdržel od Boha bytnost, aby byla přirozeností právě lidskou, t. j. principem činnosti právě lidské. Činným býti podle své přirozenosti jest mravně povinen. Nesmí však se svou činností pyšniti, poněvadž Bůh svobodně a z lásky s ním spolupůsobí neruše jeho svobody, nevyhnutelného požadavku mravnosti, a nemaje účastenství

na jeho činech nemravných, jako nemravných. Ve všech dobách, zvláště v nesnázích, kdy lidské síly chabnou, kdy jest nesnadno mravně jednati, má člověk za spolupůsobení Boží prositi a pevně v ně doufati. Zda nevede nás spolupůsobení Boží s námi ku mravnosti? Zda není Bůh normou?

4. Činnost lidská, jako každá jiná, bráti se má za účelem příslušným; toto směřování účelné jest u člověka mravní, poněvadž člověk o účelu ví a k němu svobodnou vůlí směřuje. Mnohé účely člověk sice sám si stanoví, než hlavní účel jest mu stanoven od toho, jenž mu přirozenost, princip účelné činnosti, udělil, od Boha. Tento účel může a má člověk poznati, uznati a si osvojiti; k němu má odnášeti účely podřízené.

Z toho všeho, co v tomto spise bylo již o účelnosti řečeno, vychází na jevo, že Bůh jest normou mravnosti.

5. Člověk, aby svého účelu dosáhl, musí míti před sebou vzor své činnosti. Avšak nejvyšším vzorem jest jemu Bůh. Z toho všeho, co bylo v tomto spise řečeno o příčině vzorné, vysvítá, že Bůh jest poslední normou mravnosti.

6. Člověk staraje se svou činností o svou dokonalost mravní, užívá přírody jako prostředku, který jako pravdivý rozumem poznává a kterého jako dobrého svobodnou vůlí se zmocňuje; pravdivou však a dobrou jest příroda skrze Boha, svého původce, Jenž jest zřídlem pravdy a dobroty a Jenž člověka zmocnil a způsobilým učinil k užívání přírody. Užívaje však člověk přírody jeví se také býti prostředníkem mezi Bohem a přírodou; neboť užíváním tímto vrací se příroda k Bohu, svému původci a cíli nejvyššímu.

7. Z dokonalosti právě lidské, mravní vyplývá nevyhnutelně blaženost, t. j. odpočinek v dokonalosti.

Z toho všeho, co bylo již v tomto spise řečeno o blaženosti lidské, vysvítá jasně, že jest Bůh poslední normou mravnosti.

8. Není cíle bez cesty, která k cíli vede a kterou jest zákon. Musí tedy býti mravnost, kterou si nelze mysliti bez cíle čili účelu, řízena zákonem. Avšak později vyložíme a dokážeme, že udělení, obsah a sankce zákona nutně souvisí s Bohem. Odtud zavíráme, že Bůh jest poslední normou mravnosti.

9. Posud jsme dokazovali uvažujíce člověka jednotlivého. Nyní zkoumejme jej jako člena společnosti. Býti členem společnosti lidské jest člověku přirozeno. Avšak přirozenost nedal si člověk sám, ale má ji od svého původce, Boha. Je tedy Bůh příčinou společenské povahy lidské. Nedal však Bůh člověku povahu společenskou bez

cíle. Cílem společnosti lidské hlavním, od Boha vytknutým, a sice prvotním jest Bůh sám, t. j. zevnější sláva Boží, druhotním člověk, t. j. jeho dokonalost a blaženost. Aby však společnost cíle toho došla, jest potřebí cesty, kterou by se ubírala, zákona mravního. Tento zákon není jiný, než kterým jest řízen život člověka jednotlivého, zákon, jehož udělení, obsah a sankce nutně souvisí s Bohem.

Ze závislosti společnosti lidské na Bohu a morální její povahy zavíráme, že Bůh jest poslední normou mravnosti.

Důkaz nepřímý.

A. Kdo zamítá Boha, poslední normu mravnosti, užívá nejprve nepravdivých důvodů řka, že Boha není a že Boha ku mravnosti není potřebí. Avšak metafysika dokazuje s plnou jistotou, že Bůh jest, a předešlá stať tohoto spisu, že jest Bůh nevyhnutelně poslední normou mravnosti.

B. Kdo zamítá Boha, poslední normu mravnosti, podvrací za druhé přirozenost lidskou, nejbližší normu mravnosti.

Neboť 1. přirozenost lidská záleží v tom, že člověk sestává z těla a duše, která jest podstatou a má povahu duchovou. Avšak hlasatelé mravnosti neznabožské, kteří vypudili svrchovaného ducha z mravnosti, vypuzují též duši ze člověka. Nemá-li však člověk duši, kterak můžeme mluviti o mravnosti? A tak se rozplývá mravnost neznabožská v nivec, stává se nepřirozenou, mění se v nemravnost.

2. Přirozenost lidská záleží v tom, že duše lidská, jež má povahu duchovou, prokazuje jako princip života lidského kromě činnosti vegetativné a sensitivné, obojí společné se zvířetem, také činnosti rozumu a svobodné vůle, kteréžto dvě činnosti jsou člověku jako člověku vlastní, jej od zvířete specificky dělí a mravnosti schopným činí užívajíce činnosti vegetativné a sensitivné za prostředek. Tomuto názoru, ve filosofii křesťanské řádně dokázanému, odporují hlasatelé mravnosti neznabožské, kteří kladouce rozdíl mezi člověkem a zvířetem stupňový, ne specifický a považujíce člověka za nejdokonalejší zvíře upírají člověku poznávací mohutnost nadsmyslnou, rozum, a snaživou mohutnost nadsmyslnou, svobodnou vůli. Nemá-li však člověk tyto dvě mohutnosti nadsmyslné, kterými jest mravnost podmíněna, kterak může mravně jednati? Proto veta jest po mravnosti lidské; člověk jedná jako zvíře.

3. Přirozenost právě lidská vyžaduje, aby člověk účel poznával jako účel, aby buď si stanovil účel anebo účel

sobě stanovený přijal za svůj, aby k cíli svobodně směřoval. V této známosti účelu a směřování k němu, v účelné činnosti rozumu a svobodné vůle jeví se mravnost lidská. Avšak hlasatelé mravnosti neznabožské, aby nemusili přijíti ku poznání Boha, Jehož z mravnosti vylučují, poněvadž účelnost ve přírodě se jevící patrně ku poznání Boha vede, upírají přírodě účelnost, kterou prohlašují býti subjektivnou formou naší mysli, o které prý nemůžeme říci, že by jí odpovídala účelnost ve skutečnosti. Jestliže tedy účelnost nevládne tvorstvem, jež přírodou zoveme, poněvadž také my jsme tvorové, nevládne ani naším jednáním; my toliko své jednání uvažujeme podle své subjektivné formy účelnosti a pokládáme je za účelné, avšak říci nemůžeme, že by skutečně účelným bylo. Poněvadž tedy hlasatelé mravnosti neznabožské podemleli účelnost našeho jednání, podemleli také mravnost, která bez účelnosti jest ničemna.

4. Přirozenost právě lidská vyžaduje, aby byla zdokonalena rozumovým poznáním pravdy objektivné a svobodným jednáním, jež odpovídá objektivné pravdě poznané. V této dokonalosti, v tomto souladu činnosti rozumu a svobodné vůle jeví se mravnost. Avšak hlasatelé mravnosti neznabožské, aby nemusili přijíti ku poznání Boha, Jehož z mravnosti vylučují, poněvadž pravda objektivná patrně ku poznání Boha vede, zamítají pravdu objektivnou tvrdíce, že pravda jest toliko subjektivná, v mysli naší bytující, ne však také objektivná, z věcí samých vyzařující, v nich obsažená, a trhají svobodné jednání od rozumového poznání, nezávislým ono činíce na tomto. V tom však záleží největší nedokonalost lidská, proto i nemravnost. Hlasatelé tedy mravnosti neznabožské hlásají nemravnost.

5. Přirozenost lidská vyžaduje, aby člověk došel klidu a odpočinku ve své činnosti právě lidské, činnosti rozumu a svobodné vůle, kterýžto klid a odpočinek se zove blaženost. K této blaženosti jest člověk přirozeně puzen, tak že po ní bažiti musí, ale jako po účinku dokonalosti, činností právě lidskou dosažené. Poněvadž tohoto klidu a odpočinku člověk plně dosíci nemůže po čas života pozemského, musí po smrti tělesné duše jeho dále osobně žíti bez konce, musí se těšiti z osobní nesmrtelnosti, kterou filosofie křesťanská dokazuje z mnohých důvodů, zvláště z povahy duchové, duši lidské podstatně a specificky příslušné. Poněvadž činnost právě lidská úzce souvisí s mravností, úzce souvisí s mravností také blaženost a nesmrtelnost. Avšak hlasatelé mravnosti neznabožské neprávě rozumějí blaženosti, poněvadž neprávě rozumějí mohutnostem a činnostem nadsmyslným, jakož i dokonalosti. Zamítnuvše

Boha domnívají se, že člověk plnou blaženost naleznouti může sám v sobě; nečiníce rozdílu podstatného mezi člověkem a zvířetem domnívají se, že dobra smyslná, pro život vegetativný a sensitivný určená, k blaženosti lidské dostačí; upírajíce duši lidské nesmrtelnosti, blaženost omezují životem pozemským. Těmito třemi názory, jež člověka činí nespokojeným a nešťastným, bloudí hlasatelé mravnosti neznabožské o blaženosti, a poněvadž blaženost souvisí s mravností, nepřímo též o mravnosti.

6. Přirozenost lidská vyžaduje, aby mohutnostem právě lidským, rozumu a svobodné vůli, vštěpen byl směr, kterým by náchylny byly k činnosti, která k cíli vede. Tento směr, ani náhodou ani působením lidským nevzniklý, ale podle přirozenosti a cíle člověku vštěpený od Boha, od Něhož pochází přirozenost lidská a od Něhož jest vytknut cíl, tento směr pobízející člověka k rozumnému a svobodnému zachování přirozeného řádu mravního, Boha svým principem majícího, a k uvarování se všelikého nepořádku mravního, Bohu se protivícího, tento směr, kterým jest v čase vyjádřena věčná rozumná vůle Boží, ke člověku se vztahující, zove se mravní zákon přirozený. Tento zákon přirozený, pro mravnost přirozeností lidskou nevyhnutelně vyžadovaný, zamítají hlasatelé mravnosti neznabožské a mravnost lidskou podkopávají.

7. Přirozenost lidská záleží v tom, že člověk, buď že chce, buď že nechce, poznává o sobě, že jest vázán mravním řádem, který jsa zákonem přirozeným, s přirozeností lidskou se shodujícím, přikazován, odpovídá rozumné vůli zákonodárce Boha, svobodné šetření mravního řádu od člověka bez podmínky požadujícího. Jako přirozený zákon, tak i účinek jeho, závaznost objektivná, k svobodné vůli lidské přihlížející nucenost, nucenost mravní čili povinnost původcem svým má Boha. Takovou povinnost zamítají hlasatelé mravnosti neznabožské neprávě se domnívajíce, že člověk sám sebe zavazuje, že povinnost jest pouhým citem, jehož původ nelze vysvětliti, že povinnost má důvodem svým toliko strach před neblahými následky, jež ohrožují pozemský blahobyt. Takovým výkladem odporují přirozenosti lidské, odporují mravnosti, která má svou normu nejbližší v přirozenosti lidské; hlásají tedy nemravnost.

8. Přirozenost lidská vyžaduje, aby mají-li všichni lidé vždycky zákona přirozeného šetřiti, aby k němu přidána byla od původce jeho, Boha, sankce dostatečná. Tento požadavek přirozenosti lidské zamítají hlasatelé mravnosti neznabožské, odporujíce přirozenosti lidské a proto i mravnosti; zamítají nejen Boha, ale také sankci dokonalou

kladouce falešné sankce, jakož i nesmrtelnost duše lidské, souvislou se sankcí dokonalou a život záhrobní. Hlásají tedy mravnost, která neodpovídá přirozenosti lidské, tedy nepřirozenou, tedy nemravnost.

9. Přirozenost lidská vyžaduje, aby člověk vedl život vegetativný a sensitivný, jež předcházejí jako prostředek životu nadsmyslnému, právě lidskému, člověku jako člověku příslušnému, aby za tím účelem užíval jako prostředku přírody, jež poskytuje životu vegetativnému a sensitivnému patřičné látky a potravy; nesmí však býti příroda pouhým prostředkem, jelikož má člověk uznávati Boha původcem této upotřebitelnosti přírody a svrchovaným pánem jejím a jelikož má přírodu, řádně jí užívaje, k Bohu, nejvyššímu cíli jejímu, přiváděti. Tento poměr člověka ke přírodě nazvati sluší jednou stránkou mravnosti lidské. Avšak hlasatelé mravnosti neznabožské zamítají tento poměr a odporují přirozenosti lidské; čímž zamítnuta jest zmíněná stránka mravnosti lidské. Tím však se stává, že člověk se pohříží do přírody, kterou považuje za svůj cíl, ne za prostředek, že odhazuje přednosti, které jej nad přírodu povznášejí; a tak hyne přirozenost právě lidská, nejbližší norma mravnosti, tak pěstuje se nemravnost.

10. Posléze vyžaduje přirozenost lidská, aby lidé tvoříce přirozeně a nutně společnost, vespolek se milovali jako bratři sobě rovni, kteří mají Boha svým otcem, aby ctili autoritu lidskou, aby sobě vespolek pomáhali k životu dokonalému, mravnímu, aby netoliko jednotlivi, nýbrž také ve společnosti spojeni vedli život mravní. Této úloze může dostáti společnost lidská jenom tehdy, když jest poslušna zákona přirozeného, Bohem daného, když pokládá Boha svým původcem, zachovávatelem, zákonodárcem a ředitelem nejvyšším, svým cílem nejvyšším. Avšak hlasatelé mravnosti neznabožské činí tento požadavek přirozenosti lidské nesplnitelným; neboť bez Boha netrvá společnost právě lidská, bez Boha není vzájemná láska mezi lidmi, bez Boha není autorita lidská, bez Boha není nesobeckost, vzájemnou podporu umožňující, bez Boha, cíle nejvyššího, nelze společnosti dosíci cíle nejbližšího, ke kterému má směřovati. Mravnost neznabožská společnost lidskou ničí, jest tedy nemravností.

C. Třetí nepřímý důkaz o pravdě mravnosti, jejíž poslední normou jest Bůh, čerpáme z pramene, obsahu a účinku mravnosti neznabožské, které jsou takové, že musíme mravnost neznabožskou zavrhnouti. Avšak zavrhneme-li ji, musíme klásti mravnost, jejížto normou poslední jest Bůh.

Mravnost bez Boha, jež se označuje jménem zvučným, lákavým a pýchu rozpalujícím, nezávislá, vychází z pramene špatného, má obsah špatný a jest provázena účinkem špatným.

Hlasatelé její, jsouce oddáni dílem materialismu, dílem pantheismu, nelogicky myslí o tom, co nám podává zkušenost zevnější a vnitřní, a klesají do bludů o Bohu a člověku; čehož následkem jest bludný názor o mravnosti, mravnost bez Boha.

Materialista volá: Kromě světa viditelného, přírody, hmoty, není nic; veškerenstvem vládnou nutné zákony fysické. Odtud následuje: Není Boha osobního, není duše lidská, není vůle svobodná, není mravní řád v rozumné přirozenosti lidské založený a neměnitelný, není přirozený zákon mravní od Boha člověku vštěpený, není podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem, není život záhrobní. Moleschott píše: Mozek se mění s časem a a s mozkem mrav, jenž jest měřítkem mravnosti. Karel Vogt: Co se nazývá hříchem a zločinem, je toliko následkem chybné organisace mozku. Praví-li hmotaři, že síla táž, která pracuje žaludkem, pracuje mozkem, s nímžto se mění mrav, jenž jest měřítkem mravnosti, že člověk jest souhrn rodičů a chůvy, místa a času, vzduchu a podnebí, zvuku a světla, potravy a oděvu: není vůle svobodné, základu mravnosti; aniž jest čin lidský něčím jiným, leč výkonem hmotným, jenž na nutných zákonech mechanických spočívá. Z toho následuje, že co jest příjemno, tělu prospěšno, to dobrým jest, co nepříjemno, tělu škodlivo, to zlým jest a že zákonů, kterým se říká mravní, šetřiti nám jest, pokud, jsouce plněny, prospěch našemu tělu přinášejí. A tu dokořán vrata záměrům sobeckým otevřena jsou; náruživost úplné má právo, jelikož jí se projevuje přirozený pud, jemuž zplna vyhověno býti má. Proto vážiti sobě musí hmotař vilníka, zloděje, vraha; mezi kupcem a zlodějem rozdílu činiti nemůže podstatného, nýbrž toliko stupňového; také člověk zlodějem narozený, s sebou přinesl právo, aby přirozenost zlodějskou zdokonalil a vyvinul; člověk vrahem narozený hověním náklonnosti vražedné svou povahu jedinečnou povznese na stupeň dokonalosti. Toto vše a ještě jiné věci napsány jsou v knize „Wissenschaft und Sittenlehre", sepsané od Mathildy Reichardtové, žačky Moleschottovy, která zásady svého učitele důsledněji probrala než Moleschott sám, jenž snad se zhrozil takové důslednosti. Schuricht ve spise nadepsaném „Auszug aus dem Tagebuch eines Materialisten" vypisuje důsledky hmotařství takto: Dobrá jest rozkoš, dobrá jest

láska, dobrá je také nenávist; neboť tato dostatečnou jest náhradou, nemůžeme-li míti lásky. Dobrý jest majetek, poněvadž za něj vyměniti mohu rozkoš; dobré jest panství, poněvadž ukájí mou pýchu; dobrá jest pravda, poněvadž mi přináší rozkoš; dobré však jsou také lež, křivá přísaha, přetvářka, lest a pochlebenství, jsou-li nám k užitku. Dobrá jest věrnost, pokud odměny dochází; dobrá však je též zrada, placena-li jest lépe než věrnost. Dobré jest manželství, pokud nás blaží; dobré však jest cizoložství tomu, koho nudí manželství a kdo miluje osobu již provdanou. Dobrý jest podvod, krádež, loupež a vražda, když nám majetek, čest a rozkoš připravují; dobrá jest pomsta, která náš sebecit uražený ukájí. Dobrý jest život, pokud jest nám hádankou; dobré je také zavražditi sebe, jakmile hádanka jest rozluštěna. Poněvadž každá rozkoš vrcholí poznáním klamu, kterým jsme očekávali uspokojení, a poněvadž zmizí-li přelud, mizí též poslední štěstí: vpravdě ten rozumným a moudrým jest, kdož zkušen jsa vědy přírodní požije kyanovodíku bezvodého, psotniny, aby se otrávil a jedním rázem všemu konec učinil, a při tom přemítá, z čeho se skládá jed ten a kterak působí na ústrojí tělesné. Tak mluví hmotař, hlasatel mravnosti bez Boha. A co máme říci o materialismu positivisty Comtea, jenž ve své mravnosti bezbožecké zavrhl úctu pravého Boha a ji nahradil zbožněním, uctěním velikých lidí, v jehož mravnosti bezbožecké má místo modloslužba, lidem prokazovaná?

Hlasatel mravnosti bez Boha, je-li pantheistou, volá: Bůh jest všecko a všecko jest bůh; bůh se ve světě vyvinuje a ve člověku přichází k sebevědomí; všecko se vyskytuje v ustavičném a nutném toku, přechodu a pokroku. Odtud vysvítá: Není Boha osobního, není povinností k Bohu, není vůle svobodná, není příčetnost mravní; názory, které v nějaké době vládnou, nutné jsou projevy božské bytosti, proto každá pravda, také náboženská a mravní ustavičně se mění, proto není řád mravní neměnitelný, není zákon přirozený od Boha nám vštěpený, není podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem; při ustavičné změně jest nekonečný pokrok cílem lidstva, jehož jednotlivci netěší se po smrti tělesné nesmrtelnosti osobní. Mravověda pantheistická činí veškeré lidstvo skutečným výrazem mravní ideje; všecko skutečné jest podle pantheismu rozumné a mravní, všeliká nesrovnalost se zákonem jest pouhým zdáním; není nic jiného, než co musí býti. Pantheistovi Schleiermacherovi jest ethika fysikou a fysika ethikou. Odtud vysvítá, že pantheism hlasatelů

mravnosti bez Boha osobního jest hrobem mravnosti, jako materialismus. K témuž konci dospívají patheismus a materialismus, jakkoli zdají se vespolek si odporovati. A v těchto dvou krajnostech pohybují se hlasatelé mravnosti bez Boha, poněvadž zamítají střední cestu, kterou ukazuje filosofie aristotelicko-thomistická, pravá učitelka mravnosti; z materialismu přebíhají k pantheismu a z pantheismu k materialismu nenalézajíce nikde klidu a pokoje, ba i spojují oba názory protivně a vymýšlejí mravnost, která by byla pro materialistu a pantheistu. Tak máme v mravovědě bezbožecké samý zmatek. Tak jsme posoudili mravnost bezbožeckou obecně. Uvažme některé články její jednotlivé: 1. Mravnost bezbožecká postrádá povinností k Bohu, které jsou hlavní a základní, jejichžto plněním jest podmíněno plnění povinnosti k sobě a bližnímu, mluvíc toliko o povinnostech k sobě a bližnímu a ukládajíc povinnosti ke zvířatům. 2. Může-li míti hlasatel mravnosti bez Boha úctu a vážnost k sobě, která jest nutnou podmínkou a nutným základem povinností k sobě, když podle pantheismu je člověk toliko modifikací absolutného (pantheista vyjadřuje božství středním rodem absolutné, das Absolute, jelikož si představuje božství ne jako Boha osobního, ale jako bytost obecnou, abstraktní, která nabývá obsahu a jedinečnou a konkrétní se stává ve svých modifikacích, kamenech, zvířatech, lidech), modifikací, pravím, absolutného, která jako vlna mořská po nějakém čase mizí a žádné samostatné důležitosti nemá, když podle materialismu je člověk jakýmsi klubkem atomů, náhodou vzniklým, jež nemá zvláštního účelu a brzy se rozpadá jako každé jiné klubko atomů? 3. Hlasatelé mravnosti bez Boha příliš mírně posuzují lež, samovraždu, souboj a smilství. 4. Z mravnosti bezbožecké vznikl liberalismus, socialismus a anarchismus. 5. Mravnost bez Boha nedovede pořádati manželství, rodinu, stát, školu, poměry sociální, mezinárodní. 6. Hlasatelé mravnosti bez Boha neuznávají zákon přirozený v právnictví, jež prý nemusí šetřiti mravnosti. 7. Mravnost bezbožecká neposkytuje síly v pokušeních a protivenstvích. 8. Mravnost bez Boha postrádá mocných pohnutek k činění dobrého a nečinění zlého. 9. Mravnost bez Boha nedusí hnusné sobectví. 10. Mravnost bez Boha nekrotí nemírnou žádost po cti, požitku a bohatství a zaviňuje škody z této žádosti plynoucí.

Výroky učenců o mravnosti na Bohu založené.

Rousseau: Domníval jsem se, že možno i bez náboženství býti poctivým člověkem, ale již jsem se vzdal

tohoto bludu. — Někteří by rádi založili ctnost na pouhém rozumu; než přiznávám se, že neshledávám pro mravnost nižádného základu solidního než náboženství. Ctnost — tak se praví — jest láska k pořádku. Ale táži se, jsem povinen svému pořádku obětovati své štěstí? Připouštím, že kde jest inteligence, též bude pořádek, ale s tím rozdílem, že spravedlivý podrobí se celku a nespravedlivý podrobí celek sobě, maje sebe za střed jediný. Není-li Boha, soudí nespravedlivý zcela správně, pokládá-li sebe za střed.

Göthe: Pevné povahy, jež vpravdě zasluhují úcty, jsou řidší. Přiznávám se, že nezištné povahy toho druhu nalezl jsem v životě jenom tam, kde jsem našel život pevně založený na náboženství.

Emil de Laveley táže se: Zda se může civilisovaná společnost udržeti bez náboženství? Možno-li mravnost bez víry v Boha a nesmrtelnost duše nazvati pravou mravností? A odpovídá na otázky ty rozhodně: *Ne*. Bez těchto pravd není, co by mne rozumně zdržovalo, abych svou rozkoš a svůj prospěch nevyhledával, třebas i na úkor blaha jiných.

Tolstoj: Pokusy, dáti lidem morálku bez náboženství, podobají se jednání dětí, které chtějí přesaditi květinu. Květ líbí se jim více než kořeny, ty se jim nelíbí a zdají se jim býti zbytečnými. Proto je utrhují a zasazují kvetoucí bylinu do země bez kořenů.

Diderot: První důležitý poznatek, ke kterému mládež vedeme, má býti náboženství; to jest jediným základem mravnosti. Tato veliká pravda byla již známa též mudrcům athenským a římským.

Machiavelli: Kde jest náboženství, můžeme předpokládati vše dobré; kde není, čekejme všecko zlé.

Washington: Náboženství a mravnost jsou nezbytné podmínky veřejného blahobytu. Ten nejedná vlastenecky, kdo tyto mocné pilíře lidského štěstí podkopává. Každý osvědčený politik ctí a miluje náboženství a mravnost zrovna tak, jako každý zbožný člověk. Rozum a zjevení dokazují, že mravnost v lidu bez náboženství nemůže se udržeti . . . Náboženství a mravouka tvoří nutný podklad všech schopností a obyčejů, jež posilují obecný blahobyt. Neboť kterak by byl majetek bezpečen, kterak bezpečno dobré jméno a život, kdyby s přísahami, jež tvoří jeden z bezpečných podkladů rozsudků soudních, nebylo spojeno vědomí náboženské závaznosti? Rozum a zkušenost nedovolují nám se domnívati, že by mravnost odpoutaná od náboženských zásad, měla ještě svou sílu . . . Nikoliv

bohatství, ale počestní a zbožní synové vlasti pojišťují budoucnost svého národa.

MUDr. O. Rožánek píše ve své knize o prostituci: Člověku jest náboženství přirozenou nutností a nemýlím se, když dovolím si tvrditi, že v naší době tak často pozorovaná rozervanost lidí podmíněna je tím, že většina nešťastníků těch nenalézá útěchy a vůdce ve víře. Proto ta báječná žízeň po radovánkách, s kterými ruku v ruce kráčí rapidní spotřeba životních sil. Jen žíti a užívati! Proto v našem životě jeví se takový nedostatek klidu, spokojenosti a mravnosti. — Člověk potřebuje náboženství a byl-li o ně nesvědomitostí nedouků připraven, musí zakrněti a také zakrní skutečně a padne, poněvadž postrádá mravního podkladu, kterýž by jej nejen od tělesné, ale i od mravní zkázy chránil. Povznesení srdce a pravá láska jsou u velikém dosahu nepřátelé chorob. — Náboženství, které hlásá lásku v nejčistším slova smyslu, jistě jde ruku v ruce s nejmodernější hygienou. Kde není náboženství, tam se vzmáhá bída jak tělesná, tak i duševní. Ba i úbytek zbožnosti parallelně běží se vzrůstem brutálního egoismu a s přibýváním zchátralosti, ale i s rozkvětem poklesků, zločinů, chorob a úmrtnosti. Ve společnostech, kde náboženství vymizelo, vidíme pak degeneraci duševní. Z této pak vyplývá i chorobně zvýšený egoismus. Nelze pochybovati o tom, že by všem bídám, neřestem, zločinům a nemocem učiněna byla přítrž, kdyby všemi jednotlivci zachováváno bylo vznešené přikázání: Miluj bližního svého jako sebe sama. A že náboženství proti této nezřízené samolásce vystupuje a zhoubný tento egoismus potírá, proto naší generaci „nadčlověků" je solí v očích. Že ani literární vědecké vzdělání bez náboženství nestačí k uchránění se proti morální zkáze, připomíná spisovatel slovy těmito: Dokázáno jest, že řady mravně nejspustlejších, pohlavně nejrafinovanějších a nejvýstřednějších zhýralců, jejichž výstřednosti jsou již zločiny, skládají se z veliké části z tak zvané „intelligence". Po důkladném studiu prostituce dospěl jsem k názoru, že z nejdůležitějších příčin rostoucí demoralisace jest úpadek náboženské výchovy. Náboženství jest způsobilé udržeti nával smyslných žádostí, i když všechny ostatní ochranné prostředky selhaly. Jasně seznal jsem, že i pohlavní otázka, jako všechny jiné důležité otázky, čekající rozluštění v naší době, nejen ve svém konečném cíli přechází v potřebu obnovení náboženské výchovy, ale že zanedbávání této výchovy náleží k hlavním příčinám prostituce a pohlavních chorob. Úpadek náboženství podmínil úpadek mravů, což opět podmiňuje úžasný postup pohlavních chorob se všemi

vážnými toho následky. Náprava poměrů těch žádá povšechných profylaktických prostředků, mezi kterými v první řadě stojí náboženství. Prohibitivní prostředky proti prostituci nezmohou ničeho. Nejlepšími prostředky proti prostituci zdají se býti morální výchova lidu na základě náboženském, jeho uvědomění a sebeovládání, jakož i zlepšení materielních jeho prostředků. — Příčina toho všeho je zkáza mravů, podmíněná ztrátou náboženství.

Berlínský profesor psychiatrie Oppenheim: Na základě lékařských svých zkušeností donucen jsem na veřejnost a upřímně prohlásiti, že nejhorší a nejškodnější chybou člověka za doby nynější jest nedostatek víry (náboženství). Upozorňuji při tom s důrazem, že mluvím pouze jako lékař . . . Ostatně i jiní, jako na př. Möbius, se vyslovili v ten smysl, že náboženství v boji s mocnostmi, jež ohrožují systém nervový, podává silnou oporu. Přede vším chrání přísnost mravů, jakou předpisuje náboženství, před mnohými a nejnebezpečnějšími výstřednostmi, jež nervy člověka podrývají. Dále s povýšeným důrazem jest nutno vytknouti, že živá a pevná víra mocně chrání před otřesy mysli, jakých ve zmatcích a bojích života nelze se uvarovati nevěrcům. Konečně jest výhodu náboženského výchování spatřovati v tom, že poskytuje mysli výborný obsah, prospěšnou duševní potravu. To platí především o čtení biblické dějepravy a pak o blahodějném vlivu svátků a slavností náboženských, které obzvláště mládí obestírají něžnou poesií, ale i ve stáří vzpomínky na ně z mládí nezůstávají bez účinku.

Z učenců jmenovala francouzská sněmovna velkou komisi, jež by studovala otázku, proč klesá počet obyvatelstva ve Francii. Komise pracovala horlivě a sebrala již dosti zajímavých věcí, když tu najednou vláda ji navždy odročila. A proč? Poněvadž šetřením vyšlo na jevo, že náboženství a mravnost jsou nerozlučně spojeny. V rozhodně katolických krajích severu a v Bretaňsku jest počet porodů značně větší než úmrtí, kdežto v krajích nevěreckých jest plodnost příliš malá.

Humphry Davy praví v „Posledních dnech přírodozpytce": Vliv náboženství přetrvá všechny zemské radosti a roste, když ústrojí tělesné stárne a tělo k svému rozpadnutí se blíží; náboženství rovná se jasné večernici na obzoru života, která v jiné době stává se dennicí, pronikající svými paprsky stíny a temnosti smrti.

Havlíček: Náboženství není na světě, jakoby Bůh ho potřeboval, nýbrž že ho lidé potřebují ku svému prospěchu.

Masaryk T. G.: Není pochybnosti, že jmenovitě náboženství křesťanské, ukazující božský původ povinnosti, jest mocnou pakou mravnosti.

Výroky učenců proti morálce neznabožské čili laické čili volnomyšlenkářské.

K důvodům proti morálce neznabožské, které jsou obsaženy v celé filosofii křesťanské, jednající filosoficky o jsoucnosti a bytnosti Boží, přistupují názory mnohých učenců, morálku neznabožskou zamítajících:*)

Boujean, franc. soudce, napsal r. 1907 ve „Figaru": Otázka zločinnosti naší mládeže jest otázkou života a smrti našeho národa. Francie zahyne při tomto nespolehlivém a nemírném pokolení. Hlavní vinu na znemravnění má beznáboženská výchova.

Cicero píše: Nevím, zdali věrnost, důvěra a společnost lidská mohly by obstáti bez náboženství.

V časopise „Figaro" čteme: Mravní zkáza mezi školní mládeží šíří se děsnou měrou. Denně přinášejí noviny zprávy o nejrafinovanějších zločinech, spáchaných od školních dětí. Chlapci a děvčata čtou a půjčují si pornografické knihy a nemravné romány s nejoplzlejšími obrazy. Malá děvčata ztratila všechen stud. Vyloučení náboženství ze škol toto zlo zdesateronásobilo. Po ovoci možno poznati strom nového zákona o školství.

Förster, paedagog, univ. prof., píše stoupencům laické morálky: Zaplať Bůh, že vy ještě nebyli jste živeni nedokrevnou duševní stravou, kterou nyní místo živoucích pravd náboženských chcete předkládati novému pokolení. Vše, co jest ve vás pevného, pochází ještě z vašeho náboženského vychování. Jenom sečkejte, a jestliže sami dosud totéž nepozorujete, pak jednou duševní stav vašich dětí a vnuků vás o tom přesvědčí, jak málo živné síly měly všechny vaše umělé náhražky. — Vychovatelé, kteří jsou nepřáteli náboženství, vždy mi připadají jako inženýři, kteří chtějí dravé proudy regulovati hrou na flétnu; až jednoho dne přijde pohroma, bahno rozlije se po nivách. — Naše doba ukazuje zcela jasně, že vymanění se z autority Boží neučinilo lidstvo svobodným; autorita novin, od nichž pocházejí neodůvodněné theorie nebo myšlenky pokrokové, posazena jest na místo, které dříve zaujímalo náboženství. Spustí-li se člověk veliké autority s pevným jejím zřízením, vrhá se do náručí všem možným autoritám malým. Tak vidíme, jak Nietzsche nebo Haeckel nebo

*Pramenem jest mi „Laická morálka" od Dr. Jos. Novotného.

Marx u přemnohých lidí zaujímají místo autority staré. Nemáme volby mezi autoritou starou a svobodou, nýbrž mezi autoritou pravou a autoritou lidí, jimž dnes oltáře se staví a zítra se převracejí. Kult těchto lidí nedodá pokoje ani síly těm, kteří jdou za nimi.

Goethe, německý básník, napsal: Pevné povahy, charaktery, jež vpravdě úcty zasluhují, jsou řidší; vpravdě jenom toho možno ctíti, jenž nehledá sebe. Přiznávám se, že nezištné povahy toho druhu v celém svém životě nalezl jsem jenom tam, kde jsem našel život, založený pevně na náboženství.*)

Guillot, franc. vyšetřující, soudce vyznává na základě vlastních zkušeností: Vzrůst zločinnosti u mladých lidí souvisí s novotami, které byly zavedeny do veřejné výchovy. Děti jsou olupovány o jedinou sílu, která na ně mravně může působiti, o oporu nábožensko-mravní výchovy.

Holeček Josef, nestor českých spisovatelů, odsuzuje paganisaci, zpohanštění, odkřesťanění, odnáboženštění českého života a píše ve „Zvonu" č. 5: Mé pevné, skálopevné přesvědčení jest, že se český národ musí obroditi křesťanskou mravností, tedy náboženskou, ne neznabožskou, ne laickou, ne volnomyšlenkářskou.

Chesnelong P. Ch., franc. politik, píše: Není mravnosti, skutečně silné, kromě té, jejímiž základy jsou láska k Bohu a bázeň Boží (synovská). Z té jediné vyplývá civilisace a mravnost; morálka bez Boha vrhá nás zpět v barbarství.

Jäger Gustav, hygienik a zoolog, prof. universitní, napsal: Morálka bez náboženství může se snad krásně vyjímati jako parádní kord, než je-li třeba jím se brániti, jest jako paví péro, ani nebodá, ani neseká.

Janet P., franc. filosof, odpůrce Comte-ova positivismu, napsal v „Dějinách vědy politické": Stát bez mravnosti a ctnosti jest nemožný a neodvratně zahyne. Stát není sice k tomu zřízen, aby se o to staral, aby zavládla ctnost, avšak bez ní obejíti se nemůže. Dejme tomu, že byste na okamžik potlačili věrnost ve slově, spravedlnost, lásku ku vlasti, a uvidíte, čím by byl stát, zbavený mravní síly. — Zákony a zřízení politická jsou jenom podpěrami lidské slabosti, hlavní vzpružinou jest v srdci náboženství.

Lamartine, franc. básník, pravil: Svědomí bez Boha je tribunál bez soudce. Světlo svědomí není než odlesk ideje Boží v duši člověka. Zhaste víru v Boha a nastane noc v duši člověka.

*) Úmyslně opakuji.

Laveleye Emile de, univ. prof. národ. hospodářství, klade si otázky: Může-li civilisovaná společnost obstáti na dlouho bez náboženství? Je-li možná pravá mravnost bez víry v Boha a v nesmrtelnost duše? A odpovídá na tyto otázky rozhodným: Nikoliv! Bez těchto dvou pravd není, co by mne zdrželo, abych nehleděl propěchu a rozkoše vlastní na úkor ostatních. Mohu-li se obohatiti a při tom uniknouti trestajícímu zákonu, proč bych tak neučinil? Lesk zlata dá brzy zapomenouti na skvrnu mravního charakteru. Nevidím důvodu, proč bych se měl zdržeti nějakého nenáležitého činu, jenom když zůstane bez trestu a přinese mi užitek.*)

Leroy-Beaulieu, franc. prof. národ. hospodářství, pronáší r. 1909 tuto obžalobu: Již od dlouhé doby, jistě však od 15 let, dostalo se všeobecnému vyučování na obecných a měšťanských školách obratu, který znamená pravou sebevraždu národa, neznabožské morálky.

Dr. Masaryk řekl: Není pochybnosti, že jmenovitě náboženství křesťanské, ukazujíc na božský původ mravních povinností, jest mocnou pakou mravnosti. — Moderní sebevražedná manie má svoji hlavní příčinu v nedostatku náboženství.*)

Prof. Dr. Mayer píše ve svém spise „Los vom Materialismus": Bylo by největší politickou chybou vyučování náboženství z veřejných škol odstraniti; chybou, která by se již při první generaci lidské krutě vymstila tím, že by vyrostla nevěrecká, všem revolučním novotám nakloněná mládež.

V časopise „Mír" čteme: Odstraňte kříž Kristův, a budete nuceni stavěti kříže pro lotry; zavřete jeho chrámy, a budete nuceni stavěti žaláře a polepšovny.

Prof. Dr. Josef Novotný napsal brožuru „Laická morálka", ve které hájí morálku náboženskou proti neznabožské. Vzácný to spis; vyšel v Časových úvahách v Hradci Králové 1920. Z něho připomínám toto: Pouhé vědomí o povinnosti, nebo úcta k ní, nespočívá-li na autoritě Boží, neodvrátí a neudrží člověka v bouřích tohoto života od zlého. — Autonomní zákony, které člověk sám sobě dává jako zákonodárce, nejsou pro nedostatek autority s to, aby pravou závaznost, jakou pravé zákony působí a vyžadují, uložily. Bez autority Boží nemají zákony, byť i sebe lépe vědecky rozumem odůvodněné, pevnosti, závaznosti, trvalosti. — Při mravnosti nerozhoduje pouze rozum, nýbrž hlavně vůle, která potřebuje k mravnímu jednání jiných důvodů, než které přesvědčují rozum, a sice kdo a proč to neb ono jednání poroučí. Vůle potřebuje vyšší

*) Úmyslně opakuji a doplňuji.

vzpruhy, než jest pouhý ohled na sebe a jiné, autority Boží a sankce Boží, které obojí postrádá morálka laická stavící na čistě materialistickém základě; v laické morálce chybí onen vznešenější popud, abychom mravně žili a pro mravnost i oběti přinášeli. — Lidé svým sobectvím odpuzují od sebe; jenom rozkaz, vycházející z vyšší autority, Boží, může překonati naši samolásku, může nás nadchnouti k obětavé lásce k lidem. — Každý člověk zakusil nevděku a zneuznání, protivenství i se strany těch, jimž snažil se co nejvíce prospěti; nedovede-li náboženství uklidniti jeho duši, sebe vědečtější odůvodňování lásky k bližnímu nepřemůže jeho antipathii, nevzpruží ochladlou jeho obětavost. Žádný zákon nemůže býti působivým, nevlévá-li úcty a nadšení tomu, jemuž jest dáván. Lidstvo samo v sobě, spolubližní nedodávají ani úcty ani nadšení, aby se člověk sebezapíráním celý zasvětil pro blaho lidstva. To dovede jenom náboženství. — Vše, co povznáší člověka, zušlechťuje, co jej těší, co mu naději vlévá ve všech okolnostech života, to podává náboženská mravouka; laická morálka toho nedovede, ta nezná žádného vyššího popudu, žádné ideální vzpruhy pro mravní život, nemá žádné útěchy v útrapách tohoto života než resignaci, apathii, zoufalost, sebevraždu. Mravnost oddělovati od náboženství, ji stavěti pouze na lidském podkladě, na materialistické stránce života znamená dům stavěti na písku; chybí autorita nejvyšší, Boží, která neúprosně žádá podrobiti se mravním požadavkům, jež stanoví. Jako květina vytržená ze země, hyne mravnost oddělená od náboženství.

Palacký prohlásil: Každý rozumný musí uznati, že kde není Boha, není ani mravnosti, ni ctnosti, ni práva, ni cti. A nazývá směr protináboženský jedovatou nákazou, která jako červ zžírá kořeny života sociálního a státního.

Pestalozzi, slavný paedagog, učitel učitelů, tvrdil, že jediné náboženství dává a chrání lidstvu pravou svobodu a vnitřní klid. Podobný názor měl o morálce náboženské taktéž učitel učitelů Komenský. Než jinak smýšlí a jedná novověké pyšné osvětářství některých učitelů, které se posmívajíc mravnosti náboženské, vyráží lidu z ruky hůl, o kterou podepřen kráčel klidně ku branám věčnosti, které podvrací lidu zásady, na nichž spočívalo veškeré jeho štěstí, všecky radosti a naděje života, které lidu za to uloupené nic nedává, než nejistotu, nepokoj, prázdné, rozervané srdce. Věru styděti by se měli nepřátelé morálky náboženské a stoupenci morálky neznabožské čili laické čili volnomyšlenkářské před Pestalozzim a Komenským, stoupenci morálky náboženské.

Plato napsal: Všeliké společnosti základ (t. j. mravnost) boří, kdo náboženství podrývá (t. j. přátelé morálky neznabožské, volnomyšlenkářské).

Plutarch napsal: Snáze jest si mysliti stát bez země než bez náboženství.

Rousseau: Domníval jsem se, že jest možno i bez náboženství býti poctivým člověkem; než vzdal jsem se již omylu toho. — Někteří by rádi založili ctnost na pouhém rozumu; než přiznávám se, že neshledávám pro mravnost nižádného pevného základu než náboženství.*)

Simon, vyslanec francouzský v Praze, řekl: Pomáhal jsem též vyvážeti na kolečku kříže ze škol; ale nyní toho lituji; škola bez Boha vychovávala nám zločince a lotry. — Když byl uveřejněn tento jeho výrok v českých novinách, byl dotázán, zda ten výrok učinil a on řekl: Ano, a trvám na něm.

Sohm Rud., univ. prof. práva: Není-li Boha a věčného života, není také žádné mravnosti ani práva.

Prof. univ. dr. Šamberger napsal v novinách: Žijeme v době vlády ne pudů tělových, ale chtíčů. Hodovati, opíjeti se, pohlavně hýřiti jest hlavním motivem života dnešních lidí. — Kdo zavinil tuto mravní bídu v národě našem? Materialistický názor světový a protináboženský boj, jehož následky jsou: pohrdání všelikou autoritou, hmotařství, sobectví, zhýralost.

Tolstoj Lev: Pokusy bez náboženství založiti mravnost podobají se počínání dětí, které chtíce přesaditi milou jim rostlinu kořeny, jež se jim nelíbí, utrhávají a bez kořenů do země sázejí.*)

Villey Edm., franc. spisovatel, napsal: Zločinnosti mládeže přibylo měrou úžasnou, neboť s náboženským cítěním mizí u dětí i smysl pro úctu a autoritu vůči rodičům. A dítě, které se nenaučilo úctě k rodičům, nemůže též míti úcty před autoritou státní. Následek toho jest: všeobecný pokles smyslu pro povinnost a s ním ruku v ruce jde stále se šířící sesurovění lidu. Ovocem beznáboženské výchovy jest zničení charakteru. Ona zplodila lid bez počestnosti, píle a věrnosti, bez spolehlivosti.

Washington Jiří, zakladatel severoamerických spojených států, napsal: Náboženství a mravnost jsou nezbytné podmínky veřejného blaha. Nejedná vlastenecky ten, kdo tyto mocné pilíře lidského štěstí podkopává. Každý osvědčený politik ctí a miluje náboženství a mravnost zrovna tak jako každý člověk. Rozum a zjevení dokazují, že mravnost v lidu bez náboženství nemůže se udržeti. —

*) Úmyslně opakuji.

Náboženství a mravouka tvoří nutný podklad obecného blahobytu. — Rozum a zkušenost nedovolují nám se domnívati, že by mravnost, odloučená od náboženských zásad, měla ještě svoji sílu. — Nikoliv bohatství, nýbrž počestní a zbožní synové vlasti pojišťují budoucnost svého národa.*)

Prof. Dr. Wundt nazývá v časopise „Leipziger Tagblatt" snahu vyloučiti náboženství ze škol jedním z největších kulturních barbarství v přítomné době.

Statistika dokazuje, že s ubýváním náboženství ubývá i mravnost. Od té doby, co jest náboženství v některých zemích vyloučeno ze škol, stoupá zločinnost, žaláře se plní, zvláště zločinci mladistvými. Nemravnost se šíří, až to budí hrůzu všech, kteří pozorují veřejný život.

Tarde, zastance laické morálky, přiznává: Pohříchu byli jsme ve svých nadějích v úspěchy našeho (t. j. neznabožského) školství trpce zklamáni. Počet mladistvých zločinců pod 16 let od r. 1880 při nepatrném počtu obyvatelstva se skoro zdvojnásobil. Dostoupil r. 1894 úžasného čísla u nezletilých na 28.701 u hochů a 3614 u dívek. Od r. 1881—1894 postoupil počet sebevražd u dospělých o 153 procenta, u nezletilých o 166 procent. — Tak splakal volnomyšlenkář sám nad laickou svou morálkou.

Pozoruhodno též, že mezi 100 obžalovaných dětí z různých deliktů 89 procent pochází z laicisovaných škol státních a 11 procent ze škol náboženských.

Z toho všeho, z důvodů filosofických, jež podává filosofie křesťanská, a z výroků učenců vyplývá, že morálka neznabožská čili laická čili volnomyšlenkářská jest nepravá, nepravdivá, lživá, záhubná, že morálka náboženská jest pravá, pravdivá, pro jednotlivce a společnost lidskou, pro stát nevyhnutelná a nad míru prospěšná.

Než s kterým náboženstvím má býti morálka spojena? Ne s náboženstvím židovským, talmudovým, ne s mohamedánským, nýbrž s křesťanským, jaké hlásá Církev římskokatolická zamítajíc rozkolníky a kacíře. Tu odkazuji čtenáře filosofie křesťanské ku theologii katolické.

ODDĚLENÍ ČTVRTÉ.

Příčina látková činů lidských.

Příčinou látkovou mravnosti činů lidských jsou předměty, na kterých se prokazuje činnost naše mravní, myšlení a chtění, a kterým samým přísluší objektivná mravní dobrota nebo zloba, dříve než na nich naše činnost mravní se prokazuje.

*) Úmyslně opakuji.

Objektivná mravní dobrota záleží v tom, že jsou předměty nejenom samy v sobě absolutně dobré, ale také relativně, že jsou člověku, bytosti rozumné přiměřeny. Je-li předmět člověku, bytosti rozumné, nepřiměřen, jest objektivně mravně zlý. Není-li ani přiměřen ani nepřiměřen, jest objektivně mravně lhostejný.

Předměty, jež jsou dílem věci, dílem činy, ku věcem se odnášející, toliko představované, ještě ne chtěné, rozeznávají se čtveré:

1. Bůh jsa posledním účelem a poslední normou mravnosti, jest předmět přirozenosti lidské naprosto přiměřený, objektivně naprosto dobrý; proto jest čin, nejblíže k Bohu obrácený, objektivně naprosto dobrý (Boha chváliti), od Boha odvrácený, objektivně naprosto zlý (Bohu se rouhati).

2. Člověk sám jednající může býti předmětem lhostejným, není-li uvažován rozumným, t. j. odmýšlíme-li od řádu a účelu jeho mohutností a také od podstatného vztahu k jiným bytcům; proto procházeti se, jísti, čísti, mluviti, těšiti se z pokrmu, ze hry ne nemravné, z pohledu na věc krásnou ne nemravnou, jsou činy objektivně lhostejné. Jest však objektivně dobrým nebo zlým předmětem, je-li uvažován rozumným; proto býti střídmým, tichým, udatným jsou činy objektivně dobré, býti opilým, zlostným jsou činy objektivně zlé.

3. Věc rozumu postrádající jest předmětem lhostejným, odmýšlíme-li od vztahu účelného, který má k nim člověk; proto viděti krajinu, slyšeti hudbu jsou činy objektivně lhostejné. Jest předmětem objektivně dobrým nebo zlým, je-li uvažována jako člověku podřízenou; proto užívati jí jako prostředku k zachování života a zdraví, ku chvále a službě Boží, ku prokázání dobrodiní chudým, jest čin objektivně dobrý, ale jí užívati nemírně, lakotě hověti, věci té dávati přednost před Bohem jest čin objektivně zlý.

4. Člověk jiný jest předmětem lhostejným, nepřihlíží-li se ku vztahu lidí vespolnému: na př. viděti někoho, jeho vousy, postavu. Jest předmětem objektivně dobrým nebo zlým, přihlíží-li se: na př. zachovávati spravedlivost k jinému — nenáviděti jiného.

Tato objektivná mravní dobrota nebo zloba jest provázena subjektivnou mravní dobrotou nebo zlobou. Rozhodne-li se vůle svobodně k tomu, co jí rozum představuje jako objektivně mravně dobré, stává se vůle subjektivně anebo formálně dobrou a ve smysle vlastním dobrou. Tato dobrota subjektivná liší se od dobroty objektivné. Ob-

jektivná jest v předmětech, které rozum poznává a vůli představuje jako přiměřené předměty chtění, subjektivná jest ve vůli samé. Jen subjektivná dobrota činí vůli dobrou a skrze vůli celého člověka dobrým, poněvadž se nestává vůle dobrou tím, že rozum jí představuje předmět mravně dobrý, ale tím že ona si jej svobodně osvojí.

Chtění vůle jest čin, od vůle samé přímo vycházející, a zove se vnitrný. Tento čin vnitrný provázejí činy zevnější, působené činností rozumu, paměti, pohybem smyslů a těla. Objektivná dobrota nebo zloba jejich, přiměřenost nebo nepřiměřenost k rozumné přirozenosti, nezávisí na vůli. Avšak subjektivná závisí celá na vůli; proto jsou subjektivně dobré nebo zlé, vycházejí-li od vůle dobré nebo zlé.

Nezaviněný blud činí čin objektivně zlý subjektivně dobrým.

Zevnější čin a jeho pramen, vnitrný čin vůle, tvoří ve příčině mravnosti jenom jeden čin a těší se z téže subjektivné mravní dobroty nebo zloby, ačkoli fysicky jsou od sebe různy. Proto nezvětšuje zevnější čin sám sebou mravní dobrotu nebo zlobu činu vůle, jelikož jest jaksi tělem, od vůle svůj život mravní dostávajícím, a vůle duší, všecky zjevy mravní oživující. Proto může týž čin zevnější býti brzy dobrým, brzy zlým podle vůle buď dobré nebo zlé. Činy zevnější jsou nejobecnější předměty naší vůle, a vůle nemůže vážně čin zevnější chtíti, aby jej nevykonala, pokud jest s to. Je-li však vůli nemožno čin zevnější vykonati, netrpí tím nikterak mravní dobrota vůle. Proto spočívá mravní cena člověka po Bohu jenom na něm samém a nemůže mu býti zevnější mocí odňata. Mravní ceny může vůle pozbýti jenom svou vlastní vinou.

Ačkoli zevnější čin sám sebou nezvětšuje mravní dobroty, přece z příčin nahodilých stává se jím mravní dobrota nebo zloba větší, poněvadž vůle sama při vykonání zevnějšího činu se stává lepší nebo horší.

Nejbližší důvod objektivné dobroty spočívá v činech lidských samých, pokud se odnášejí k rozumu lidskému a jemu jsou přiměřeny; poslední však spočívá v Bohu, Jenž jest původcem všeho, co jest, a Jenž tyto činy mysle na nich má zalíbení jako na předmětech, které mají býti. Nejbližší důvod zloby spočívá v činech lidských samých, pokud odporují rozumu lidskému; poslední v odporu, který má Bůh proti nim mysle je jako Svému rozumu nepřiměřené a nechtěje, aby konány byly od člověka.

O důvodech dobroty a zloby subjektivné, která odpovídá objektivné, budeme v následujícím oddělení mluviti.

ODDĚLENÍ PÁTÉ.

Účinlivá příčina mravnosti činů lidských.

Účinlivá příčina působí svou činností fysickou, t. j. ze své přirozenosti vycházející a činí čin lidský mravním.

Jest jednak hlavní, jinak vedlejší. Hlavní jest jednak prvotní, jinak druhotní. Hlavní prvotní jest Bůh, hlavní druhotní jest člověk, jemuž čin lidský se přivlastňuje. Vedlejší příčina, která na člověka, hlavní příčinu druhotní, působí, jest společnost lidská a tvorstvo neosobní. Hlavní příčina druhotní jest vnitrná, hlavní prvotní a vedlejší jsou zevnější.

Hlavní příčina prvotní.

Člověk závisí na Bohu, Jenž člověka stvořil, jej zachovává, s ním spolu působí a jej řídí. Tuto závislost vyšetřuje filosofie křesťanská v metafysikách o Bohu, přírodě a duši lidské; v morálce ji vyšetřuje pokud jest Bůh zákonodárcem.

Aby člověk svého účelu činností mravní došel, musí se bráti jistou cestou. Tato cesta se zove zákon, který Bůh člověku dal a kterým jej řídí, a sice přirozený zákon mravní. Vyšetření tohoto zákona úzce souvisí s metafysikou, o řízení Božím jednající, a s morálkou, o účelu, vzoru a normě jednající.

Nejprve promluvíme o zákonu mravním, pak o přirozeném zákonu mravním. Za přechod z onoho k tomuto nám poslouží zákon věčný. K zákonu přirozenému přistoupí zákon stanovný. Posléze vyšetříme právo, jelikož zákon ukládaje povinnosti udílí právo.

Co jest zákon mravní?

Zákon, vůbec pochopený, jest pravítko, kterým bytost k činnosti jest pobádána, čili náklonnost k určité, pravidelné činnosti, přirozenosti věci vštěpena.

Zákony vládnou nerosty, rostlinami, zvířaty, lidmi. Člověku jsou vštěpeny kromě zákonů, nerostům, rostlinám a zvířatům společných zákony jemu, jako člověku vlastní: zákony psychologické, které spravují v něm vývoj života duševního, zákony logické, na kterých spočívá správnost myšlenek, zákony umělecké, kterými jest řízeno lidské umění a zaopatřování potřeb životních, posléze zákony

mravní, kterými jest řízen život jeho mravní. K zákonům psychologickým počítáme zákony morální.

Zákon mravní jest rozumné, trvalé, svobodnou bytost ku zachování naprosto zavazující, nařízení o mravním jednání ku společnému dobru dané, dostatečně prohlášené a stvrzené od toho, jemuž přísluší pečovati o společnost.

O nutnosti a skutečnosti zákona mravního.

Zákona mravního jest každému člověku jako jednotlivci naprosto potřebí; neboť účel poslední jest mu vytčen, v dosažení tohoto účelu záleží mravnost, k tomuto účelu vede zákon jako nějaká cesta. Aby tedy účelu došel, pro který jest stvořen a stanoven, musí nezbytně se říditi zákonem mravním; neboť kdo chce účel, musí také chtíti prostředek, bez kterého by účelu nedosáhl. Jest mu tedy zákona mravního nezbytně potřebí. Co však jest naprosto nutno, jest i skutečno. Tedy zákon mravní jest.

Zákona mravního jest každému člověku jako členu společnosti lidské potřebí nutností vztažnou, která někdy za řídkých a zvláštních okolností dovoluje výjimky; neboť jsa od společnosti, ve společnosti a pro společnost musí se společností směřovati k svému poslednímu účelu, jenž jest společným, posledním účelem společnosti lidské a bez nutného prostředku, zákona mravního dosažen býti nemůže. Co však je takto nutno, jest i skutečno. Tedy zákon mravní jest.

A že takový zákon mravní lidé znali a znají všude a po všecky časy, že takový zákon byl a jest vždycky, byť i ne všude a vždycky dokonalý, víme ze zkušenosti minulé a přítomné.

Výměr zákona mravního vyložen.

1. Zákon mravní jest nařízení o mravním jednání. Jím se ukládá praktická zásada, která vyžaduje určité jednání mravní, buď kladná, přikazující, buď záporná, zakazující.

2. Zákon mravný jest rozumný. Bytost rozumná dává bytosti rozumné zákon rozumu odpovídající, který přikazuje čin mravně dobrý a zakazuje čin mravně zlý. Pokud jest nutno nebo prospěšno, může čin lhostejný býti přikazován nebo zakazován, jak mravní řád vyžaduje.

3. Zákon mravní jest trvalý, nemaje platnosti miznoucí, jelikož mravnost jest jedna pro všecky časy a pro všecky lidi. To platí o mravních zásadách základních. Odvozené nemusí míti ustavičné trvání; než libovolným a ustavičným

změnám nesmějí býti podrobeny, jejich trvání musí býti relativné a dostatečné, aby nenastal zmatek a nevážnost k nim.

4. Zákon mravní zavazuje naprosto svobodnou bytost ku zachování toho, co nařizuje, t. j. ukládá člověku, bytosti rozumné a svobodné, povinnost. Nepraví toliko, kterak může a musí člověk jednati, chce-li dosáhnouti účelu, nýbrž bez podmínky volá: Máš tak jednati, jak ti poroučím. Zákonu uměleckého může člověk šetřiti anebo nešetřiti, jak mu libo, aniž musí přestati býti mravně dobrým a ctnostným; než zákona mravního nelze nám vědomě a svobodně nešetřiti, abychom se neprotivili mravnímu řádu, jelikož není naší libovůli zůstaveno jeho šetřiti nebo nešetřiti. Povinnost nás nutí, ne sice fysicky, ale morálně, činí nás dlužníky mravního zákona, čili spíše toho, jenž jej dal. Neposlušnost proti zákonu mravnímu jest hříchem, který na nás uvaluje vinu. Tento účinek má ovšem zákon mravní ne sám sebou, nýbrž skrze zákonodárce, jehož ctíme, neposlušností urážíme.

5. Zákon mravní jest dán ku společnému dobru.

Neboť *a*) má na zřeteli veřejnou společnost dokonalou, samostatnou, jakou jest v řádu prostě přirozeném veškeré lidstvo a stát, nepřihlížíme-li ku společnosti nadpřirozené, církvi katolické.

b) Dobro, jež zákon mravní zjednává, záleží v tom, aby společnost lidská byla zachována, dokonalou se stala a blaženosti požívala. Účelem zákona mravního jest blaženost, jež podmíněna jest zachováním a dokonalostí, jest pokoj, jenž s blažeností úzce souvisí, uspokojení snah rozumných.

Avšak rozeznávati sluší tělesnou blaženost, t. j. popožívání dober tělesných a blaženost duševní, t. j. požívání dober duševních. Obojí zjednávati přísluší zákonu mravnímu, a sice tak, aby ona byla prostředkem této; což vyžaduje poměr stránky člověka smyslné čili tělesné ku stránce nadsmyslné čili duševní.

Také sluší rozeznávati blaženost pozemskou čili časnou a záhrobní čili věčnou, poněvadž duše jest nesmrtelná a jedenkráte spojena bude s tělem svým. Obojí tuto blaženost zjednává zákon mravní, a sice tak, že blaženost pozemská jest přípravou blaženosti záhrobní, jako jest život pozemský přípravou života záhrobního.

Dobro, o něž zákon mravní pečuje, jest dobro obecné, společné, jest dosažení účelu posledního, všem lidem společného. Má-li však zákon vyhověti tomuto požadavku, musí býti takový, aby skutečně každý člen jednotlivý, za-

chovává-li jej řádně, buď přímo nebo nepřímo účelu posledního došel. Kdyby zákon mravní tak pečoval o dobro obecné, že by jednotlivci, podle něho jednajícímu a ku společnosti, pro kterou zákon jest dán, náležejícímu, účel poslední byl nedostižitelným, byl by zákon ve své obecnosti molochem, jemuž by jednotlivec byl obětován, byl by buď neprospěšný nebo škodlivý, byl by nerozumný. Naproti tomu ať se jednotlivec nedomnívá, že on jest sám jediný, k vůli němuž zákon jest dán; neboť jednotlivec má a může posledního účelu svého dosíci z pravidla ve společnosti a se společností. Tím méně smí zákon sám, jenž má společnosti dobro zjednati, více hověti jednotlivcům ku škodě obecné, jim nadržovati, nemá-li býti nespravedliv; anebo je-li dán ku prospěchu jedné části společnosti, nesmí býti poškozen prospěch částí druhých. V zákonu mravním musí se srovnávati universalismus a partikularismus mezi sebou; neboť jednotlivec a společnost souvisejí mezi sebou úzkým svazkem.

6. Zákon mravní jest dán od toho, jemuž přísluší starost o společnost.

Neboť uvážíme-li, co jest zákon a k čemu směřuje, nelze nám neuznati, že tomu náleží dávati zákony, kdo jest pánem společnosti, kdo ji blaženou učiniti chce a může. Kdo tedy lidskou společnost utvořil, kdo jí vytkl účel dostižitelný a jí příslušný, kdo ji může zachovávati a vésti, kdo zná a má ve své moci prostředky, jež k cíli vedou, kdo z takové moci se těší, aby vůli svou provedl, kdo ku společnosti takovou má lásku, že upřímně a horlivě se snaží plnou měrou zjednati blaženost: tomu náleží moc dávati zákony. A takového zákonodárce musí společnost ochotně uznati, nechce-li jednati pošetile, nechce-li škodu bráti největší, nechce-li se zničiti. Takové však vlastnosti, zákonodárci potřebné, má jediný Bůh.

Avšak Bůh, zachovávaje a řídě společnost lidskou, šetří rozumné a svobodné přirozenosti lidské, a proto ponechávaje Si, jako první příčina vrchní, svrchované panství, udílí společnosti lidské účastenství na Svém panství, aby také ona sebe zachovávala a řídila. A v tomto účastenství založena jest lidská moc zákonodárná.

Ve společnosti lidské má moc zákonodárnou buď společnost sama nebo ten její člen, jemuž péče o společnost řádným způsobem svěřena jest.

Poněvadž společnost nebo jednotlivý její člen má účastenství na zákonodárné moci Boží, má jí jako splnomocněnec Boží užívati podle vůle Boží, kterou Bůh přirozeně a nadpřirozeně společnosti projevuje, přirozeně

skrze zákon přirozený, nadpřirozeně skrze zákon Kristův. Lidské zákonodárství má býti rozvojem zákonodárství Božího, má směřovati k témuž účelu, k jakému směřuje zákonodárství Boží, má šetřiti pořádku, od Boha přirozeně a nadpřirozeně stanoveného.

7. Zákon mravní jest dostatečně prohlášen od toho, jemuž přísluší péče o společnost, od zákonodárce. Formou a takořka duší zákona mravního jest jeho prohlášení, kterým patřičná autorita společnosti jej veřejně oznamuje. Prohlášením, kterým poddaní stávají se zákona vědomými, nabývá zákon platnosti; prohlášením zavazuje zákonodárce své poddané, aby zákona šetřili. Zákon neprohlášený nezavazuje. Jaké prohlášení v jednotlivých případech jest potřebno, rozhoduje povaha zákona a při zákonech lidských stávající zvyk a právo.

8. Zákon mravní jest dostatečnou sankcí zákonodárce stvrzen. Má-li zákon mravní vésti k cíli, musí býti zachováván. Aby však byl zachováván od člověka, jenž jej také může nezachovávati, jest zákonodárci potřebí prostředku, kterým by člověka přiměl k tomu, aby ho zachovával. A tímto prostředkem jest sankce, která záleží v tom, že zákonodárce trestem hrozí tomu, jenž zákona nešetří, a odměnu slibuje tomu, jenž ho šetří.

Zákon mravní se tedy děje čtyřmi kony : zákonodárce poznává, co k cíli vede, poddané k tomu zavazuje, jako zákon to prohlašuje a sankcí potvrzuje.

Rozdíl mezi zákonem mravním a jinými zařízeními.

Abychom ještě lépe pochopili zákon mravní, uvažme, jak se liší od jiných zařízení.

Zákon mravní liší se od normy mravnosti. Tato jest sama o sobě přímo theoretická; onen však jest sám sebou a přímo praktický. Tato řídí soud rozumu, aby rozeznal a posoudil morální vlastnost činů, zdali mají býti nazvány dobrými čili zlými; onen předkládá na základě tohoto soudu a podle něho vůli pravidlo, podle kterého by jednala. Tato prokazuje na ducha rozumného vliv, kterým jest nutnost sama sebou toliko logická, kterou má do sebe pravda poznaná; onen prokazuje vliv kromě toho a především na vůli, kterou zavazuje nutností praktickou a morální čili povinností.

Zákon mravní se liší od zákona morálního, podle kterého na př. člověk miluje pravdu a nechce býti oklamán, podle kterého jest zvědavý atd. Onen zavazuje a ukládá povinnost; tento jest zákon fysický, psychologický, k vůli

se vztahující, jest vrozená náklonnost vůle a nazývá se proto morálním, že souvisí se svobodným jednáním, jež řízeno jest zákonem mravním. Onen musí býti od poddaného poznán a proto od zákonodárce prohlášen; tento jest ve vůli jako trvalá náklonnost její, která nejsouc od člověka poznána na jeho jednání působí, která může a nemusí býti poznána. Onen může, ale nemá býti nešetřen, nešetřením jeho se stává člověk mravně zlým; tento není schopen takového nešetření, jelikož znamená, k čemu člověk vůbec se kloní a co z pravidla neklamně učiní.

Zákon mravní se liší od rady. Onen zavazuje, tato nezavazuje; onen dává představený, tuto dává také ten, kdo není představeným.

Zákon mravní se liší od rozkazu. Onen má na zřeteli společné dobro, tento dobro soukromé; onen pochází od toho, kdo má na starosti společnost, tento může pocházeti také od člověka soukromého; onen se ukládá společnosti, jest jako společnost stálý, nepozbývaje úmrtím zákonodárce závaznosti, tento postrádá stálosti; onen lne k místu, tento k osobě, onen neodnáší se k poddaným, žijí-li v cizí krajině, tento odnáší se k jednotlivci, byť i kdekoli žil. Rozkazem zove se také kladný obsah zákona.

Zákon mravní liší se od pravidla. Onen rozkazuje anebo zakazuje; toto poučuje.

Rozdělení zákonů.

Zákony se dělí 1. podle závaznosti na rozkazující, zakazující, dovolující a trestající. Rozkazující zavazují ku kladnému jednání; zakazující zavazují k opomenutí nějakého činu; dovolující udílejí práva a ukládají všem ostatním povinnost, aby bez příčiny dostatečné nepřekáželi tomu, komu jsou udělena a kdo jich užívá; trestající uvalují tresty na ty, kdo zákonů nešetří. Zákony zakazující zavazují vždycky a pro vždycky, tak že není doby, kdy by bylo dovoleno čin zakázaný vykonati. Zákony přikazující zavazují vždycky, ale ne pro vždycky, jenom pro jisté doby.

2. Podle způsobu prohlášení rozeznáváme přirozený zákon mravní a zákony stanovné čili positivné. Onen jest lidem prohlášen přirozeným světlem rozumu, tyto jsou prohlášeny slovem anebo písmem.

3. Podle původce rozeznáváme zákony Božské a lidské. Lidské pak jsou dílem státní, dílem církevní.

4. Podle způsobu vzniku rozeznáváme zákony zvykové čili právo zvykové a právo zákonné.

5. Podle trvání rozeznáváme zákon věčný a zákony časné. Onen jest základem a zřídlem těchto. Proto musí onen před těmito býti vyšetřen.

O zákonu věčném.

Zákon věčný, ve smyslu širším pochopený, znamená uspořádaný záměr o tvorstvu veškerém, který Bůh od věčnosti má, podle kterého všecko, co jest, přímo nebo nepřímo stvořil a všem věcem stvořeným vštěpil činnost a pohyb, aby Jím, příčinou první a svrchovanou, řízeny jako pravé příčiny druhotní činnost prokazovaly, pořádku vespolného šetřily a k poslednímu cíli, od Něho vytknutému, jistě a neklamně směřovaly nejen jednotlivé, ale také v jeden harmonický celek spojené. Tento zákon jest výsledkem rozumu a vůle Boží. Neboť Bůh zná od věčnosti způsob, kterým by jeden každý z nesčíslných možných světů, svobodně stvořený, uspořádal a k cíli řídil. Tato známost jest naprosto nutná, na svobodné vůli nezávislá, jest jakousi theoretickou částí věčného zákona. K této činnosti rozumu Božího přistupuje činnost vůle Boží. Neboť od věčnosti ustanovil Bůh svobodně stvořiti jistý určitý svět a jeho příslušný pořádek a jej k cíli vésti. Toto svobodné a věčné ustanovení jest jakousi praktickou částí zákona věčného, odnáší se k věčné vůli Boží a má na zřeteli budoucí tvory, jichž činnost, jim vlastní, Bůh od věčnosti chce prozřetelně k cíli vésti. Týmže zákonem chce Bůh od věčnosti každému tvoru vštěpiti vnitrný princip činnosti, kterým by sebe pobádal ku příslušným a vytknutým činům vštěpiti též náklonnosti a pudy, kterými by podle své přirozenosti byl nutkán, aby spolu s Bohem pracoval k uskutečnění Božského záměru světového. V tom záleží účastenství tvorů na zákonů Božím, ovšem účastenství, jež má se díti v čase, když by tvorové se stali skutečnými. Tento vnitrný princip činnosti s náklonnostmi a pudy není nic jiného, než přirozenost tvorů sama.

Zákon věčný, ve smyslu užším pochopený, jest zákon mravní, který od věčnosti rozkazuje, aby pořádek mravní byl zachováván a nebyl rušen.

A. Věčný zákon Boží jest skutečný.

Neboť 1. nelze pochybovati, že jsou zákony časné, jež vládnou řádem jak fysickým, tak i mravním. Avšak samo sebou se rozumí, že časné jest podmíněno věčným. Proto musí zákony časné býti podmíněny zákonem věčným.

2. Skutečný jest pořádek, který Bůh stanovil ku slávě Své a ku blaženosti člověka. Avšak Bůh, jsa nezměni-

telný, chová ve Své mysli od věčnosti vše, cokoli v čase stanoví. Proto stanovil Bůh od věčnosti pořádek, který by bytosti, jež stvořiti zamýšlel, zachovávaly. Avšak v tomto věčném stanovení pořádku záleží věčný zákon Boží. Tedy věčný zákon Boží jest skutečný.

3. Staří mudrcové uznávali věčný zákon Boží. Zeno praví, že všecky zákony přírodní mají svůj původ v rozumu Božím, svět řídícím, že společným zákonem všech věcí jest rozum, který všecko proniká, že tento rozum jest Bůh, správce veškerého pořádku světového. Kleanthes nazývá Boha nejvyšším správcem přírody, který všecko zákonem řídí, a vyzývá všecky, aby jej povždy slavili, jelikož jest zákonem společným. Chrysippus nazývá Boha prostě zákonem. Také Plato poukazuje často k věčnému zákonu. Cicero praví De Leg. 1. 2. c. 4: Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei. Také Seneca svědčí o věčném zákonu Božím.

Nejasný pojem starých mudrců o věčném zákonu Božím objasnili filosofové křesťanští.

Protikřesťanští filosofové nového věku zamítají věčný zákon Boží, jelikož buď zamítají jsoucnost Boha osobního anebo moudrou prozřetelnost Jeho, jelikož jediným a nejvyšším zdrojem a měřítkem pravdy považují rozum lidský, z něhož odvozují všeliký zákon.

Proti skutečnosti věčného zákona Božího namítá se: Prohlášení jest formou zákona. Avšak prohlášení nemohlo se státi od věčnosti, poněvadž nebylo od věčnosti tvorů, kterým by zákon byl prohlášen. Tedy není zákon věčný. Tato námitka jest lichá. Neboť od věčnosti trval úmysl Boží, bytostem, jež Bůh od věčnosti zamýšlel stvořiti, zákon od věčnosti stanovený uložiti a jej řádně prohlásiti.

B. Věčný zákon Boží váže všecky tvory. Neboť všem vytkl Bůh od věčnosti cíl a ustanovil cestu, kterou by cíle došli. Avšak jinak zní zákon fysický a jinak mravní podle přirozenosti tvorů neosobních a osobních.

C. Bůh sám, když zákony stanoví, zákonu věčnému podroben není, jako tvorové mu podrobeni jsou. Neboť jedná sice podle zákona věčného, avšak zákon věčný jest od Něho, ne však od bytosti, která by stála nad Ním.

D. Věčný zákon Boží vládne všemi lidmi, nejen těmi, kteří ho šetří, ale i těmi, kteří mu vzdorují. Neboť tentýž

Bůh, Jenž stanovil zákon věčný, jako soudce stihne trestem spravedlivým ty, kteří zákonu vzdorují.

E. Zákon věčný souvisí s prozřetelností Boží. Neboť určuje obecné zásady, podle kterých činnosti díti se mají, kdežto prozřetelnost pečuje o to, aby tyto zásady byly v jednotlivých případech prováděny.

F. Tento názor o zákonu věčném vysvětluje výborně, co se děje ve tvorstvu, jelikož jím jest zabezpečen pořádek, náhodou nevysvětlitelný, vnitrný svazek, který spojuje věci a děje rozmanité a se měnící, aby tvořily velkolepou soustavu.

G. Prostředkem zákona věčného jsou zákony časné, skrze které Bůh Svůj věčný zákon buď přímo nebo nepřímo prohlašuje. Neboť zákon věčný nemůže býti sám o sobě nikomu na zemi povědom; člověk na zemi žijící nemůže o věčném zákonu Božím zvěděti, leč skrze zákony časné, jež ze zákona věčného vycházejí. Zákon časný jest dvojí: přirozený a nadpřirozený; od nich se odvozují stanovné lidské zákony rázu buď přirozeného nebo nadpřirozeného.

O mravním zákonu přirozeném. Co jest mravní zákon přirozený?

1. Mravní zákon přirozený jest zákon časný, lidské přirozenosti rozumné vštěpený, nevyhnutelně od Boha, původce přirozenosti, uložený a morální nutností předpisující, co jest mravnímu řádu přirozenému přiměřeno.

2. Jest časný, v čase daný, když člověk první vznikl, a předpokládá zákon Boží věčný, z něhož vyšel a na němž má účastenství.

Jest přirozenosti lidské rozumné čili spíše rozumu lidskému vštěpený, tak že rozum lidský od své přirozenosti jest nejen schopen, ale také nakloněn, jej skutečně poznati, jsa jeho hlasatelem, nikoli však jím samým ani jeho původcem.

Jest vštěpený a uložený nevyhnutelně od Boha, původce přirozenosti, jelikož ani příroda jej člověku nedala ani člověk sám sobě. Bůh sice člověka stvořil svobodně, ale jakmile jej takovým stvořil, jakým jest, musil mu nevyhnutelně zákon mravní přirozený, přirozenosti lidské odpovídající dáti, aby podle něho jednaje došel svého účelu přirozeného.

Jest zákon, morální nutností předpisující, co jest mravnímu řádu přirozenému, jeho přirozenosti rozumné přiměřeno. Mravnost lidská vyžaduje, aby člověk byl povinen činiti, co jeho přirozenosti rozumné odpovídá.

V něm jest obsaženo všecko, cokoli přirozeným světlem svého rozumu za svou povinnost poznáváme, kromě toho, co jest obsaženo v zákonu stanovném. Tyto poznatky záležejí ve všeobecných praktických soudech o tom, co máme činiti anebo čeho se máme varovati.

Jest pravou pobídkou člověka ku jednání, neruše jeho svobody. Ponechávaje mu fysickou svobodu, tak že může jeho nešetřiti, omezuje jeho svobodu morální, tak že nemá a nesmí jeho nešetřiti, aby nebyl nemravným.

Vrozenost jeho liší se od vrozenosti idejí. Vrozena jest člověku vloha a náklonnost, tvořiti si ze zkušenosti bezděky pojem mravně dobrého a mravně zlého a bezděky znamenati, že má ono činiti a tohoto se varovati.

Zove se přirozeným z trojí příčiny, jelikož jest přirozenosti lidské vštěpen, jelikož jest jeho původcem původce přirozenosti, Bůh, jelikož předpisuje řád mravní přirozený. Nezove se však přirozeným, jako by byl od přirozenosti samé. Prohlášení jeho stalo se tím, že jej Bůh zákonodárce vštěpil rozumu lidskému, jenž jest schopen a nakloněn jej poznati.

3. Liší se od zákonů přírodních. Tyto vládnou v bytostech neústrojných silami čiře mechanickými, fysickými a lučebnými; v rostlinách, jež ze sebe rostou a se vyvíjejí podle spořádaného záměru, vládnou životním principem vnitrně činným, sebe pohybujícím; v živočiších vládnou duší sensitivnou tak, aby smyslným poznáním bylo užitečné a škodlivé rozeznáváno a užitečné také v dáli hledáno. Avšak daleko vyšší jest účastenství člověka na věčném zákonu Božím. Nemá účastenství na uskutečnění vladařského záměru Božího slepými silami anebo nevědomými pudy, nýbrž svým rozumem. Jemu jedinému oznamuje Bůh Svůj zákon přirozeným poznáním příkazů a zákazů, a toto účastenství člověka na zákonu věčném jest mravní zákon přirozený.

Liší se od mravního zákona nadpřirozeného, jelikož tento se odnáší k nadpřirozenému řádu mravnímu a jest jako zákon stanovný člověku dán z milosti nadpřirozeným zjevením, jež se stalo Ježíšem Kristem, vtěleným Synem Božím.

Je-li zákon přirozený?

Že zákon přirozený jest, potvrzují:

1. Důkazy apriorické.

I. Důkaz vedený z pořádku mravního.

Bůh člověka stvořiti nemusil, poněvadž jsa bytost svrchovaná, sám Sobě a naprosto stačí. Ale když ho svo-

bodně ustanovil stvořiti, nemohl jej hlavně a přede vším nestvořiti k vůli Sobě. Je tedy Bůh posledním účelem, ke kterému má člověk spěti. Aby pak člověk k Bohu také skutečně dospěl, udělil Bůh mohutnosti, rozum a svobodnou vůli, jež člověku jako člověku náležejí a jimž ostatní mohutnosti, vegetativné a sensitivné, podřaděny jsou jako prostředky. Mohutnostem vytkl Bůh cestu, kterou by se měly ubírati a prokazovati. Touto cestou má, ale nemusí člověk, tvor svobodný, kráčeti, ne sám, ale se sobě rovnými, ne bez prostředků, ale pomocí ostatních tvorů, jež jsou nižší přirozenosti, než on. Dojde tedy člověk patřičným, od Boha stanoveným prokazováním mohutností, jež jeho přirozenosti jsou vštěpeny, svého posledního účelu, Boha; docházeje pak toho účelu, dává svědectví o Bohu a Jeho vlastnostech, stává se Jemu skutečně podobným a jako od Boha vyšel, tak opět k Němu se vrací. Avšak v patřičném prokazování mohutností záleží pravá blaženost, poněvadž jím vzniká dokonalost, ve které člověk odpočívaje požívá blaženosti. Tuto blaženost, kterou člověk nalézá a nalézti může v jediném Bohu, a po které bažiti člověka vybízí jeho přirozenost vlastní, měl také Bůh na zřeteli jako účel přídružný, k vůli kterému člověka stvořil, jako účel, z hlavního a předního účelu nevyhnutelně vyplývající.

V tom všem záleží pořádek mravní, kterého člověk šetřiti má zákonem v přirozenosti lidské založeným, od Boha vštěpeným, zákonem přirozeným.

Je tedy zákon přirozený.

II. Důkaz, vedený z nejvyšší normymravnosti.

Zákon odpovídá normě. Avšak nejvyšší normou mravnosti nejbližší jest přirozenost lidská a poslední Bůh. Je tedy zákon přirozenosti lidské od Boha vštěpený, přirozeností lidské a Bohu odpovídající, zákon přirozený.

III. Důkaz, vedený z věčného zákona Božího.

Zákon věčný, má-li říditi lidský život mravní, musí býti člověku prohlášen v čase. Avšak zákon člověku v čase prohlášený zove se přirozený. Tedy ze jsoucnosti zákona věčného soudíme na jsoucnost zákona přirozeného.

IV. Důkaz, vedený z bytnosti duše lidské, které jest zákon přirozený uložen.

Každá síla stvořená, má-li prokazovati činnost sobě příslušnou, musí doznati patřičného dojmu, jenž by ji k činnosti vybízel. Síla fysická, prokazuje-li se skutečně, přijímá vlivy nutící, síla morální však přijímá vlivy, jež ji k činnosti vybízejí, nebránice její svobodě morální, příkaz nebo zákaz. Vůle lidská však jest síla morální; proto vyžaduje vliv,

kterým na ni působí příkaz nebo zákaz, čili zákon, kterým příkaz nebo zákaz jest vyjádřen. Tento zákon předkládati musí vůli ona lidská mohutnost, jejíž činnost předchází svobodné vůli, rozum, ve kterém zákon býti musí, podle něhož by se vůle svobodně řídila, jakmile činnou býti počíná. Než rozum lidský sám ho nedává, aniž jej v sobě chová od počátku hotový; jest spíše od původce člověka, Boha, uschopněn a také nakloněn, aby zákon pronesl, vyjádřil, podle něhož vůle by se svobodně řídila. A takový zákon se zove přirozený.

Je tedy zákon přirozený.

V. Důkaz, vedený z bytnosti Boha, jenž skrze rozum lidský ukládá vůli lidské zákon přirozený.

Svatost Boží vyžaduje, aby Bůh netoliko v Sobě nekonečně a nutně miloval dobrotu Svou, nýbrž aby také k tomu přihlížel, by řádu moudrostí Jeho stanoveného, od tvorů bylo šetřeno, jak jim podle jejich přirozenosti přísluší. To však u bytosti rozumné a svobodné státi se nemůže leč zákonem onen řád vyjádřujícím, který rozum poznává a vůli předkládá, by se svobodně rozhodla buď podle něho nebo proti němu.

Dále ředitel, je-li dobrotivý a moudrý, vede k cíli vytčenému ty, kteří jeho pečlivosti jsou svěřeni, způsobem patřičným, kterým by neporušil přirozenosti svých svěřenců. Avšak Bůh jest nejdobrotivější a nejmoudřejší; proto nejdobrotivěji a nejmoudřeji vede člověka k cíli vytčenému, který záleží v zachovávání mravního řádu, od Boha stanoveného. Toto však vedení tvora rozumného a svobodného díti se nemůže jinak než zákonem, řád mravní vyjádřujícím, zákonem, který, jako řád mravní, jest od Boha, zákonem, který poznati rozum lidský uschopněn jest od svého původce, Boha, zákonem, který rozum také skutečně poznává a vůli předkládá, mravním zákonem přirozeným.

Je tedy zákon přirozený.

2. Důkaz aposteriorický.

Že zákon přirozený jest, poznáváme ze zkušenosti o životu lidském, který vedeme sami a který vedou jiní lidé.

a) Všichni lidé přirozeností puzeni tvoří jaksi bezděčně o mravním jednání jisté všeobecné zásady, u všech podstatně stejné. Tuto pravdu dokázati lze zkoumáním národů minulých a nynějších, vzdělaných a méně pokročilých.

b) Jisté všeobecné zásady, ode všech lidí o mravním jednání tvořené, u všech podstatně stejné, jeví se nezávislými na naší libovůli a zavazují nás bez podmínky.

Tato pravda vysvítá ze sebevědomí všelidského. Nenazýváme toliko jisté činy mravními a jiné nemravními, nýbrž jsme si toho dobře vědomi, že ony jsou nám přikázány, že je máme konati, tyto však že jsou nám zákázány, že jich nemáme konati.

c) Tuto moc závaznou mají ony zásady mravní ne od nás, poněvadž jsou nám někdy odporny, poněvadž cítíme sebe zavázanými, nýbrž od osobní bytosti vyšší, nás zavazující, od bytosti nadlidské, Božské.

Neboť 1. všeobecnost, společnost a nerozrušitelnost oněch zásad mravních, jež všecky lidi všude a vždycky zavazují, nepochází od lidské autority, časem a místem se měnící, nýbrž od lidské přirozenosti všeobecné, společné a nezrušitelné, čili spíše od původce této přirozenosti, od Boha.

2. Také ten, kdo se těší z nejvyšší moci lidské, kdo jiné vyšší autoritě lidské se nekoří, jest si toho dobře vědom, že jest mravním zásadám podroben. Proto pocházejí mravní zásady od autority nadlidské, od zákonodárce, který stojí nade všemi lidmi, který celým pokolením lidským vládne, od Boha.

3. O Božském původu zákona mravního svědčí svědomí. Kdo věrně vyplnil, co káže zákon mravní, toho svědomí odměňuje; této odměny necítíme, když jsme vykonali, co jsme sami vykonati chtěli, k čemu nás zákon mravní nezavázal. Jeví se tedy v dobrém svědomí tajemný hlas moci vyšší, která nám své uznání projevuje a srdce naše útěchou naplňuje. Jednali-li jsme úmyslně proti zákonu mravnímu, tresce nás svědomí. I podaří-li se zločinci lidi klamati, svůj zločin utajiti, svědomí ho děsí; proto se stává, že zločinec, aby ušel výčitkám svého svědomí, buď se k Bohu obrátí a snad i soudcům pozemským sám sebe vydá, nebo svému životu násilí učiní. Výčitky zlého svědomí dokazují, že člověk jest si vědom viny, které se dopustil proti mocnosti nad ním stojící, jížto jsme odpovědni za své skutky i nejtajnější a jež nic zlého nenechá bez trestu; a touto mocností jest jediný Bůh. Jako dobré svědomí, tak i zlé znají všichni národové.

4. Všichni lidé uznávají, že dobra ethická mají větší cenu než dobra pozemská jakákoli, že na př. věrnost porušiti nikdy není dovoleno, že máme raději umříti, než skutku, zákonem mravním zakázaného, se dopustiti. Tak soudili též pohané. Stojí-li tedy mravnost nad statky pozemskými, není zákon mravní původu pozemského, nýbrž nadzemského, Božského.

5. Všichni národové pokládají bytost svrchovanou za původce zákonů mravních. Byli a jsou někteří učenci neznabohové, kteří zapírají, že mravnost k Bohu se odnáší; ale nebylo posud národa, jenž by se nedomníval, že mravní pořádek jest původu Božského nebo aspoň autoritě mocnosti nadsvětové podroben.

Tedy ze zkušenosti vlastní a cizí, kterou máme o životu lidském, zavíráme, že jest zákon přirozený.

Tento závěr činí lidé netoliko méně vzdělaní, ale také učení, filosofové. Zákon přirozený uznávají Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca. Cicero pravil ve své řeči pro Milone c. 5.: Est haec 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. Idem Phil.: Est lex (naturaliter sancita) nihil aliud, nisi recta et a numine deorum tracta ratio, imperans honesta, prohibens contraria. Idem de leg.: Lex est ratio summa, insita in natura . . . Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominis ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum; sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata . . . Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, quum scripta est, sed quum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis. Idem de republica: Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres ejus 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, unusquisque erit communis 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, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.

Také mnozí básníci řečtí a římští vydávají svědectví o zákonu přirozeném, ač pohané.

Filosofové křesťanští pravdivě uznávají, vykládají a dokazují zákon přirozený.

3. Důkazy nepřímé.

1. Odpůrci zákona přirozeného namítají, že *a*) o mravnosti se rozcházejí mezi sebou národové v téže době a lidé téhož národa v různých dobách, a z toho zavírají, že rozdíl mezi mravností a nemravností není založen v přirozenosti lidské.

Tato námitka není pravdiva. Neboť přese všechnu různost shodují se všichni národové v tom, že činí rozdíl mezi dobrým a zlým, mezi ctností a nepravostí, mezi lidmi dobrými a zlými, nazývajíce činy jedny dobrými, činy jiné zlými, chválíce ty, kteří ony konají, kárajíce ty, kteří se těchto dopouštějí. Tuto nepopíratelnou shodu nemůže vysvětliti ten, kdo nazývá rozdíl mezi dobrým a zlým pouze vymyšleným, libovolně stanoveným. Zdravý rozum hlásá tuto zásadu samozřejmou: Výjev všeobecný, vždy a všude se vyskytující, předpokládá příčinu všeobecnou, vždy a všude působící. Tedy příčinou oné shody musí býti rozdíl objektivný, v přirozenosti samé založený.

Dále se jeví shoda národů také v jednotlivých zásadách. Všichni národové pokládají zradu vlasti, mrzké jednání proti rodičům, vraždu nevinného přítele, neoprávněné zrušení smlouvy za činy nemravné, udatnost však, šlechetnost, čistotu, lásku k rodičům, vděčnost za ctnosti chvalitebné. Ačkoli mnozí národové tak hluboko klesli v náboženství, že bohům přivlastňovali nepravosti, přece jich u člověka kárali; odtud patrno, že mravnost lidská založena jest v přirozenosti lidské.

Konečně kdyby s pravdou se srovnávalo, že názory mravní ze zkušenosti vznikly anebo ze skutečných stavů, ve kterých lidé se vyskytovali, odtaženy byly, musily by názory mravní vždy a úplně s těmi stavy se shodovati. Avšak dějiny nám vypravují, že od počátku panuje rozbroj mezi názory mravními a skutečným životem.

b) Posledním důvodem rozdílu mezi mravností a nemravností jest zákon lidský nebo zvyk; proto není zákon přirozený.

Avšak tato námitka jest nepravdiva. Neboť je-li zákon lidský nebo zvyk posledním důvodem rozdílu mezi mravností a nemravností, mizí rozdíl tento, jelikož čin nemravný státi se může mravním a chvalitebným, je-li zákonem lid-

ským nebo zvykem předepsán. Tento závěr musíme však zamítnouti, a proto zamítnouti musíme také návěsť, ze které závěr vyplývá. Musí tedy rozdíl mezi mravností a nemravností býti založen v lidské přirozenosti samé; musí tedy býti zákon přirozený. Kromě toho není zákon lidský nebo zvyk sám sebou dobrý; rozeznáváme dobrý a zlý. Avšak rozeznávati můžeme jenom tehdy, máme-li měřítko, jež stojí nad zákonem lidským a zvykem, jež platnost má pro všecky časy, pro všecka místa. Kdo zavrhuje toto měřítko, t. j. zákon přirozený, ten nemůže zákony lidské a zvyky rozeznávati, nýbrž musí všecky bez rozdílu nazývati dobrými.

2. Zákon přirozený zavrhují někteří filosofové, jsouce oddáni buď pantheismu anebo materialismu nebo deismu. Avšak pantheismus, materialismus a deismus odporují pravdě. Proto nepravdivě zamítají zákon přirozený.

Také traditionalisté tvrdí, že zákon přirozený není člověku přirozeně vštěpen, nýbrž nadpřirozeně oznámen, a že tradicí, vyučováním a vychováváním v lidu jest udržován a šířen. Než z důvodů apriorických a aposteriorických pokládati nutno traditionalism za nepravdivý.

3. Někteří právníci zamítajíce zákon přirozený žádají, aby zákonodárství se řídilo ideou zákona.

Avšak odporují sobě. Neboť touto ideou může býti jediný zákon přirozený.

4. Odpůrcové zákona přirozeného neuvažují, že bez zákona přirozeného jest mravnost nemožnou, postrádajíc pevného základu a důstojného obsahu.

Patero příčin zákona přirozeného.

1. Příčina účinlivá.

Příčinou zákona přirozeného účinlivou jest zákonodárce. Tímto zákonodárcem není člověk sám, jelikož víme ze zkušenosti, že si člověk zákon přirozený sám neuložil, ale že jest jemu uložen. Aniž příroda sama jej člověku uložila, poněvadž jsouc souhrnem stvořených bytostí, rozumu a vůle nemajících, nemá rozumu a vůle a nestojí nad člověkem, aby mohla býti jeho zákonodárcem. Dárcem zákona přirozeného může býti jediný Bůh, který člověka stvořil a jemu stanovil účel a cestu, k účelu vedoucí.

Toto zákonodárství prokazuje Bůh tím, že člověku ukládá povinnost a že opatřuje zákon sankcí. O tom obojím bude zvláště promluveno.

O povinnosti.

Buď že chceme, buď že nechceme, cítíme sebe zavázanými řádem mravním, od Boha stanoveným, morálně nucenými, abychom učinili dobrovolně a svobodně, co žádá poznaný zákon přirozený čili poznaná vůle dárce zákona přirozeného, Boha. Tato závaznost, morální nucenost se zove povinnost; někdy znamená povinnost předmět zákona čili čin, ke kterému nás zákon zavazuje. Jako zákon přirozený, tak i povinnost má přímo vůli Boží svým důvodem.

Povinnost není žádnou subjektivnou nuceností, žádným slepým pudem, žádným instinktem, jelikož přísluší člověku jako člověku, bytosti rozumné a svobodné. Je to spíše objektivná nucenost, které předchází rozumné poznání dobra nám nezbytného a kterou provází alternativa: buď vykonáš přikázaný čin a dojdeš dobra, anebo jej nevykonáš a pozbudeš dobra. Záleží tedy povinnost v poznané nutné souvislosti mezi šetřením mravního řádu a mezi Bohem, nejvyšším dobrem, kterého člověk má dosíci.

Tato souvislost jest dvojí. Buď znamenáme, že Bůh od nás jako nezbytnou podmínku žádá šetření mravního řádu, abychom došli věčné blaženosti, anebo nepřihlížejíce ke své blaženosti poznáváme, že Bůh bez podmínky žádá, abychom šetřili mravního řádu, že nesmíme tohoto řádu porušiti, nechceme-li Jemu, svému nejvyššímu pánu, se protiviti, Jemu se nelíbiti, Jej uraziti. Tímto druhým poznáním vzniká povinnost, t. j. nutnost určitého jednání, která vyplývá odtud, že poznáváme, že Bůh toto jednání od nás bez podmínky žádá a že opomenutí toho jednání Bohu se nelíbí a Jej uráží buď těžce anebo ne těžce.

Z této příčiny možno nazvati mravní zákon kategorickým imperativem. Není však jím vyloučen hypothetický imperativ. Neboť jestliže hlavně a především povinnost žádá jako kategorický, nepodmíněný imperativ, abychom šetřili mravního řádu, poněvadž Bůh jej ustanovil, Jenž jest naším nejvyšším pánem a zákonodárcem, Jemuž člověk nemá odporovati, se nelíbiti, Jehož nemá neposlušností urážeti: žádá povinnost jako imperativ podmíněný, hypothetický přídružně a nutnou výsledností, abychom šetřili mravního řádu, poněvadž bychom jinak nedosáhli pravé blaženosti, po které jest nám přirozeno a nutno bažiti. Tak-li rozumíme povinnosti, není odporu mezi imperativem kategorickým a hypothetickým; oba mezi sebou se nevylučují.

Tedy povinnost plniti znamená: šetřiti řádu mravního hlavně a především proto, že Boha nade všecko miluji,

že obávám se Ho uraziti z bázně ne otrocké, ale synovské, že Bůh, pán můj svrchovaný, můj zákonodárce nejvyšší, řád mravní ustanovil, že Bůh jest mým účelem posledním, že Bůh mě hlavně a především k vůli Sobě stvořil, že Bůh z čiré lásky mi uděluje dobrodiní, kterých jsem si nezasloužil; přídružně a nutnou výsledností proto, že sebe miluji láskou, od Boha mi vštěpenou, že bažím po blaženosti, v jediném Bohu dosažitelné, po které mi bažiti jest přirozeno. a nutno, že se bojím, abych s pravou blažeností se neminul a nestal se nešťastným. Tato přídružná pohnutka není nemravní, výdělkářská, chlebařská, sobecká, spočívá-li na pohnutce prvotní; ba někdy jest dostatečnou a nezbytnou, když člověk ve velkém pokušení doznává od smyslnosti takového útoku, že mu nelze prvotní pohnutky užíti, jenom když nevylučuje se jí pohnutka prvotní, jenom když člověk ve chvíli pokojné pohnutku prvotní uznává za prvotní a hlavní. Toť pravá cesta střední, která se vyhýbá nepravdivému Kantovu imperativu kategorickému a nepravdivému Benthamovu kramářskému utilitarismu.

Tak vykládají povinnost filosofové křesťanští.

Avšak filosofové protikřesťanští vykládají povinnost atheisticky, jedni aprioricky, rationalisticky, z bytnosti rozumu lidského, na př. Ed. Zeller a Kant, druzí aposterioricky, empiricky, historickými úvahami a porovnáními, na př. Bentham, Spencer, Wundt, Gižycki, Paulsen.

Zeller uznává kromě zákonů fysických, při kterých z jistých podmínek daných soudíme, že s plnou jistotou se dostaví jisté účinky, zákony praktické, při kterých zavíráme takto: chceš-li jistého účelu dosíci, musíš jistým způsobem, podle jistých zákonů si vésti. Při účelu podmíněné ceny, jehož dosíci jest nám libovolno, platí zákony podmíněné ceny, jichžto šetřiti nebo nešetřiti jest nám libovolno, zákony logické, aesthetické, technické. Při účelu ceny nepodmíněné, všem lidem stejně nutném, platí zákony ceny nepodmíněné, jež naší vůli ukládají nepodmíněné požadavky, zákony mravní. Účelem ceny nepodmíněné jest lidská důstojnost, v duchové rozumné bytnosti záležející, jsou trvalé potřeby společné přirozenosti lidské, vztahující se k její vyšší, duchové stránce. Nazýváme-li logicky nutným, co podle pravidel správného myšlení z dané podmínky následuje, nazýváme onen způsob jednání mravně nutným čili povinností, který logickou nutností odtud vyplývá, že člověk jest bytost rozumná, že duchová stránka jeho přirozenosti, porovnána se stránkou smyslnou, má cenu nejen vyšší, ale také nepodmíněnou.

Tento názor o povinnosti jest nepravdiv. Jest sice pravda, že přirozenost lidská, po stránce rozumové uvážená, jest pravou normou mravní dobroty, a že z ní vyvoditi lze, pokud jde o obsah, všecky zákony mravní. Ale není pravda, že by tato přirozenost sama sebou nám mohla ukládati povinnost, která by nás morálně nutila zákony mravní zachovávati a která s pojmem zákona přirozeného úzce souvisí. Povinnost se nám ukládá nepodmíněným rozkazem, jsouc kategorickým požadavkem; takový rozkaz nevychází od naší přirozenosti, od našeho rozumu, ale od vůle, která stojí nad námi. Ovšem nepřihlížím-li k rozkazu vyššímu, poznávám, že činy jedny s důstojností člověka, bytosti rozumné, se srovnávají, jiné že jí odporují. Ale tato nutnost logická platí pouze o mém soudu. O vůli platí pouze podmíněná nutnost: Chceš-li jednaje zachovati si svou důstojnost, musíš jedněch činů se podejmouti, jiných opomenouti. Naprostá nutnost by jenom tehdy vyplývala z důstojnosti lidské, když by určité činnosti bylo nevyhnutelně potřebí k dosažení nejvyššího účelu. Takové však nutnosti není, neklademe-li vůli Boží.

Aniž má do sebe síly morální povinnost, která se opírá pouze o cit důstojnosti lidské. Jak snadno zříkají se lidé své důstojnosti, jde-li o to, aby ukojena byla nezřízená, silná žádost smyslná! Jak lze žádati od člověka, aby k vůli své důstojnosti zřekl se všech statků pozemských, ba i cti, které u lidí požívá, aby k vůli své důstojnosti obětoval svůj život pozemský? A přece takových obětí povinnost někdy vyžaduje.

Tedy s Zellerem nelze souhlasiti.

Kterak souditi máme o Kantovi?

Kant se domnívá, že obecné praktické rozkazy rozumové, bez podmínky nás zavazující nepocházejí posléze od zákonodárce nad námi stojícího, ale od našeho vlastního rozumu praktického, jenž jest jejich posledním důvodem jediným, jenž jest zákonodárcem svým vlastním a autonomním, žádné cizí autoritě nepodrobeným; neboť mravně dobrým jest prý jenom onen čin, jenž netoliko zákonu odpovídá, ale také z čisté lásky k povinnosti se řine; má-li však tato láska býti čistou, nesmí prý nám býti zákon od jiného uložen, ale sami musíme si jej dáti. Je tedy Kantova morálka na Bohu a náboženství naprosto nezávislá, jest atheistická, protináboženská.

Avšak Kantův názor o povinnosti jest nepravdiv.

Neboť 1. jeho morálka činí všeliké náboženství, jež podstatně vyžaduje, aby člověk podrobil se Bohu a Jeho zákonu, nemožným; a přece tvrdí Kant, že jakkoli rozum

theoretický o skutečnosti a bytnosti Boha nic neví, rozum praktický z příčiny morální Jej klásti musí.

2. Podle Kanta člověk sám sobě dává zákon, tedy sám sobě vytýká cíl, k němuž zákon vede. Co však je tímto cílem? Bůh to není; bytost člověka nižší jím také není. Tedy člověk sám sobě jest cílem. Avšak bytost, která jest sama sobě cílem, nemůže míti původ v jiné bytosti, nýbrž musí býti sama od sebe, musí býti bohem. Tedy Kant činí ze člověka boha. Přece však dokazuje z požadavku praktického rozumu jsoucnost Boha, Jehož pokládá za stvořitele člověka.

3. Rozkazy mravní jsou pravými zákony, jež nám povinnost nepodmíněnou ukládají, jak uznává Kant. Avšak není zákona, není-li zákonodárce, jemuž podroben je ten, komu jest zákon ukládán, zákonodárce, jehož vůli podrobena jest vůle toho, jenž zákon přijímá. Může-li však býti vůle zákonodárcova a vůle toho, jenž zákonu se podrobuje, táž? Připusťme, že moje vůle rozkazující jest mou vůlí rozkazu se podrobující. Pak já sebe zavazuji buď svobodně nebo nutně. Svobodně-li, nevzniká žádná povinnost, poněvadž, jak sebevědomí dokazuje, jest povinnost nutností morální; jaká by to byla povinnost, kdybych ji mohl právě tak svobodně zrušiti, jak jsem ji stanovil? Pakli nutně, nezávisí tato nutnost na mně; tu tázati se musím: Odkud je tato nutnost? Kant neuznávaje Boha zákonodárcem, nemůže na otázku tuto odpověděti. Může toliko podle své nepravdivé noetiky tvrditi, že jeho kategorický imperativ jest pouze subjektivní, tajemnou formou poznávací, kategorií rozumu. Připustíme-li to, kterak může Kant, vycházeje od této kategorie prázdné, čistě pomyslné, prostředně čili nepřímo souditi, že skutečně bytují Bůh a duše lidská jako nutné požadavky rozumu praktického, téhož rozumu, jehož čirou, prázdnou formou jest Kantův imperativ kategorický? Z něčeho čistě formálného, ideálného nelze souditi na něco věcného, skutečného. A pak soudí Kant z kategorie rozumu praktického na jsoucnost Boha a duše nesmrtelné užívaje rozumu theoretického, ačkoli tvrdí, že rozum theoretický nemůže poznati ani, že Bůh nebo duše jest, ani že Bůh nebo duše není. To však budiž řečeno mimochodem. Aby se Kant vyhnul těmto nesnázím, mluví o tajemné nutnosti imperativu kategorického, kterou nelze vysvětliti, o které nevíme, odkud pochází, o zřídlech nikdy nevyzkoumatelných. Avšak na tomto tajemství nemůžeme ve filosofii přestati, pokládajíce Kantovo útočiště ku tajemství za nefilosofické; musíme se tázati, odkud pochází Kantův imperativ nepodmíněný, naprosto kategorický. Buď

musí Kant říci, že důvodem imperativu jest vůle Boží, vůle Stvořitele, anebo musí jej vyložiti fatalismem, jemuž jsme způsobem nevysvětlitelným podrobeni. Než fatalismus jest hrobem filosofie.

4. Kant nerozeznává přesně snaživost smyslnou, kterou má člověk společnou se zvířaty, a nadsmyslnou, vůli, kterou má člověk jako člověk; snaživost pak nadsmyslnou totožní s rozumem praktickým, který věcně rozeznává od rozumu theoretického, ačkoli vpravdě jest mezi vůlí a rozumem rozdíl věcný a mezi rozumem theoretickým a praktickým rozdíl ani věcný ani čistě logický, nýbrž virtuálný. Vůli nazývá výslovně rozumem praktickým; touto chybou byl sveden k závěru, že svoboda a svézákonnost, autonomie mezi sebou se podmiňují. Morální smýšlení jest podle Kanta jenom tehdy čisté, vykonává-li vůle svůj vlastní rozkaz. Tedy vůle lidská musí býti svým zákonodárcem. Avšak poněvadž jest rozumu potřebí, aby byly činy odvozeny ze zákonů, totožní Kant vůli s rozumem praktickým. Také odporuje sám sobě. Neboť pokládá vůli za zákonodárce a spolu za poddaného, zákonu se podrobujícího; dále přijímá vůle zákon naprosto a nepodmíněně a spolu, volí-li zlo, zákonu se protivuje, který sama sobě ukládá naprosto; tedy chce a spolu nechce zákon v téže příčině, poněvadž kdo něco chce naprosto a nepodmíněně, vylučuje všelikou příčinu, ve které by to mohl nechtíti.

5. Kantova povinnost nestačí, abychom, když na nás útočí smyslná, nezřízená žádost, zákona mravního šetřili. Kant nazývá hřích proviněním se proti imperativu kategorickému, od lidské vůle samé stanovenému. Tu věru byl by člověk velice pošetilým, kdyby nemaje Boha svým zákonodárcem, raději se podjal obětí nejtěžších, než aby proti tomuto imperativu se provinil.

Tedy nelze přijati Kantův názor o povinnosti.

Jako rationalismus, tak i empirismus, druhý názor výstřední, pravdě se protiví. Slyšme některé empiriky.

J. Bentham nazývá povinnost nutností, jedněch činů se varovati, poněvadž více bolesti připravují, než radosti, jiné konati, poněvadž více rozkoše zjednávají, než bolesti. Toť věru prospěchářství kramářské, ale žádná morálka. Tento směr nalezl mnoho stoupenců; zvláště jest mu nakloněn darwinismus, kterému holdují i pantheisté i materialisté.

H. Spencer spojil toto prospěchářství s hmotařským učením Darwinovým o vývoji, aby povinnost vyložil bez Boha. Povinnost nazývá ohradou našeho jednání, která

jest dvojí: vnitřní a zevnější. Vnitřní se tvoří, když si člověk nastřádá zkušeností vlastních, ze kterých indukcí soudí, že jisté činy svou přirozeností nám prospívají a rozkoš připravují, jiné nám škodí a bolest působí. Toto poznání samo nás pobízí, abychom oněch činů se podjímali, těchto pak se varovali, a jest ohradou vnitřní. Ohrada zevnější záleží ve strachu před zevnějšími následky našeho jednání, jež příčinou zevnější, ne přirozeností, spojeny jsou s našimi činy. Následky jsou společenské, státní a náboženské. V prvním vývoji společného života opomíjel člověk některých činů, boje se násilí divokého soudruha, t. j. boje se následků společenských. V pozdějším vývoji stala se ohradou bázeň před mocným pohlavárem, jenž některé činy trestem stihal; tak vznikla státní sankce.

V posledním vývoji nastala bázeň před duchy lidí zemřelých, zvláště pohlavárů, o kterých se lidé živí domnívali, že by na jistých činech neměli zalíbení a proto jich trestem stihali; tak vznikla sankce náboženská. Ohrada zevnější učinila, že lidé málo vyvinutí, představujíce si jisté činy, byli si vědomi nucenosti. Nejprve provázel tento cit nucenosti čili rozkazu činy, jež zevnější tresty neprodlévajíce stihaly; později se také odnášel k jiným činům podle zákona o sdružování představ. Jakkoli z počátku lidé přemnohých činů se podjímali anebo varovali pouze proto, že se obávali trestů zevnějších, přece později poznali volným vývojem přirozené následky těch činů buď dobré nebo škodlivé; tak se v nich utvořila náklonnost k oněm a ošklivost k těmto. Myšlenky a city, jež k této morální náklonnosti a ošklivosti se odnášejí, úzce souvisely s myšlenkami a city, jež se odnášejí k bázni před tresty státními, náboženskými a společenskými; proto měly účastenství na vědomí o závaznosti, jež tyto provází. Nucenost ve vědomí a povinnosti obsažená, která se v lidech vyvinula, když přijímali účiny a vlivy, povinnost ukládající, přešla sdružováním představ také na vědomí o povinnosti, jež v pravém smyslu sluší nazvati mravním, a jež se zabývá toliko vnitřními následky. Avšak vývoj lidstva pokročí tak daleko, že tento cit povinnosti, který vznikl pouhým zaměněním, zmizí; až vývoj dojde svého konce, probouzeti se bude tento cit jenom v neobyčejných případech, když by se státi mělo, že by zákony se přestoupily, kterých samoděk se šetří.

Avšak názor Spencerův o povinnosti jest nepravdiv.

Neboť 1. co bylo řečeno o Benthamovi, platí též o Spencerovi.

2. Spencer staví svou theorii o povinnosti na darwinském vývoji člověka. Avšak tento vývoj jest nepravdiv; tedy neprávem jej uvádí Spencer do ethiky.

3. Spencer jsa ve filosofii rozhodným darwinovcem hlásá čiré neznabožství, jehož užívá v ethice. Avšak filosoficky se dokazuje, že atheismus jest největší a nejzáhubnější blud.

4. Spencer užívá ve své theorii o povinnosti jediné methody empirické, positivistické. Avšak čirá methoda empirická, positivistická jest nepravdiva.

5. Ohradu vnitřní, kterou vidí Spencer v povinnosti, má člověk společnou se zvířetem, od něhož prý se liší pouze stupňovým rozdílem, vyšším vývojem; pročež povinnost lidská jest podle Spencera pouze vyšším stupněm povinnosti, kterou prý má zvíře; specifického rozdílu prý není mezi životem lidským a zvířecím. Tento názor jest nepravdiv.

6. Ohradu zevnější, kterou vidí Spencer v povinnosti, má člověk společnou se zvířaty, jež bojíce se trestu jednání své upravují. Avšak z morálky dlužno vymýtiti bázeň fysickou, otrockou, zvířecí.

7. Spencer neprávě rozumí vzniku a povaze společnosti lidské, ústavy občanské a náboženství.

8. Nucenost, kterou znamenáme v povinnosti, nejprve prý byla v ohradě zevnější, pak přešla v ohradu vnitřní, ze které prý zmizí posledním pokrokem vývoje lidského. Tento názor naprosto pravdě odporuje.

9. Až jedenkráte darwinským vývojem člověka nucenost zmizí, domnívá se Spencer, že se přece v případech neobyčejných probouzeti bude, když by se stalo, že by zákony se přestoupily, kterých samoděk se šetří. Tímto míněním poráží Spencer sám svou theorii o povinnosti. Neboť až se dokončí Spencerův vývoj darwinistický, bude každý čin jednotlivý okamžitě působiti rozkoš, tak že člověk činiti bude, co se patří, t. j. mravně bude jednati, oddá-li se vnadám svých žádostí; proto nelze se obávati, že by mohlo zákonů býti nešetřeno, když na posledním stupni vývoje samoděk jich bude šetřeno bez povinnosti a bez citu povinnosti. Kterak může Spencer přece mluviti o citu povinnosti, který má svůj původ v zaměnění pojmů, jež zaviněno bylo sdružováním představ?

Je tedy Spencerův názor o povinnosti naprosto nepravdiv.

Gižycki mluví ve své morálce o povinnosti, kterou jest čin naší libovůli odňat. Nucenost, v povinnosti obsažená, spočívala prý nejprve toliko na bázni před tresty,

jimiž nám jiné bytosti hrozí, když bychom vzdorovali rozkazu. Zvolna však stává se člověk bytostí mravní, přemýšlí-li o rozkazu a stane-li se vědomí o prospěšnosti nebo škodlivosti činu pohnutkou. Tu si dává člověk sám zákon a k jednání jest pobádán vlastními city mravními, t. j. city spokojenosti a vážnosti k sobě, jež působí konání dobrého, a city nespokojenosti, lítosti, odsuzování sebe, výčitkami svědomí, jež působí konání zlého. Tyto city vlastního srdce jsou sankcí právě mravní; tyto city jsou posledními základy mravnosti. Psycholog nebo anthropolog ať vyšetří, kterak vznikly; ethik jich předpokládá, od nich vychází. Bez těchto citů není morálky.

Avšak Gižycki s pravdou se nesnáší.

Neboť 1. z bázně fysické se nevyvinula mravnost, jako ze zvířete se nevyvinul člověk.

2. Prospěchářství není nejvyšší normou mravnosti.

3. Člověk není svým vlastním zákonodárcem.

4. Cit vlastní důstojnosti není ani nejvyšší ani jedinou ani dostatečnou pohnutkou mravnosti.

5. Gižycki neprávě se odvolává ku psychologovi nebo anthropologovi a předpokládá city mravní nezkoumaje, odkud jsou. A také nedůsledně odvolává se, jelikož morálku prohlašuje nezávislou na metafysice. Právem přísluší morálce jednati o povinnosti, která jest předmětem citů, a jejím základě.

6. Gižycki nevykládá povinnost, ale mluví o citu povinnosti, který se přece liší od povinnosti. Cit nebo vědomí povinnosti, kterým znamenáme povinnost, předpokládá povinnost a má ji svým předmětem. Nelze tedy vykládati povinnost citem povinnosti. Cit povinnosti jest něco subjektivného, vyskytuje se rozličně v jedincích rozličných a bývá ve člověku témže v různých dobách mocnější nebo slabší, jasnější nebo temnější; ale povinnost trvá vždy táž, jest nám uložena, na nás nezávislá, jest objektivná; my ji máme uznati a podle ní jednati.

Nelze tedy Gižyckému přisvědčiti.

Wundt, pantheista a přítel materialistického darwinismu, míní, že na začátku nebyly mrav a právo od sebe odděleny; všecky mravy byly nejprve nuceností zevnější určeny, jelikož zákonodárce násilím zjednal svým rozkazům vážnosti. Avšak nenáhlým vývojem odloučil se mrav od práva, jemuž ponechal zevnější fysickou nucenost, a podrobil se nucenosti vnitřní čili morální, jež vychází od pudu napodobovacího a nátlaku veřejného mínění. Na stupni mravnosti ještě vyšším přidružily se k těmto imperativům nucenosti imperativy svobody, jež vycházejí z vlastního vědomí jednajícího a ke kterým náleží hlavně po-

hnutka trvalého uspokojení a představa mravního ideálu životního. Všecky tyto imperativy byly původně zahaleny náboženskými tvary různými. Náboženství, jež mocně působí na mravní výchovu lidstva, neliší se od mysli, sídla citů a jest konkrétním smyslným vtělením mravních ideálů. Co člověk od počátku pociťuje jako obsah svého mravního vědomí, to představuje jeho fantasie jako objektivný svět, jenž neustále k němu se vztahuje. Proto zbavíme-li náboženské představy jejich fantastické formy, zbývají imperativy svědomí, jež jsou pravým obsahem náboženských představ.

Avšak Wundt pravdě odporuje.

Neboť 1. pantheismus a darwinismus, od kterých vychází, jsou nepravdivy.

2. Neprávě rozumí mravu a právu a jejich poměru vespolnému.

3. Mravnost nevychází z pudu napodobovacího, který má člověk se zvířetem společný.

4. Veřejné mínění předpokládá povinnost, nemůže tedy býti zdrojem povinnosti.

5. Ustoupiti nátlaku veřejného mínění není samo sebou mravností.

6. Pohnutka trvalého uspokojení není nejvyšší normou mravnosti.

7. Kterak vzniká představa mravního ideálu životního a proč jest imperativem, nemůže nám Wundt pravdivě vyložiti.

8. Jeho názor o náboženství a o poměru náboženství ku mravnosti odporuje pravdě.

Tedy nemůžeme Wundtovi přisvědčiti.

Posléze slyšme Paulsena, pantheistu a darwinistu.

U zvířat shledáváme zárodky citu povinnosti a svědomí. Cit povinnosti, u zvířete zárodečný, u člověka vyvinutý, jest cit vnitřní nucenosti, zjednané náklonnosti vůle následovati ku škodě pudu přírodního; výčitka svědomí jest cit sklíčenosti a studu, který nastává, když pud přírodní zvítězil nad zjednanou náklonností vůle. Paulsen chtěje vyložiti autoritativný ráz povinnosti, utíká se opět k darwinismu. Animálná činnost životní jest řízena třemi principy: pudy, instinkty a individuální zkušeností, které shledávají se také u člověka na vyšším stupni vývoje. Instinkty stávají se u člověka mravy, jež povinnosti jsou podrobeny. Původně přikazuje povinnost toliko žíti podle mravu. Než ve mravu se projevuje vůle rodičů, vůle národa, vůle předků. K tomu se druží vůle bohů, které si národ utvoří a kteří si osvojí vůli národa. Tito bohové se

stávají při dalším vývoji náboženství ochránci mravu. Tato trojí autorita rodičů, národa a bohů se uznává v citu povinnosti jako naprosto oprávněná, které máme poslouchati za všech okolností.

S darwinismem sdílí Paulsenova ethika známku nepravdy. Kromě toho zdali přísluší vůli rodičů a národa taková autorita? Odkud se obojí vůli dostává takové autority? Stává se někdy, že jsme povinni se protiviti vůli rodičů a národa. Poslechnouti vůle rodičů a národa není samo sebou mravně dobré. A kterak může býti mravně dobrým poslechnouti vůle bohů, o kterých praví Paulsen, že jsou od národa vymyšleni a že si osvojili vůli národa? Posléze praví Paulsen: Povinnost není původně nic jiného než žíti podle mravu. Tu se musíme tázati: zda odporují mravy náklonnostem jednotlivce či neodporují? Paulsen odpovídá: Neodporují; odpor mezi povinností a náklonností jest toliko nahodilý a výminečný. Avšak v druhé části své ethiky dokazuje, že jest odpor pravidelný a všeobecný. Proto sám sobě odporuje, jeho výklad povinnosti jest ničemný.

Nemůžeme tedy Paulsenovi přisvědčiti.

Názory filosofů protikřesťanských o povinnosti činí ethiku atheistickou, na Bohu nezávislou. Abychom tento atheismus důkladně odsoudili, pozorujme jejich výklady obecně. A tu musíme o nich takto se vyjádřiti:

1. Jsou proti nejstaršímu, nejobecnějšímu a nejjednoduššímu výkladu ve filosofii křesťanské odůvodněnému, jsou libovolnými a dobrodružnými domněnkami, které nás mají poučiti, kterak vědomí povinnosti snad vzniklo. Odpůrcové naši vychloubají se, že podle zkušenosti soudí; avšak z jejich domněnek vysvítá, že v nepravdivém apriorismu tonou. Svornými jsou, pokud svými domněnkami vyvrátiti se snaží výklad nejstarší, nejobecnější a nejjednodušší; ale mezi sebou se nesrovnávají, ačkoliv je-li výklad, jemuž odporují, nepravdiv, jejich výklad měl by býti jeden, poněvadž pravda jest jenom jedna.

2. Odpůrcové předpokládají, co nedokazují, že není Boha osobního anebo že o Jeho jsoucnosti a bytnosti nelze nám ničeho věděti, což důsledně je také neznabožstvím, že člověk není hlavně a především pro Boha, svého původce stvořen, že člověka neočekává po smrti osobní život věčný, že člověk byl kdysi ve stavu zvířecím, ve kterém se mu nedostávalo pojmů o mravnosti a ze kterého vývojem nenáhlým vybředl k mravnosti. Od těchto názorů nedokázaných vycházejí a vykládají, kterak se snad

první pojmy o mravnosti utvořily a kterak lidé dospěli snad k obecným zásadám mravním a k pojmu povinnosti.

3. Odpůrcové nemohou vysvětliti, kterak se stalo, že lidé vždy a všude měli a mají mravní pojmy obecné, v základech stejné, že měli a mají vždy a všude pojem povinnosti, že vždy a všude ozývalo a ozývá se v nich svědomí odměňující a trestající. Takové úkazy nevznikají náhodou, ale jsou založeny v přirozenosti lidské, která není sama od sebe, nýbrž má svým původcem Boha, Jenž ji tak upravil, aby si tvořila mravní zásady a zákony, jež by ji vedly k cíli.

4. Jsou-li výklady povinnosti, jež odpůrcové filosofie křesťanské podávají, pravdivy, pozbývá pořádek mravní ceny, kterou převyšuje všeliké statky pozemské, které účasten jest, souvisí-li s věčnými nehynoucími statky a s Bohem, svým původem a cílem, a kterou mu všichni lidé rozumní přivlastňují. Jak obecně lidé soudí, má povinnost cenu objektivnou, na lidské libovůli nezávislou, takovou, že ji člověk plniti má, byť i zastižen byl všemi nehodami časnými.

5. Výklady odpůrců samy sebou odporují pravdě. Povinnost není pouhým citem, tím méně citem nevysvětlitelným; neboť cit povinnosti, něco subjektivného, měnitelného, podmíněn jest povinností, něčím objektivným, neměnitelným. A je-li povinnost pouhým citem, porušiti povinnost znamená uraziti cit, způsobiti nelibý cit; na mně záleží, chci-li míti cit nelibý anebo libý; má vůle není vázána. Tu mizí nucenost, která jest obsažena v povinnosti; tu nemá významu zodpovědnost a vina, s nešetřením povinnosti spojená. Tu pozbývá povinnost veškeré moci své, nás k činu pobízející. — Povinnost není rozkazem, který mi ukládá můj vlastní rozum. Neboť rozkaz předpokládá zákonodárce, představeného, který nade mnou stojí; já však nemohu sám nad sebou státi. Dále nešetřím-li zákonu, který jsem si sám dal, nemohu se cítiti odpovědným, vinným, poněvadž nemohu býti v téže příčině zákonodárcem, soudcem a vinným. Toho jsme si vědomi, že nám pořádek mravní uložila vyšší moc, která se nás dříve netázala, zdali jej chceme míti či nic. Konečně neudílí nám povinnost, kterou jsme si sami uložili, síly, abychom podle ní jednali, máme-li překonati obtíže, s povinností spojené. — Povinnost není bázní před zlými následky, kterými jisté činy naše ohrožují naši blaženost pozemskou. Touto bází mohla by vzniknouti povinnost jisté činy konati a jiných se varovati, kdybych byl povinen zjednati si největšího štěstí pozemského. Této však povinnosti není.

Zda si zjednati chci největšího štěstí pozemského, čím si je chci zjednati, jak dlouho si je chci zjednávati, na tom mně jedinému záleží, to rozhodnouti přísluší mně samému, jenž jsem, jak tvrdí odpůrcové filosofie křesťanské, svým vlastním pánem. Chci-li ukojiti své náruživosti tak, že uškodím svému štěstí pozemskému, nikomu nejsem odpověden. Mohou mi jiní říci: Jednáš nerozumně; ale nikdo nemůže mi říci: Nemáš tak náruživosti ukojiti, že bys uškodil svému největšímu štěstí pozemskému. Nevznikne tedy žádná povinnost.

6. Naši odpůrcové chtějí sankcemi vyložiti povinnost. Rozeznávají sankci zevnější, bázeň před tresty, kterými stíhá jisté činy člověk soukromý, představený, lid, bůh, kterého si člověk sám utvoří, od sankce vnitřní, bázně před tresty, kterými nás stíhá čin sám, od nás vykonaný. Že sankci a poměru jejímu k povinnosti špatně rozumějí, jak později vysvitne, zde pouze podotýkáme; chceme toliko ukázati, že odpůrcům se nepodařilo vyložiti povinnost sankcemi.

Pouhý strach před tresty, kterými hrozí lidé nebo vyšší mocnosti, ve fantasii toliko bytující, nemůže učiniti jednání lidské mravním; o tom rozumní lidé nikterak nepochybují, jelikož vědí dobře, že k mravnosti jest potřebí jiných pohnutek. Snad vznikne povinnost autoritou, které lidé požívají? Avšak odkud mají lidé autoritu, aby měli právo mi poroučeti, a já abych měl povinnost jich poslouchati? Snad proto, že jich jest více anebo že mají větší sílu fysickou? Mám-li se autoritě podrobiti, musím dříve již věděti, že oni mají právo a já povinnost. Tedy autorita lidská předpokládá povinnost, kterou mi ukládá autorita Boží, která stanovila zákon přirozený.

Je-li vnitřní sankce bázeň před tresty, kterými nás stíhá čin sám, od nás vykonaný, nemůže nám vysvětliti povinnost, poněvadž jest povahy mravní, bázeň však sama jediná nemůže založiti mravnost. Pak-li sankce vnitřní znamená svědomí nás odměňující anebo trestající, předpokládá sankce povinnost a tu od nás poznanou; nemůže se tedy povinnost sankcí vnitřní vysvětliti.

7. Aniž jsou konečně výklady našich odpůrců dostatečny, aby nás v životě sílily proti pokušení a rozbouřené smyslnosti, aby nás na cestě mravnosti zachovaly. Naši odpůrcové vrhají společnost lidskou do velikého nebezpečí.

O sankci.

Sankce znamená v morálce tresty a odměny, jež zákonodárce stanovil těm, kteří by zákon přestupovali anebo

zachovávali. Trestem a odměnou působí zákonodárce na vůli svých poddaných neruše jejich svobody, aby je pobádal k plnění zákona. Sankce musí býti dostatečná, aby všem, kteří zákona šetřiti mají, byla vždy a za všech okolností mocnou pohnutkou; musí býti také spravedlivá, aby trest nebyl větší než vina, přestoupením zákona způsobená, odměna pak aby nebyla menší než oběť, s plněním zákona spojená. Sankce liší se od povinnosti. Povinnost zní kategoricky: Nemáš zabíti; bez podmínky Bůh od nás žádá, abychom povinnosti vyhověli, které nedbajíce Jej urážíme a od Něho, cíle nejvyššího, se odvracíme; zákona máme šetřiti, poněvadž nás Bůh zavazuje, poněvadž povinnost nám káže. Avšak nebývá vždy člověk dosti mocen, aby zákona šetřil z povinnosti; proto přidána jest k zákonu sankce podmínečně znějící: Budeš-li šetřiti zákona, dojdeš odměny; ne-li, dojdeš trestu. Sankce předpokládá povinnost; zákona šetřiti máme a můžeme z povinnosti; sankce jest prostředkem, který napomáhá k plnění zákona, je-li poddaný méně mocen, aby zákon plnil z povinnosti.

Co platí o sankci zákona obecného, platí též o sankci zákona přirozeného z těchto důvodů:

1. Bůh žádá, aby lidé zákon přirozený zachovávali. I nestačilo Jemu, zákonodárci moudrému, toliko svou vůli projeviti a plnění této vůle zůstaviti plně lidské libovůli, poněvadž Jemu, bytosti nejsvětější, není lhostejno, plní-li se Jeho vůle, čili nic. Proto musil učiniti, co činí zákonodárce člověk, opatřiti zákon přirozený mocným prostředkem, který by, neniče svobody lidské, pomáhal člověku, když by méně byl mocen jednati z povinnosti, k plnění zákona sankcí dostatečnou a spravedlivou.

2. Stále plniti zákon přirozený nesnadno jest člověku, jenž bývá mnohdy pokoušen a k zlému sváděn; někdy žádá od člověka ctnost, aby se vzdal statků pozemských a trpělivě snášel veliká protivenství. Tu ho zajisté nezůstavil Bůh zákonodárce, jsa mu otcem dobrotivým, bez pomoci, která by jej sílila, aby ochotně plnil Jeho vůli, bez sankce dostatečné a spravedlivé.

3. Věčná blaženost, které člověk podle vůle boží účastným státi se má, jest podmíněna životem pozemským, ve kterém se zachovává pořádek mravní. Ale tento pořádek není jiný, než jaký jest obsažen v zákonu přirozeném, který také přikazuje, aby se šetřilo zákonů stanovných, positivných. Proto jest zachovávání zákona přirozeného podmínkou, dosažení pak blaženosti věčné následkem. Je tedy zákon přirozený opatřen sankcí dostatečnou a spravedlivou.

4. Hlavním cílem tvorstva, tedy také člověka, jest sláva Boží zevnější. Tento cíl musí býti bez podmínky dosažen, nemůže býti zůstaven libovůli lidské; neboť Bůh nemohl připustiti, aby člověk nejvyšší cíl, pro který byl stvořen, zmařil. Avšak zmařil by jej, kdyby zákonu božímu, který vede k dosažení cíle nejvyššího, odporovati mohl tak, že by nemusil svědectví dávati o Jeho svatosti a spravedlnosti svrchované. Musí tedy nešetření zákona přirozeného, maření cíle nejvyššího, provázeno býti trestem, sankcí dostatečnou a spravedlivou, která jest v zákonu obsažena, aby člověk nemohl se vymlouvati, že o ní nevěděl.

Nelze namítnouti, že jest nehodno pořádku mravního, aby zákon přirozený opatřen byl sankcí. Neboť Bůh nepřipojil sankce proto, abychom toliko aneb aspoň hlavně a především k dobrému byli pobízeni očekávajíce odměny a bojíce se trestu; přeje Si spíše, aby z dokonalejší pohnutky, z lásky k Němu, z bázně synovské, která nechce uraziti a zarmoutiti otce dobrotivého, z vděčnosti za prokázaná dobrodiní, zákon Jeho plnili. A také mnozí mezi námi tak jednají. Avšak jsou mezi námi slabí a hříšní, kteří nemohou se povznésti k pohnutce dokonalé; také jim jest zákon přirozený dán. Proto musí Bůh zákon přirozený opatřiti prostředkem, který by přispíval jejich slabosti a hříšnosti, t. j. sankcí; spolu však od nich očekává, že užívajíce správně rozumu, který mají od Něho, poznají, že připojiti mají k této pohnutce ne sice špatné, ale přece nedokonalé pohnutku dokonalou a že na Jeho zákonu míti budou zalíbení z lásky k Němu. Ale také spravedlivým prospěti může sankce, poněvadž se mohou ocitnouti v pokušení, ve kterém příliš mocná smyslnost jim brání zákon Boží z pohnutky dokonalé zachovávati.

Sankce zákona přirozeného obsahuje tresty a odměny platnost svou mající již pro život pozemský. Neboť víme ze zkušenosti, že zachovávání zákona přirozeného provázeno bývá přirozeně již zde na zemi dosažením mnohých dober, rušení pak zatížením mnohými zly. Tato sankce pozemská souvisí úzce se zákonem. Proto má původ svůj v Bohu, Jenž všecky věci učinil a spořádal. Tato dobra a zla jsou trojího druhu: jedna souvisí nutně a podstatně se šetřením a nešetřením zákona přirozeného, a sice: ctnost čili trvalá náchylnost k jistému druhu dobrých činů, vědomí vykonané povinnosti, soulad mohutností duševních, vnitřní klid a pokoj — nepravost čili trvalá náchylnost k jistému druhu činů zlých, vědomí porušené povinnosti, rozbroj mohutností duševních, vnitřní nepokoj a rozervanost. Druhá souvisí přirozeně se šetřením a nešetřením zá-

kona přirozeného, ale ne nutně, tak že jim brániti mohou příčiny nahodilé a sice: zdraví tělesné, síla, krása tělesná, dlouhý věk, zachování a rozmnožení statků pozemských — nemoc, slabost, ohyzdnost tělesná, krátký věk, pozbytí statků pozemských. Třetí souvisí morálně, závisíce na svobodné vůli jiných lidí a sice: vážnost, láska, přátelství, důvěra — nedostatek úcty, nedůvěra, opovrhování, hanba. Dober anebo zel se dostává nejen tomu, kdo zákona šetří anebo nešetří, ale také společnosti rodinné a občanské; štěstí rodinné a občanské jest založeno na svědomitosti jednotlivců, neštěstí jest ovocem nesvědomitosti jednotlivců.

Tato sankce pozemská, kterou známe ze zkušenosti, jest požadavkem moudrosti Boží. Neboť život pozemský jest dobou zkoušky a boje; tu nestačí sankce záhrobní, odměna věčná anebo trest věčný, když se bouří naše smyslnost proti zákonu, když mnohá a mocná pokušení na nás dotírají a k zlému nás svádějí; blaženost věčná a trest věčný jsou příliš vzdáleny, než aby nás v boji krutém vždycky vydatně sílily. Proto jest záhodno, aby moudrost Boha dobrotivého a ke slabosti lidské shovívavého sankci záhrobní předeslala sankci pozemskou, která sice sama o sobě nemá ceny naprosté, ale nevylučuje-li se záhrobní, jest mocnou pakou v životě mravním.

Avšak stává se často, že kdo nešetří zákona, oplývá statky časnými, kdo však ho šetří, že zastižen bývá zly časnými. Tato pravdivá námitka neodporuje sankci pozemské. Neboť 1. nešetření zákona jest samo sebou člověku škodlivo, z nahodilých příčin zevnějších prospěšno, kdežto šetření jest samo sebou prospěšno, z nahodilých příčin zevnějších škodlivo. 2. Nešlechetní požívají mnohdy dober pozemských pro své ctnosti přirozené, kterých není zcela prázden ani člověk nejnešlechetnější, kdežto šlechetný si mnohdy zla pozemská připraví svými chybami. 3. Mnohá dobra pozemská, kterých člověk požívá, závisejí na svobodné vůli jiných lidí, kteří buď z omylu anebo z převrácené náklonnosti nespravedlivě jich udílejí. 4. Dober pozemských, která vyplývajíce ze šetření zákona nutně a podstatně mají mezi dobry pozemskými cenu největší, dostává se šlechetným jistě, zel pak pozemských, která vyplývajíce z nešetření nutně a podstatně jsou mezi zly pozemskými nejhorší, dostává se nešlechetným jistě. 5. Jsou-li dobra a zla pozemská nestejně rozdělena, tak že šlechetného stíhají zla, stává se tak prozřetelností Boží proto, aby šlechetný nebyl sveden na cestu nepravosti, aby na dobré cestě byl utvrzen, aby měl hojných příležitostí ke konání dobrých činů. Tak mění se u šlechetného zla v dobra.

Je tedy sankce pozemská. Než není úplně dokonalá, úplně dostatečná; musí tedy býti doplněna sankcí záhrobní, věčnou. Ale hlavně proto musí býti sankce dokonalá ponechána životu věčnému, že život pozemský jest přípravou života záhrobního, věčného, a že blaženost věčná jest podmíněna pozemským šetřením řádu mravního, trest věčný jeho nešetřením. Proto zajisté žije člověk na zemi, aby zachovávaje řád mravní Bohu se podroboval a Jej svým pánem uznával, aby svými dokonalostmi, šetřením zákona Božího nabytými, o dokonalostech Božích svědectví dával a tak Jeho slávu šířil. Za tuto vykonanou povinnost slíbena jest mu odměnou dokonalá blaženost, po které člověk přirozeně touží; za její porušení hrozeno jest mu trestem, od něhož přirozeně se odvrací, vrchovatou bídou. Za tím účelem jest mu od Boha udělen 1. rozum, kterým by zákon, povinnost ukládající, poznal, jakož i jeho sankci, kterou jest ohrazen, aby libovolně nebyl rušen; 2. svobodná vůle, kterou by se rozhodoval pro zákon anebo proti němu a tak si odměny zasloužil anebo trest na sebe uvalil; 3. doba, ve které by zákon plnil nebo rušil, život pozemský, ve kterém by se prokázal dokonalé blaženosti hodným nebo nehodným, po kterém by se dostavila buď odměna nebo trest, když by zkoušku prodělal.

Sankce záhrobní jest věčná.

O věčné odměně není pochybnosti, neboť věčnost jest podstatnou známkou dokonalé blaženosti, po které bažíme. Blaženost sama sebou největší není dokonalá, můžeme-li jí pozbýti.

Ale ani o věčném trestu nelze pochybovati. Neboť 1. věčné odměně odpovídati musí věčný trest. 2. Žádá-li od člověka povinnost podstupovati krutých bojů, přinášeti těžkých obětí, jest jí věren, maje na paměti, že jde o věčnost. 3. Liknavě a nedbale by člověk zachovával v životě pozemském řád mravní, kdyby mohl doufati, že po smrti bude mu možno nahraditi, co zameškal. Věčnost trestu vyžadována jest moudrostí a svatostí Boha zákonodárce, Jenž nemá v úmyslu člověka činiti liknavým a nedbalým. 4. Trest má sice hojiti, a také může nešlechetníka sankce pozemská na dobrou cestu obrátiti. Avšak trestem má býti nešlechetník také přinucen, když byl zkoušku života pozemského špatně obstál, podrobiti se spravedlnosti Boží. 5. Nešetřením zákona Božího, kterým ukončil nešlechetník dobu zkoušky, uražena jest nekonečná velebnost Boží; této urážce nekonečné, která od nešlechetníka nemůže již býti odčiněna, odpovídati musí trest věčný. 6. Bůh jest sice neskonale dobrotivý a takovým

prokazuje Se ke člověku po čas života pozemského; je však také neskonale spravedlivý a takovým Se prokázati musí, když doba zkoušky minula, nešlechetníka věčným trestem stíhaje, nemá-li Jeho dobrotivost proměniti se ve slabost.

2. Příčina účelná.

Účelem zákona přirozeného jest dobro obecné, t. j. dobro, jež drží v sobě všecko, cokoli v řádu přirozeném, podle přirozenosti lidské dobrým slouti zasluhuje, a jež všem lidem jest společno.

Neboť zákon přirozený směřuje 1. hlavně a přede vším k tomu, aby mravní řád, od Boha založený, byl zachováván od každého člověka.

2. Jako podmínku vyžaduje od každého člověka dokonalost právě lidskou, dokonalost rozumu a vůle, ke které přispívati mají jako prostředky ostatní mohutnosti lidské. Dosažení této dokonalosti řídí a spravuje.

3. Jako následek připravuje blaženost, přirozenosti lidské a šetření mravního řádu přiměřenou.

Tyto tři účely týkají se života každého jednotlivého člověka.

4. Směřuje k tomu, aby lidé vedli život mezi sebou společenský, jelikož tvoří od přirozenosti lidé společnost, tak že společně mají cíle svého dojíti vespolně sobě pomáhajíce. K tomuto životu společnému vede nás zákon přirozený.

5. Směřuje k tomu, aby poměr náš ku přírodě byl upraven, aby nám příroda sloužila za prostředek k dosažení cíle, aby skrze nás došla svého cíle, který záleží v oslavě Boží.

Tento paterý účel činí jeden jednotný celek.

3. Příčina vzorná.

Vzornou příčinou zákona přirozeného jest věčný zákon Boží, kterým Bůh přikazuje, aby přirozený řád byl zachováván, a kterým všeliké rušení přirozeného řádu zapovídá. Z věčného zákona vycházejí zákony časné jako nějaké paprsky, kterými jednotlivé třídy tvorů jsou pobádány, aby spolu s Bohem působily ku provedení Božího záměru světového. Jedním účastenstvím na věčném zákonu, a sice účastenstvím bytostí rozumných, lidí, jest mravní zákon přirozený čili zkrátka zákon přirozený.

Podle zákona věčného, jakéhosi vzoru, upravil Bůh zákon přirozený, přihlížeje ku přirozenosti právě lidské,

k účelu, který člověku vytkl, ku poměrům člověka k Bohu a přírodě, jakož i ku poměrům jednoho člověka ke druhému.

4. Příčina látková.

Látku čili obsah zákona přirozeného lze poznati, vyšetřujeme-li mravní život všelikých národů, jak minulých, tak nynějších. Výsledek badání takového je tento:

1. K první třídě náležejí nejobecnější předpisy mravní, jež se neodnášejí k žádnému předmětu zvláštnímu, nýbrž toliko všeobecně pořádají činnost mravní. Takové povahy jsou tyto zásady: Čiň dobré a varuj se zlého; žij tak, jak se sluší na člověka rozumného; zachovávej pořádek patřičný, jaký člověku, bytosti rozumné, jest uložen; co sám nerad máš, aby tobě jiní činili, nečiň jiným.

2. Ke druhé třídě náležejí předpisy mravní, jež důsledkem vyplývají z předpisů první třídy, jsou-li tyto k poměru člověka k Bohu, bližnímu a sobě vztahovány obecně. Takové povahy jsou tyto zásady: Bohu máš sloužiti; otce a matku máš ctíti; každému máš dáti, co mu po právu náleží; nikomu nemáš křivditi; střídmosti máš šetřiti atd.

3. Ke třetí třídě náležejí předpisy, jež z předpisů první a druhé třídy přímou výsledností vyplývají, jsou-li vztahovány k určitým činům. Zásady třetí třídy předmětem mají určité druhy činů, kdežto zásady druhé třídy jednají pouze o určitých poměrech člověka jednajícího. Takové povahy jsou tyto zásady: Nezabiješ; nesesmilníš; nepomluvíš; nebudeš křivě svědčiti; vyplníš, k čemu jsi se úmluvou zavázal; jednomu Bohu budeš se klaněti; nebudeš bráti jméno jeho nadarmo atd. Sem patří desatero přikázání Božích, vyjmeme-li čtvrté, jež náleží ke třídě druhé, a stanovné čili positivné přikázání o určitém dni, kdy se má Bohu sloužiti.

4. Ke čtvrté třídě náležejí předpisy, jež úsudkem nepřímo zřejmým vyplývají z předpisů tří předešlých tříd; jsou mnohem podrobnější než předešlé a určují srostité (konkrétní) poměry a činy, jež posouditi nutno hlubším přemýšlením a větší opatrností. Takové povahy jsou zásady tyto: manželství se nemá rozloučiti; soukromě se nemáme mstíti; člověk hřeší, činí-li druhého svým otrokem; lichva není dovolena atd.

5. Příčina formálná.

Bůh, stvořiv člověka, opatřil ho vším, čeho by potřeboval, aby mohl vésti život nejen vegetativný a sensitivný, nýbrž také nadsmyslný. Život nadsmyslný záleží

však v činnosti buď pouhého rozumu, na jediném poznání přestávající, nebo v činnosti rozumu a svobodné vůle, poznáním procházející a k jednání mravnímu postupující, tedy v činnosti theoretické nebo praktické. Pro činnost theoretickou uschopnil Bůh rozum lidský tak, aby člověk myslil o věcech skutečných podle zásad logických, oněm zásadám odpovídajících, na kterých spočívá skutečnost věcí; pro činnost praktickou Bůh taktéž uschopnil rozum lidský tak, aby soudil o tom, co má vůle činiti, podle zásad ethických, jež by odpovídaly mravnímu řádu, od Boha stanovenému. A v tomto praktickém uschopnění rozumu lidského záleží prohlášení zákona přirozeného; tak vštěpil jej Bůh rozumu lidskému.

Že se tak stalo, soudíme ze zkušenosti, kterou máme o lidech všelikého národa, jak minulého, tak přítomného, rozumu patřičně užívajících a ve společnosti lidské vyrostlých. Tu však činiti dlužno rozdíl mezi 4 třídami zásad mravních.

1. O zásadách první třídy nemůže nevěděti žádný člověk; ani nezaviněná nevědomost není možna. Věru není národa, byť sebe více byl pokleslým, jenž by neměl pojmu o dobrém a zlém, jenž by nechápal, že člověk má činiti dobré a zlého se varovati, že nemá si vésti jako zvíře nerozumné atd. Takové zásady jsou samozřejmé. Poznání a uznání jich, přesvědčení o nich může býti zatemněno jedině vášněmi a náruživostmi; pouze však zatemněno, nikoli však vyhlazeno, takže opět se vrací, nabývá-li rozum opět svého práva.

2. Z těchto nejobecnějších zásad mravních vyplývají přímou zřejmostí zásady druhé třídy, pokud jsou známy poměry, ke kterým se vztahují; proto nemohou býti neznámy. Jsou tak obecny, ač méně než zásady první třídy, že nečiní člověku žádných obtíží a nepodléhají sofistickým námitkám, jež vycházejí z vůle převrácené.

Namítá se, že jistým kmenům, kteří rodiče stárnoucí zabíjejí, nepovědom jest zákon o lásce k rodičům. Než zvyk ten svědčí spíše o známosti tohoto zákona, jelikož má původ svůj v pověře, že cesta na onen svět jest namáhavá a nebezpečná, a že v onom světě objeví se člověk ve stavu, v jakém opustil svět. Tato pověra působí, že si lidé přejí, aby život pozemský ukončili dříve, než by stářím pozbyli sil. A ještě jednu příčinu má zvyk ten. Zdivočilí kmenové vědouce, že jednotlivci neodolají živlům a nepřátelům, pevně vespolek se spojují a blaho jednotlivce podřizují celku. Avšak starci jsou břemenem kmenu kočovnímu a považují další život za pramen, z něhož jim

samým strasti a námahy se prýští. Tu pak mohou zdivočilí se domnívati, že blaho celku a starců vyžaduje, aby tito byli usmrceni.

Není též pravda, že zákona, který přikazuje, aby Bohu úcta se prokazovala, neznají kmenové, kteří ve příčině náboženské pilni jsou zvyků pověrečných, dětinských, nestydatých a hanebných. Neboť tyto zvyky mají svůj základ v pevném přesvědčení, že jest potřebí, aby Bohu byla úcta prokazována, avšak vybočily z cesty pravdy. Odpůrcové zákona přirozeného nemohou se též odvolávati na neznabožství; neboť národa neznabožského není, a jednotlivci stávají se neznabohy, když odstupují od přirozenosti právě lidské a rozum a vůli nepřirozeně rozvinují. Než ani tu neoněmí úplně ve člověku hlas volající: Bohu máš úctu vzdávati, zvláště je-li člověk těžkou strastí postižen.

3. Zásady třetí třídy mohou býti člověku z části neznámy; ale nevědomost není nezaviněna. Vypravuje se, že jeden kmen zabíjí třetí, ba i druhé děvče narozené, jakož i všecky děti mrzáky za neobyčejných bolestí narozené; kmen jiný že pokládá vraždu cizince za čin chvalitebný; jiný že mužům dovoluje cizoložiti; mnohomužství u některých že jest dovolené; také prý staří Řekové a Germáni oslavovali krádež. Avšak zdá se, že všichni národové činy tyto vůbec pokládali za zločiny a že toliko za jistých poměrův a ze zvláštních příčin měli je dovolenými, že na př. okrásti cizince nepokládali za zločin, poněvadž cizinci jim byli velice ukřivdili; že zavražditi člena sousedního národa nepřátelského nebylo jim nedovoleno. Jedná se tu tedy ne o dekalog, který národové uznávali, nýbrž o to, aby dekalog byl v jistých příčinách vztahován k jistým poměrům. Kromě toho uvážiti třeba, že nemohou býti všecky zásady třetí třídy celému národu neznámy; neboť následují z druhé třídy jistě, zřejmě a určitě. Jednotlivci mohou některých býti nepovědomi, jsou-li od vychovatelů zanedbáni, jsou-li oddáni převráceným žádostem; tu však jsou buď od jiných zaslepeni, nebo sami sebe zaslepili; vinu tedy přičítati dlužno lidem; nevědomost jest zaviněná. Kdyby národ proti celému dekalogu jednal, bylo by veta brzy po něm.

4. Ze zásad čtvrté třídy mohou býti některé nepovědomy, tak že aspoň jednotlivým nelze vinu přičítati. Neboť o mnohých zásadách učenci mezi sebou se neshodují; kterak by mohli neučení jich býti znalými? Poučováním má se sice známost jejich šířiti; avšak poučování bývá často nedostatečné. A nelze snad Boha, zákonodárce, pro tuto nevědomost lidskou viniti. Neboť Bůh rozum lidský dostatečně

zaopatřil pro pravidelné poměry, tak aby usuzovati mohl zásady čtvrté třídy; člověk maje rozum a svobodnou vůli, jest od Boha učiněn účastným božské moci zákonodárné, aby hlavní rysy vyplnil jednotlivostmi podle záměru od Boha ustanoveného. Ocitla-li se společnost lidská v nepravidelných poměrech, při kterých jest člověku morálně nemožno, aby usoudil všecky potřebné zásady čtvrté třídy, příčinu toho hledati dlužno v zaviněném kdysi a děděném zatemnění rozumu a pokažení svobodné vůle.

Vlastnosti zákona přirozeného.

Z vylíčené povahy zákona přirozeného vyplývá čtvero vlastností:

1. Zákon přirozený jest jeden číslem a obsahem.

Jest jeden číslem. Neboť všecky jeho rozkazy pocházejí od téhož zákonodárce, Boha. Všecky směřují k témuž účelu, aby mravní řád byl zachováván. Všecky mají jeden předmět, k němuž se odnášejí: co jest od přirozenosti dobré nebo zlé.

Jest jeden obsahem, jest jednotný, tak že jeho rozkazy všecky tvoří jeden celek, na jednom rozkazu všeobecném spočívající, tak že všecky jednotlivé rozkazy možno k němu analyticky přivésti aneb od něho syntheticky vyvésti.

Tento nejvyšší a všeobecný rozkaz zákona přirozeného zní: Máš zachovávati řád, člověku rozumnému příslušný, anebo: Čiň dobré a varuj se zlého. Smysl obojího znění jest tentýž. Neboť činiti dobré a zlého se varovati znamená činiti, co na člověka jako bytost rozumnou připadá, pokud jest nutno, aby člověk jako člověk byl uspořádaný, dobrý.

Že tento rozkaz jest nejvyšší a všeobecný, vysvítá z normy mravnosti. Neboť mravnost záleží v přiměřenosti činu k rozumné přirozenosti lidské, jako rozumné. Avšak rozkazy zákona přirozeného se shodují, zakazujíce člověku vše, co jemu jako člověku nepřísluší, a přikazujíce jemu, co jemu jako člověku přísluší, pokud jest potřebí k šetření mravního řádu.

Nejvyšší a všeobecný rozkaz zákona přirozeného je také od člověka přímo poznán, jakmile rozum začne řádně mysliti, ačkoliv teprve později se stává člověk jeho zpětně vědomým.

Neboť první pojem, který rozum přímo poznává, jest pojem bytce, věci, něčeho, který jest ve všech ostatních pojmech obsažen a jest jejich základem. Co platí o rozumu theoretickém, platí též o rozumu praktickém, jenž od theo-

retického věcně se neliší a jehož první pojem je pojem dobrého, od pojmu bytce věcně se nelišící. Všecko chtění směřuje k dobrému; avšak pojem dobrého jest nejobecnější, jest základem mravního řádu. Proto musí první princip rozumu praktického spočívati na pojmu dobrého. Proto musí první princip zníti: Čiň dobré a varuj se zlého, čili: Máš zachovávati řád, člověku rozumnému příslušný.

2. Zákon přirozený jest obecně platný.

Neboť *a*) jest vštěpen přirozenosti lidské a jest člověku hlásán přirozeným světlem rozumu lidského. Proto sahá jeho platnost tam, kam přirozenost lidská, kam rozum lidský. Proto zavazuje každého člověka, poněvadž jest člověkem, poněvadž má rozum, tak dlouho, pokud jest člověkem rozumu řádně užívajícím, ve všech poměrech, ve kterých se jeví člověk jako člověk. Není tedy jiné morálce podroben učený a jiné neučený atd.

b) Zákon přirozený přikazuje nebo zakazuje, co podle své vnitrné povahy jest dobré nebo zlé, proto přikazuje nebo zakazuje všeobecně, všem lidem, poněvadž je to dobré nebo zlé. Je tedy obecně platný. Je-li však zákon obecně platný, je také morálka obecně platnou, obsahujíc rozkazy a zákazy jeho.

3. Zákon přirozený jest neměnitelný.

Změnám jest podroben jenom potud, pokud jemu přidány nebo od něho odvozeny býti mohou jiné zákony, stanovné čili positivné. Než zda-li může býti změněn, jako zákon stanovný, který změněnými poměry se stává sám sebou částečně anebo plně neužitečným anebo také škodlivým, jako zákon stanovný, který jako byl patřičnou auktoritou dán, tak opět patřičnou auktoritou může býti zrušen anebo změněn? Nikoli.

Neboť *a*) sám sebou není změnám podroben, jelikož odnášeje se ku přirozenosti lidské, která ve své podstatě stále trvá touže, a ku mravnímu řádu, který s přirozeností sdílí podstatnou stálost a trvalost, nemůže se státi neužitečným nebo zbytečným nebo škodlivým, a jelikož nutné důsledky, z něho činěné, ve svém znění abstraktním a obecném mají ustavičnou platnost. Avšak nemůže-li se změniti zákon přirozený, mohou se změniti podmínky a okolnosti, tak že předmět brzy zákonu přirozenému podléhá, brzy nepodléhá; neboť mnohé činy jsou přikázány nebo zakázány za jistých podmínek a okolností.

b) Člověk nemá práva změniti zákon přirozený, který jest dán od Boha. Aniž Bůh jemu může dovoliti nějak jej změniti, nemoha sám jej změniti, aniž někoho dispensovati od něho, jak uslyšíme.

c) Bůh sám nemůže ani zákon změniti ani od něho dispensovati, jelikož nám naprosto rozumem naším přikazuje dobré činiti a zlého se varovati, Bůh nejsvětější a nejmoudřejší musí dobré milovati a zlé nenáviděti, musí tedy také chtíti, aby jeho rozumní tvorové dobré činili a zlého se varovali, aby řád sobě příslušný zachovávali. Avšak mnohé činy jsou samy sebou, a ne teprve Božským rozkazem dobré nebo zlé, pravému řádu přiměřené nebo nepřiměřené. Proto nemůže Bůh chtíti ani dovoliti, aby člověk vědom činil, co zákonu přirozenému odporuje.

Jestliže Bůh rozkázal Abrahamovi Isáka obětovati, jestliže Israelským dovolil, aby vzali Egypťanům nádobí skvostné, nevybavil je ze zákona přirozeného, ale prohlásil předmět obojí takovým, jaký nepodléhá zákonu. Bůh byl svrchovaným majitelem života Isákova a nádobí Egypťanů; mohl tedy z příčin důležitých obojí vzíti buď sám přímo anebo skrze lidi, kterým by rozkázal. Obojí předmět jest měnitelný a proto nepodléhá naprosto zákonu přirozenému.

4. Jest základem lidského zákona stanovného, jak brzy uslyšíme.

O Božském zákonu nadpřirozeném.

Kromě Božského zákona přirozeného je též Božský zákon nadpřirozený stanovný, positivný, o kterém jedná bohověda katolická, vykládajíc Starý a Nový Zákon. Není vyžadován přirozeností lidskou, jako jest jí vyžadován zákon přirozený; jest spíše od Boha dobrovolně přidán, poněvadž Bůh vytkl člověku z lásky a dobrovolně kromě cíle přirozeného také cíl nadpřirozený a poněvadž Bůh přirozenosti lidské, vinou lidskou seslabené, přispěti chtěl, aby člověk dokonale znal a dokonale plnil zákon přirozený. Zákon nadpřirozený předpokládá zákon přirozený, nad kterým jest postaven jako nad svým podkladem. Že Bůh člověku dáti může zákon nadpřirozený, vysvítá z pravého pojmu o Bohu a člověku; že jej skutečně dal, vysvítá z dějin lidských. O tom jedná blíže bohověda katolická.

K Božskému zákonu přirozenému přistupuje lidský zákon přirozeného rázu; k Božskému zákonu nadpřirozenému stanovnému přistupuje lidský zákon stanovný rázu nadpřirozeného.

Co jest lidský zákon stanovný rázu přirozeného?

Lidský zákon stanovný ve smyslu užším vztahuje se ku předmětu, jenž v zákonu přirozeném obsažen není, a moci závazné nabývá toliko od svobodné vůle zákonodár-

covy. Zákon ve smyslu širším stanovný vychází ze svobodné vůle toho, jenž veřejnou společností lidskou vládne, buď že vztahuje se ku předmětu v zákonu přirozeném obsaženému nebo se k němu nevztahuje. Vyšetříme zakon ve smyslu širším stanovný.

Zákon přirozený a stanovný (positivný) takto se mezi sebou liší: onen zakládá se ve vůli Boha zákonodárce, Jenž svobodně člověka stvořiv, nutně mu zákon přirozený uložil; tento zakládá se ve svobodné vůli člověka zákonodárce, veřejnou společnost lidskou spravujícího. Onen úzce souvisí s přirozeností lidskou a jest ohlašován samým rozumem lidským; tento není každému jednotlivci nevyhnutelně potřebný a vyžaduje zvláštního ohlášení. Onen platí pro všecky lidi všech časů a zemí; tento, je-li stanoven ve smyslu užším, platí jenom potud, pokud má zákonodárce moc a pokud chce poddané zavázati. Onen vztahuje se toliko k činům, jež jsou od přirozenosti zlé nebo dobré a jichž jest nutně potřebí k zachování pořádku mravního; tento může přikazovati nebo zakazovati nejen tyto činy, ale i jiné, jež jsou samy o sobě lhostejny.

Jsou-li zákony stanovné nutny?

Zákony stanovné jsou společenskému životu lidskému potřebny. Neboť 1. jenom obecné a odtažité zásady zákona přirozeného jsou samozřejmy. Čím jsou jeho důsledky od nich vzdálenější, tím jsou jeho rozkazy nejasnější a pochybnější, zvláště u těch, kteří nemají ani dosti času ani chuti, aby tyto důsledky vyšetřovali. Proto musí býti auktorita, která by tyto důsledky stanovila, aby členové společnosti svorně podle nich se řídili. 2. Zákon přirozený ukládá mnohé předpisy obecnými, neurčitými rysy. Tyto musí býti podle jistých poměrů určeny. K tomu jest potřebí auktority zákonodárné. 3. Pozemská sankce zákona přirozeného není úplně dokonalá, úplně dostatečná. Tato neúplnost nevadí sice předpisům, jež pořádají povinnosti člověka k sobě a k Bohu, poněvadž je také sankce věčná, která jest úplně dokonalá, úplně dostatečná, a poněvadž má člověk v životě pozemském rozhodovati se svobodně. Než poněvadž společnost lidská má cíle svého dojíti již zde na zemi, nemůže býti libovůli jednotlivců zůstaveno, chtějí-li šetřiti předpisů, vespolné poměry pořádajících, čili nic, nýbrž musí býti auktorita, která by poddané nutila a trestem hrozila, aby těch předpisů bylo šetřeno.

Jak se má zákon stanovný k zákonu přirozenému a věčnému?

Řecký filosof Heraklit pravil: Všecky zákony lidské živí se z jednoho, Božského. Tato slova jsou pravdiva, přihlížíme-li *a*) k obsahu, *b*) k účinku lidských zákonů.

a) Zákony jsou obecná pravidla, jimiž lidské činy vedeny jsou k cíli od vůdců čili zákonodárců. Poněvadž vůdcové tito jsou mnozí a mezi sebou souvisejí, musí vůdce nižší býti podřízen vyššímu, všichni pak nejvyššímu. Avšak naprosto nejvyšším vůdcem všech bytostí rozumných jest Bůh, jenž je svým zákonem věčným vede k cíli. Proto jest všem, kdož povoláni jsou, aby řídili společnost lidskou, uznávati, že jsou podřízenými účastníky Božské moci panovnické, a jest se jím říditi úmysly a pravidly věčného zákonodárce. Avšak pravidla věčného zákonodárce jsou obsažena ve věčném zákonu, který jest člověku oznamován mravním zákonem přirozeným. Proto jsou všecky zákony lidí zákonodárců, Bohu podřízených, dalším vývojem nebo bližším určením zákona přirozeného, který předpokládají a který jest jejich podkladem.

b) Účinkem stanovného zákona lidského jest povinnost od zákonodárce oprávněného poddaným uložená, kterou ve svém svědomí jsou zavázáni, aby podrobili vůli svou zákonu a jeho šetřili; neboť nemají poslouchati vrchnosti oprávněné proto, že se jim hrozí trestem, jelikož tato pohnutka je člověka nedůstojna a nedostatečna, nýbrž proto, že jim poslouchati káže svědomí. Avšak svrchovaným pánem svědomí lidského jest jediný Bůh, Jemuž jedinému, nějaký čin člověku rozkazujícímu, přísluší, aby jej tak zavázal, že tento nemůže činu toho opomenouti, aby nezhřešil, t. j. Jej neurazil a s cílem svým se neminul. A Bůh také skutečně ukládá člověku povinnost, aby řádné vrchnosti poslouchal, zákonem přirozeným, jehož hlasatelem jest rozum lidský, uznávající, že mravní pořádek této poslušnosti vyžaduje. Zavrhovati zákon přirozený jest záhubno autoritě lidské. Tedy závaznost stanovného zákona lidského má svůj základ v zákonu přirozeném.

Jaké vlastnosti přísluší stanovnému zákonu lidskému?

Stanovný zákon lidský má 1. vycházeti od řádné, oprávněné vrchnosti a odnášeti se k tomu oboru činů lidských, který jest vrchnosti té právem přidělen. 2. Nemá odporovati ani zákonu přirozenému ani stanovnému zákonu Božímu ani zákonu od vyšší autority lidské stano-

venému. 3. Má směřovati k obecnému dobru, má býti spravedliv. 4. Nemá ukládati, co jest fysicky anebo morálně nemožno. Nevyhovuje-li stanovný zákon těmto požadavkům, jež činí zákon přirozený, jest neplaten, není zákonem. Rozkazuje-li takový zákon, co sice samo není hříšno, co však rozkazovati není zákonodárce oprávněn, jest dovoleno jej zachovávati, ano někdy povinnost káže poslouchati, poněvadž zákon přirozený předpisuje plnění takového rozkazu, abychom nejsouce poslušni buď sobě anebo společnosti neuškodili. Pakli však rozkazuje, co samo sebou je hříšno, nesmíme nikdy poslouchati, poněvadž máme více Boha poslouchati než lidí. Takto však stanovnému zákonu odporovati zákon přirozený dovoluje, ano přikazuje, jsme-li rozumnými důvody přesvědčeni o hříšnosti rozkazu. Ovšem jest dovolen odpor trpný, ne činný, násilný.

Stanovný zákon lidský jest 5. měnitelný a zrušitelný, poněvadž vychází ze svobodné vůle zákonodárcovy, ovšem rozumnými důvody řízené. Arciť byl by zrušen neplatně, kdyby obsahoval, co jest obsaženo v zákonu přirozeném a čeho jest k obecnému dobru potřebí. Také má býti zákon nahrazen jiným tehdy, když potřeba káže, když zákon nový poskytuje mnohem více výhod. Vždy šetřiti jest závažných důvodů; daleka budiž lehkomyslnost a zlomyslnost. Ale netoliko zřejmá vůle zákonodárcova mění a ruší stanovný zákon, ale také zvyk. Konečně neobsahuje-li stanovný zákon, co jest rozkázáno zákonem přirozeným, může býti z důležitých příčin jednotlivý poddaný od řádné vrchnosti z něho vybaven; avšak obecnému dobru nesmí býti tím ublíženo. Tedy také měnitelnost zákona stanovného řízena býti má zákonem přirozeným.

Z toho ovšem patrno, že zákonodárství lidské závisí na zákonu přirozeném, jaký se vykládá ve filosofické morálce, že jej tedy má svým základem. A opravdu též mnozí právníci výslovně to uznávají. Tak píše na př. Arndts, Jurist. Encyklopaedie und Methodologie, 8. Aufl. § 16.: „Právo jest božským řádem, máme-li na zřeteli původ jeho nejvyšší; vůle Boží jest prazdrojem práva.“ Puchta, Vorlesungen 1. § 10. praví: „Nepochybujeme, že právo původ svůj má od Boha; názor protivný křivdu činí právu.“ Stahl, Rechtsphilosophie II. p. 221. vyznává: „Poslední důvod, kterým právo zavazuje, jest řád od Boha určený.“ Týž usuzuje takto: Odporuje-li rozkaz moci občanské zákonu Božímu, poddaný jest povinen odepříti poslušnosti. A nejinak promlouvá i Ant. Pavlovský na mnohých místech svého spisu Základové přirozeného práva, v Praze 1801. Tak praví p. 111.:

„V přirozených úmyslech stvořitele, jak dalece pouhým rozumem poznati se nechají a na svobodné činy se vztahují, veškerý přirozený zákon se zakládá; p. 92: Že přirozený zákon již sám v sobě Boží zákon jest, není, kdo by pochyboval; nebo Bůh jest původ oné přirozenosti, s kterou přirozený zákon býti počal; onť jest původ onoho rozumu, kterým se poznává; p. 122.: Přirozený zákon jest vůle nejlaskavějšího Boha, nejdobrotivějšího tvůrce; p. 103.: Jestliže tedy si myslíme člověka, jeho svobodné činy, jeho přirození jako možné, musíme si mysliti jako možný také přirozený zákon, který jest následek přirození lidského. Ostatně rozumí se samo sebou, že původem zákona přirozeného jest sám Bůh, bez něhož by nebylo možno přirození lidské, jež jest bytostí případnou. p. 104.: Přirozený zákon nejenom možný, ale i skutečný jest. Skutečnost lidského přirození nás o tom přesvědčuje."

A tak shodují se právníci tito již se slavným Demosthenem, jenž vyměřuje zákon takto: Zákonu sluší se, aby všichni lidé poslušni byli z mnohých příčin, ale zvláště proto, že všeliký zákon jest nález a dar Boží.

Mezi zákonem přirozeným a stanovným jest zákon, který není ani naprosto přirozeným ani naprosto stanovným, který spočívá na zákonu přirozeném jsa předpisován obecným rozumem lidským, nejsa závislým na svobodném ustanovení člověka zákonodárce, maje platnost u všech lidí, který přihlíží ke stavu všech lidí obecnému sice, ale o sobě nahodilému. Takovým jest na př. zákon, který nařizuje rozdělení nemovitých majetků; spočívá na přirozeném zákonu rozkazujícím, aby lidé pokojně mezi sebou žili, a přihlíží ku přirozenosti lidské, ne jaká by býti mohla nebo měla, ale jaká ve skutečnosti jest. Tomuto zákonu odpovídá právo národů, jus gentium, od něhož se liší právo mezinárodní, jus internationale, pojednané v 2. části morálky filosofické.

O lidském zákonu stanovném rázu nadpřirozeného.

Aby Božský zákon nadpřirozený, stanovný, byl od lidí zachováván, o to pečovati má církev katolická, od Syna Božího založená a od Ducha sv. řízená. Za tou příčinou jest jí od Syna Božího udělena moc dávati zákony, jimiž by Božský zákon nadpřirozený byl přiváděn do skutečného života lidského, dávati lidské zákony stanovné rázu nadpřirozeného, zákony církevní. O tom jedná bohověda katolická.

Zákon ukládá povinnosti, ale také dává právo. Je tedy potřebí jednati o právu, a sice obecně, jak přísluší prvé části morálky filosofické.

O autoritě.

Nepřihlížejíce k autoritě ve vědě a umění, jež zůstavujeme logice a aesthetice, zoveme autoritu v morálce vážností, jistým druhem lásky, které požívá představený u podřízeného. Tropicky zove se autoritou též představený, jenž u podřízeného vážnosti požívá. Tato vážnost jest pro společnost lidskou nevyhnutelná; neboť bez představeného a podřízeného společnost lidská býti nemůže a poměr mezi oběma, má-li býti prospěšným, musí se jeviti vážností, kterou představený svou moudrostí, spravedlností a blahovůlí zasluhuje a kterou podřízený představenému ochotně a poslušně prokazuje.

Autorita záleží v tom, že představený má právo, Bohem přirozeně sobě dané, zákony ve smyslu nejširším pochopené a ty potřebné podřízeným předpisovati a poslušnost nevyhnutelnou, člověka důstojnou, na rozumu a svobodné vůli založenou, od nich žádati, podřízení pak že mají své představené ctíti a řádně činiti, co jim zákonem uloženo. To platí mezi rodiči a dětmi, mezi učiteli a žáky, mezi vychovateli a vychovanci, mezi pány a služebníky, mezi představenými v obci anebo státu a občany. Poněvadž i oni, i tito jsou lidé, mluvíme o autoritě lidské.

Avšak autorita lidská jest sama o sobě nedostatečná, není-li podporována autoritou vyšší, ano nejvyšší. Touto autoritou vyšší, ano nejvyšší jest největší vážnost všech lidí k Bohu. Neboť Bůh stvořitel a pán všeho tvorstva jest nejvyšší zákonodárce nejspravedlivější, nejmoudřejší a nejdobrotivější, nejvyšší a nejmocnější správce a ředitel společnosti lidské, od něhož pochází všeliká lidská moc zákonodárná a všeliká autorita lidská; Bůh jest bytost nejsvětější a vyžaduje od každého člověka mravní dokonalost, ke které náleží synovská poslušnost k zákonu Božímu, pomáhaje mu svým zákonodárstvím a svým spravováním dobrotivým; Bůh jest spravedlivým soudcem, an odměňuje šetření autority své vlastní a autority lidské a tresce porušení obojí této autority. Proto autorita lidská nejenom vychází z autority Boží; musí také míti vlastnosti podobné těm, které má autorita Boží, t. j. musí spočívati na moudrosti, spravedlnosti a blahovůli k podřízeným; musí představený, sám jsa autoritě Boží podřízen, vésti život obecně nábožensko-mravný, zvláště však musí pilně plniti, co jiným

přikazuje, t. j. musí dávati dobrý příklad; posléze musí představený šetření autority odměňovati a porušení trestati spravedlivě a pokud možno, dobrotivě. Je-li však člověk, autoritě lidské poddaný, za své šetření autority odpovědným, jest i člověk, autority lidské požívající, za toto své požívání odpovědným autoritě vyšší, až i nejvyšší, Boží.

O právu obecném.

Co jest právo?

Podstatné jméno právo připomíná přídavné jméno středního rodu: práv, práva, právo. Znamená tedy původně, co jest fysicky rovné, přímé, metaforicky co jest ethicky rovné, přímé, pravidelné, řádné, správné, patřičné, co jest vůbec mravně dobré, synekdochicky co souvisí s jednou částí mravnosti, totiž spravedlností, zvláštní ctností ethickou. Třetí význam se ustálil a jest jediný.

Abychom tedy právu rozuměli ve třetím smyslu, tažme se, co jest spravedlnost, míníce zvláštní ctnost ethickou, nikoli spravedlnost, kterou se zachovává veškerý řád ethický. A tu se setkáme s trojím významem práva.

1. Spravedlnost jest ctnost, která vůli naši činí ochotnou každému dáti, co jeho jest. Znamená tedy právo nejprve to, co každému jako jeho vlastní náleží; proto říkáme: Pomoz mi k mému právu, t. j. k tomu, co mně jako vlastní náleží; skrze spravedlnost má každý to, co jemu jako vlastní náleží, má své právo.

Právo vlastníka ku vlastnictví záleží ve vztahu účelném. Neboť aby někdo věc nazýval svým vlastnictvím, musí býti věc určena k jeho výhradnímu svobodnému užívání, jež by šetříc rozumných mezí, nedoznávalo překážky oprávněné; věc musí ku vlastníku se odnášeti jako ku svému bezprostřednímu účelu.

Vlastnictví, předmět spravedlnosti, jest trojí podle tří různých vztahů, kterými lidé vespolek k sobě se mají a které jsou základem tří druhů spravedlnosti. Buď se vztahují jednotliví členové společnosti k celé společnosti ve spravedlnosti zákonné; anebo se vztahují jednotliví členové společnosti k sobě vespolek ve spravedlnosti vyrovnávací; anebo se vztahuje celá společnost k jednotlivým členům svým ve spravedlnosti podělovací. Podle spravedlnosti zákonné udílí každý člen společnosti, co jest jejího; podle vyrovnávací udílí člen členu, co jest jeho; podle podělovací udílí společnost anebo její zástupce členu, co jest jeho.

2. Právo znamená zákon, jenž dle trojí spravedlnosti určuje, co komu jako vlastní náleží, jenž každého zavazuje dáti jinému, co jest jeho. Obyčejně se nenazývá právem zákon jeden, ale soubor zákonů. Je to právo ve smyslu objektivném čili právo normativné, rozkazující.

Všecky zákony státní jsou sice právní, poněvadž ustanovují, co ve společnosti náleží společnosti a co členům jejím. Ale právními nejsou všecky mravní příkazy, v zákonu přirozeném obsažené, jako nejsou právními příkazy, jež stanoví, jaké povinnosti má člověk sám k sobě, a příkazy, jež stanoví, co jeden druhému má uděliti, aby nejednal nerozumně a nepříslušně proti lásce bliženské, vděčnosti, tichosti atd.

Povinnosti právní, odpovídající právním zákonům, vztahují se k tomu, co jinému podle spravedlnosti jako vlastní náleží; jsou podmíněny oprávněností, něco jako vlastní pro sebe vyžadovati; mohou býti vynuceny, pokud toho vyžaduje povaha věci anebo blaho obecné. Tím vším liší se od povinností ostatních.

Mravní zákon přirozený, na kterém spočívá zákon státní, ukládá povinnosti, které všecky jsou mravními ve smyslu obecném a které se dělí na právní a mravní ve smyslu užším. Právní povinnost ukládá zákon přirozený přihlížeje ku trojí spravedlnosti. Mravní však povinnosti ve smyslu užším čili prosté povinnosti svědomí ukládá zákon přirozený takové, jež zavazují k činům prostě vnitřním, k zevnějším činům prostě osobním, ke společenským činům dobročinnosti, jejichž opomenutí není porušením práva, jinému náležejícího.

Právními nejsou povinnosti k Bohu a sobě a některé povinnosti k jiným; neboť povinnosti k Bohu a sobě nezavazují podstatně k tomu, aby jinému bylo udíleno, co jemu právem náleží, nýbrž toliko případně, pokud kdo jich nešetří, snadno může býti pohnut, aby rušil povinností právní; dále povinnosti k sobě nejsou právními, poněvadž se vztahují k nám samým, kdežto se vyžadují dvě osoby, jde-li o šetření nebo nešetření práva; posléze ukládá nám mnohé povinnosti k jiným láska a blahovůle, ne přísná spravedlnost. Ale právními jsou všecky povinnosti trojí: k Bohu, sobě a bližnímu, vztahujeme-li je k Bohu, Jehož slávu šířiti jsme povinni právem tak, že kterýmkoli činem zlým odjímá se Bonu sláva, právem Jemu náležející.

Povinnosti ke zvířatům neukládá nám zákon přirozený přímo, poněvadž zvířata nejsou osobami, jenom nepřímo, pokud užívajíce jich jako prostředků nerozumně, hřešíme

proti Bohu, svrchovanému pánu zvířat, Jenž stanoví zákonem přirozeným, abychom zvířat jako prostředků užívali rozumně.

3. Právo znamená ve smyslu subjektivném oprávněnost morální, něco jako vlastní si osvojovati anebo vyžadovati, aby jiní mu dali, co jeho jest anebo jemu nespravedlivě nepřekáželi, svobodně užívajícímu, co jeho jest.

Právo ve třetím smyslu úzce souvisí s právem ve druhém smyslu. Neboť když zákon právní rozkazuje, každému dáti, co jeho jest, vzniká v tom, pro něhož zákon jest dán a jenž něco svým vlastnictvím může nazvati, oprávněnost zmíněná.

Právo ve smyslu třetím:

a) jest oprávněnost, k povinnosti protivně se mající. Právem mohu něco činiti, povinností mám něco činiti. Právo se pokládá za projev přízně, povinnost za břemeno, jež jest nám obtížno, omezujíc naši svobodu.

b) Jest morální oprávněnost, lišící se od fysické moci anebo hmotné přesily. Oprávněnost morální má platnost také v řádu duchovém a má býti uznána a respektována, jelikož spočívá na právu ve smyslu objektivném.

c) Má za předmět osvojování si toho, co jest vlastní, co jest podmětu oprávněnosti určeno k jeho vyhradnímu užívání, co jest jemu nějak prospěšno, a vyžadování, aby jiní jeho vlastnictví šetřili.

Podle trojí spravedlnosti je také trojí oprávněnost.

Při spravedlnosti vyrovnávací jest přísná rovnost mezi udílením a požadováním, podmětové práva jsou plně odděleni a rovni; právo spravedlnosti vyrovnávací jest nejdokonalejší a přísné. Souvislost mezi vlastnictvím a vlastníkem jest buď fysická, a sice bytně fysická: mezi zdravím a člověkem, případně fysická: mezi sjednanými vědomostmi a člověkem, buď morální na jistých dějích založena: mezi zevnějšími, fysickými věcmi a osobou, mezi dobrým jménem anebo ctí a tím, komu náleží, mezi přátelstvím a tím, kdo přátelství požívá.

Při spravedlnosti zákonné jsou členové jako části obsaženi ve společnosti, podmět oprávněnosti není plně oddělen od podmětu povinnosti; je tedy právo spravedlnosti této méně dokonalé, než právo spravedlnosti vyrovnávací.

Také právo spravedlnosti podělovací jest méně dokonalé. Neboť člen společnosti nemůže statky obecné prostě nazývati svými; jenom v jisté příčině co jest vlastní celku, jest vlastním členu; při podělování statků obecných obdrží každý člen společnosti, co v jisté příčině jest jeho.

Tyto tři druhy práva od sebe se lišíce podstatně, činí jednotu jako tři články jednoho řetěze, činí soustavu, jejíž články sebe podporují a doplňují.

Pojem toho, co jest vlastní, při kterém se nepomýšlí na pojem práva, jelikož vlastní může příslušeti vlastníku obecnému, také ne-člověku, také ne-podmětu práva, jest předpokladem, předmětem a základem práva; z něho se vysvětluje právo nejprve ve smyslu prvém, pak ve smyslu druhém a posléze ve smyslu třetím, právo, jež platí o člověku, vlastníku toho, co jest jeho.

Účel práva.

Právo není samo sobě účelem, jest prostředkem; proto závisí na účelu, jenž jest důvodem a pravidlem jeho. Každý druh práva má účel bezprostřední, sobě vlastní, všecky pak se srovnávají v účelu prostředním, společném.

1. Právo ve smyslu prvém znamená všecko, co jest každému vlastní. Člověk sestává z těla a duše, povahu duchovou mající a nesmrtelné, jest opatřen mohutnostmi a vládne zevnějšími statky. Toto vlastnictví jest od Boha člověku dáno za tím účelem, aby zdokonalováním rozumu a svobodné vůle, moudrostí a mravností, jakož i rozumným užíváním přírody člověk netoliko on sám hlavně a přede vším, ale také přídružně spojen s jinými lidmi sloužil Bohu k zevnější oslavě, blaženosti došel a přírodu k Bohu, od Něhož a pro Něhož jest, přiváděl. Aby člověk tohoto účelu dosáhl, musí při své činnosti požívati bezpečnosti a jakési nezávislosti nejen pro svou osobu, ale také pro své užívání prostředků. Zjednati člověku bezpečnost a jistou míru nezávislosti jest účelem práva objektivného a subjektivného.

2. Účelem práva objektivného jest stanoviti, co každému ve společnosti jako jemu vlastní přísluší, co náleží společnosti a co jejím členům.

3. Účelem práva subjektivného jest skutečné požívání toho, co jest člověku jednotlivému a společnosti vlastní, a sice podle trojí spravedlnosti.

a) Právo, které odpovídá spravedlnosti vyrovnávací, má účelem svobodu a nezávislost členů společnosti mezi sebou, požívajících všeho, co svým vlastním mohou nazývati. Každý člen jest oprávněn, rozumně a svobodně požívati toho, co jest jemu vlastní, a požadovati, aby jiní jemu neprávě nepřekáželi a jemu po právu dali, co jemu náleží.

b) Právo, jež odpovídá spravedlnosti zákonné, má účelem zabezpečiti trvání společnosti a její užívání prostředků, bez kterých nemůže společnost plniti svou úlohu.

Lidé tvoří podle své přirozenosti společnost, ve které členové vespolek se podporovati musí, aby plnili, co jest jim uloženo; k tomu však jest potřebí společenské autority, která by činnost členů k dosažení obecného blaha řídila; tato autorita musí býti ku svému řízení oprávněna, má-li úspěchu docíliti. Kromě toho jsou ve společnosti členové, kteří práva, jiným příslušného nešetří a své povinnosti nedbají ku škodě společnosti; musí tedy býti společenská autorita, která by každému rušení a každé nedbalosti odporovala. Kdežto právo spravedlnosti vyrovnávací má na zřeteli jednotlivé členy, slučuje právo spravedlnosti zákonné členy v jednotu a ukládá jim právní povinnost o společnost pečovati.

c) Právo, jež odpovídá spravedlnosti podělovací, má účelem brániti, aby při prokazování spravedlnosti zákonné netrpěli jednotliví členové a nestávali se pouhými prostředky a nástroji společnosti a pečovati o to, aby břemena, ku zachování společnosti potřebná, nebyla jednotlivcům přes jejich síly ukládána a aby z obecných statků se dostalo každému, jak zasluhuje a potřebuje ku dosažení svého osobního účelu.

Právo spravedlnosti vyrovnávací jest základem a předpokladem ostatních dvou, ano jaksi jejich účelem; neboť společnost má hlavně k tomu sloužiti, aby všem svým členům zabezpečila dle možnosti svobodné užívání toho, co jest každému vlastní.

Tyto tři druhy práva subjektivného tvoří celek doplňujíce a podporujíce se vespolek k dosažení společného účelu, kterým jest vytvořiti a zachovati řád společenský, jaký přísluší rozumným bytostem svobodným ve příčině posledního cíle, jim vytknutého. Jedincům má býti zabezpečen obor činnosti svobodné, ale tak, aby společenský život uspořádaný nebyl nemožný, jelikož jedinci tvořiti mají jednotný celek, který sloužiti má všem jedincům k dosažení společného blaha.

Vynutitelnost práva.

Mnozí právníci, navedeni Chr. Thomasiem a Kantem a svedeni materialismem, pokládají vynutitelnost právní povinnosti, jež právu odpovídá, za podstatu práva. Tak smýšlejí na př. Shering, Holtzendorff, Lasson. S tímto názorem nelze souhlasiti. Slyšme pravdu.

1. Povinnosti, lidskými zákony uložené, smějí býti, je-li potřebí, také fysickou mocí vynuceny. Neboť účel práva to vyžaduje, který záleží ve vytvoření a zabezpečení pra-

vého řádu společenského, jímž má býti lidem umožněno plniti, co Bůh jim uložil. Tento účel musí býti zde na zemi dosažen, kde lidé pospolu žijí. Ašak nemohl by býti dosažen, kdyby zákony právní nemohly býti vynuceny, když se jich nešetří, když společenský řád se ruší, když lidem se překáží plniti, co jim Bůh uložil. To se uznává obecně: proto u všech národů byly a jsou lidské zákony pokládány za vynutitelné. Avšak oprávněná vynutitelnost sahá tam, kam blaho jednotlivců a společnosti; proto kdyby vynucení zákona škodilo blahu, nesmělo by se díti.

Avšak nezáleží podstata zákona právního v ustavičné okamžité možnosti vynucení. Neboť kdyby záležela, přestaly by všecky zákony právní býti pravými zákony za všeobecného převratu, kdy vynucení jest nemožno, anebo za vlády tyrana, jenž všecku moc si neprávem osvojil a žádných zákonů nešetří.

Ani oprávněnost k fysickému vynucení, jež skutečně přísluší a příslušeti musí zákonu právnímu, není podstatou jeho, ale jest přídružnou vlastností jeho, která vyplývá z jeho účelu. Každá moc zákonodární jest účastenstvím na nejvyšší zákonodárné moci Boží; proto má právo zavazovati ve svědomí, tak že kdo jest jí neposlušen, hřeší jednaje proti přirozenému zákonu mravnímu, přikazujícímu, abychom oprávněné vrchnosti byli poslušni. Proto záleží podstata zákona v tom, že nás k jistému jednání zavazuje; kterážto závaznost nezávisí na vynutitelnosti, nýbrž na patřičném prohlášení vůle zákonodárcovy, která nic nespravedlivého nežádá.

Proto se liší podstatně zákony právní od zákonů ostatních tím, že se odnášejí k tomu, co jinému jsme povinni uděliti jako jemu vlastní a že ze spravedlnosti zavazují, což o zákonech ostatních neplatí.

Jestliže tedy vynutitelnost není podstatou lidského zákona právního, nemůžeme přirozeným zákonům mravním, jichž předmětem jest společenský řád lidí vespolný, upírati rázu pravých zákonů právních proto, že samy sebou nejsou vynutitelny. Mají-li býti uplatněny, vyžadují nutně zákon lidský stanovný a lidskou moc vynucovací.

2. *a*) Vynutitelnost subjektivného práva, zákonné spravedlnosti odpovídajícího, která se sama sebou rozumí, přísluší buď společnosti anebo těm, kteří mají obecné blaho na starosti.

b) Subjektivné právo, spravedlnosti podělovací odpovídající, není vynutitelno, jako není vynutitelným zákon, na němž spočívá. Neboť veřejný pořádek by trpěl, kdyby bylo volno proti vrchnosti násilně vystoupiti, každému

poddanému, domnívajícímu se, že podělování odporuje spravedlnosti. Odtud jest patrno, že oprávněnost k vynucení nenáleží k podstatě práva subjektivného. Tento nedostatek musí býti nahrazen zvláštním zákonem stanovným vynutitelným.

c) Subjektivné právo, jež odpovídá spravedlnosti vyrovnávací, jest provázeno oprávněností k vynucení, bez které by účel práva, v nezávislém a svobodném užívání toho, co jest každému vlastní, záležející, nebyl dosažen. Tato oprávněnost, prostě čili abstrakně uvažovaná, přísluší podmětu práva; aby však byl zachován pořádek, přísluší veřejné moci, která stojíc nad stranami rozepře právní rozhoduje podle určitých pravidel, ano i násilím křivděnému pomáhá ku právu; jenom když není možno k této vrchnosti se utéci, může jednotlivec si pomoci ke svému právu jako člověk, ne jako občan.

Ani tohoto třetího práva není podstatou možnost fysického vynucení.

Neboť 1. právo trvá právem, i když není uznáno, i když jest porušeno, i když jest nemožno je vynutiti. 2. Právo subjektivné spočívá na právním zákonu, jenž není podstatně podmíněn vynutitelností. 3. Podstatou subjektivného práva není, aby bylo uznáno zákonem státním, aby bylo chráněno obecnou mocí vynucovací, poněvadž jsou zákony státní, jež spravedlností odporují. 4. Jsou subjektivná práva nepochybná, jež podle své přirozenosti nemohou býti vynucena, jako právo nebýti v mysli jiného považovánu zlým, pokud není zloba dokázána.

Nelze tedy nazvati právo vynutitelné dokonalým, nevynutitelné nedokonalým.

Poměr práva k mravnosti.

Kdo pokládá vynutitelnost za podstatu práva, kdo ve vědě právnické holduje materialismu, trhá právo a mravnost od sebe, jako dva obory, od sebe vespolek nezávislé. Ano tvrdí také, že mohou právo a mravnost sobě vespolek odporovati, že právo trvá platným, i když se neshoduje s mravností. Takovému názoru oddáni jsou Kant a Kantovci.

Než nelze tomuto názoru přisvědčiti.

Neboť 1. posledním zdrojem každého práva jest Bůh, všeliké právo vychází aspoň prostředně z vůle Boží. To platí o právu objektivném a subjektivném.

Právo objektivné čili lidské zákony právní jsou pravé zákony, jež ve svědomí zavazují, nejsou pouhými příkazy donucovacími, kterým by člověk se podrobil boje se přesily

mocnějšího, jelikož společnost lidská sestává z lidí rozumných a svobodnou vůli majících, ne však ze zvířat. Avšak všecky zákony lidské mají svou moc závaznou aspoň prostředně z přirozeného zákona mravního, jenž přikazuje poslouchati zákonodárce člověka ve všem, co není proti mravnosti, zákonem přirozeným řízené. Zákon však přirozený má svou moc závaznou přímo od vůle Boží.

Právo subjektivné čili oprávněnost vychází ze zákona právního. Než zákon právní má svou závaznou moc prostředně od vůle Boží. Proto jest vůle Boží posledním zdrojem také práva subjektivného.

2. Právo jest podstatnou částí řádu mravního.

Neboť *a*) k řádu mravnímu náležejí všecky zákony, jež svědomí zavazují a nemohou býti přestoupeny, aby nebyla nějaká povinnost, svědomí našemu uložená, porušena. Avšak zákony právní zavazují svědomí. Tedy náležejí zákony právní, jako povinosti jim uložené, k řádu mravnímu. Zákony právní a povinnosti právní jsou zákony a povinnosti mravní. Není sice každý zákon mravní právním, ale každý zákon právní jest mravní. Kdo řád právní trhá od řádu mravního, ten totožní, jak praví Ulrici, právo a fysické násilí.

b) Lidé jsou proto stvořeni, aby sebe vespolek milujíce a podporujíce, svorně mezi sebou žijíce stvořitele na zemi oslavovali, aby Boha ctili vyvinujíce svých sil duchových a tělesných a šetříce řádu, sobě od Boha určeného. K tomu cíli je opatřil Bůh silami, schopnostmi a zevnějšími statky. Aby člověk prostředků těchto užíval svobodně k vykonávání své úlohy, dal jemu Bůh právo, t. j. oprávnil jej žádati, aby mu jiný nepřekážel, když toho, co jest mu vlastní, užívá. Než poněvadž lidé mají žíti ve společnosti spořádané a sebe vespolek podporovati, jest potřebí lidské vrchnosti, která by práv jednotlivých lidí hájila a všecky řídila k životu pospolitému, majíc prostředků a práv a jsouc oprávněna žádati od jednotlivců poslušnosti. Náleží tedy pořádek právní k pořádku mravnímu jako část k celku, jako prostředek k cíli. Bůh žádá od člověka hlavně a přede vším, aby svobodně plnil svých povinností k Bohu a sobě, jakož i povinností k bližnímu, jež ukládá láska; aby tak se stalo, k tomu cíli zařídil Bůh pořádek právní jako prostředek.

c) Ačkoli zákonu právnímu se vyhoví prostě zevnějším vyplněním, legalitou, přece náleží právo k řádu mravnímu, vnitřní smýšlení vyžadujícímu. Neboť *a*) lidský zákon vyžadující, aby dluhy nebo daně byly zaplaceny, zavazuje svědomí, tak že kdo nezaplatí, proviní se proti spravedl-

nosti, tedy mravnímu řádu se protiví. *b*) Zákon právní nemůže nic uložiti, co by zákonu přirozenému odporovalo. *c*) Právo trestní stanoví trest podle větší nebo menší viny při témže zločinu; právo občanské přihlíží ke smýšlení, úmyslu, dobrému mínění. *d*) Při lidských zákonech právních stačí zevnější vyplnění; než přirozené zákony právní vyžadují také, aby smýšlení aspoň neodporovalo právním požadavkům. Činem prostě vnitřním lze se proviniti proti spravedlnosti: nespravedlivým posuzováním bližního, úmyslem dopustiti se krádeže atd.

d) Z vynutitelnosti povinnosti právní nenásleduje, že by povinnost právní nebyla mravní. Povinnost v širším smyslu mravní jest rod, jemuž podřaděny jsou dva druhy: povinnost ve smyslu užším mravní a povinnost právní; povinnost ve smyslu širším mravní zavazuje obecně naše svědomí, povinnost právní zavazuje naše svědomí, abychom každému dali, co jeho jest, povinnost ve smyslu užším mravní zavazuje naše svědomí, abychom z lásky dali, čeho nevyžaduje přísná spravedlnost. Vynutitelnost nepřísluší každé povinnosti právní a slouží toliko proti nedbalým, nesvědomitým a mravnosti nešetřícím za prostředek, aby přinuceni byli konati svou povinnost aspoň zevně, aby nerušili pospolitosti, životu lidskému nezbytně náležející; vynutitelnost překáží zlým projeviti zlobu na venek a také často působí, že dobré, jež s počátku se děje z bázně před trestem, zvolna vychází z vnitřního smýšlení mravního. Tedy vynutitelnost povinnosti právní nevylučuje povahy mravní.

e) Povahy mravní nelze subjektivnému právu odepříti proto, že toto může často požadavkům mravním odporovati. Neboť právo samo neodporuje jim, ale někdy odporuje užívání práva. Bezprostředným účelem práva jest učiniti, aby mohl člověk plniti svých povinností, aby svobodně užívati mohl prostředků k tomu potřebných; užívání jich není samo proti spravedlnosti. Jest však pořádek právní toliko částí pořádku mravního. Má-li tedy oprávněné užívání prostředků býti úplně mravně dobrým, nesmí odporovati žádnému zákonu mravnímu.

Odtud plyne tato pravda: Poněvadž právo jest částí mravního řádu, a zákony právní mají svou moc závaznou od zákona přirozeného na vůli Boží založeného, nestačí, aby zákon právní byl od příslušné vrchnosti stanoven podle ústavných forem; také přihlížeti sluší k jeho látce, která nic nesmí obsahovati, co by odporovalo přirozenému zákonu právnímu.

Kolikeré jest právo?

Právo, objektivně pochopené, jest:

1. Božské a lidské. Ono jest soubor zákonů právních, jež od Boha pocházejí přímo, jež přímo spočívají na vůli Boží, vážnosti Boží; toto jest soubor zákonů, jež přímo spočívají na vážnosti lidské, nepřímo na vážnosti Boží.

2. Právo přirozené a stanovné. Tento rozdíl vyplývá z rozdílu mezi zákonem přirozeným a stanovným. O právu přirozeném bude jednáno zvláště. Právo stanovné jest dílem Božské, dílem církevní, dílem občanské. Tento rozdíl vyplývá z rozdílu mezi Božským zákonem stanovným rázu nadpřirozeného, lidským zákonem stanovným rázu nadpřirozeného, lidským zákonem stanovným rázu přirozeného.

3. Právo zákonité a zvykové; ono spočívá na zákonité autoritě, toto na delším trvání zvyku.

4. Právo soukromé a veřejné; ono se odnáší k soukromým poměrům života lidského, toto k veřejným.

Nepřímo týká se toto čtveré rozdělení také práva, subjektivně pochopeného.

Kromě toho rozeznáváme právo subjektivně pochopené:

1. Dokonalé a nedokonalé; onomu odpovídá právní povinnost vynutitelná, tomuto povinnost, které má býti vyhověno z důvodů slušnosti.

2. Osobní a věcné; ono lne k osobě, toto k věci.

3. Vrozené čili původní čili bytné čili naprosté a zjednané čili nabyté čili podmíněné.

4. Právo, jehož nelze se zříci, a právo, jehož lze se zříci.

Zvláštním druhem práva jest výsada, privilegium, jež lne buď k osobě anebo k věci.

Z těchto druhů práva budiž zvláště pojednáno o právu přirozeném.

Právo přirozené.

Jako moralisté positivisté pokládají veškerý řád mravní za plod lidského neb Božského zřízení, tak opět právníci positivisté nazývají veškerý řád právní zřízením bezprostředně lidským, připouštějíce z větší části, že v přirozenosti lidské spočívá nutný pud ku tvoření práva. Každý moralista positivista jest právníkem positivistou. Než opak toho neplatí obecně. Neboť mnozí právníci positivisté uznávají povinnosti ryze ethické, zákonem přirozeným uložené; než zachovávati tyto povinnosti jest jim soukromou úlohou svědomí jednotlivců, povinnosti právní jsou prý nám ukládány teprv zákonem lidským.

Mnozí positivisté pokládají stát jediným a posledním zřídlem práva, jako Hobbes, Spinoza, Bentham, Comte se svými positivisty, Spencer se svými evolutionisty, Kant a jeho stoupenci; F. J. Stahl chce sice svou vědu právnickou postaviti na křesťanských základech, přece však zavrhuje každé právo přirozené. Historická škola právnická, kterou založil Fr. C. von Savigny a ke které náleží Hugo, Eichhorn, Puchta, pokládá právo za neuvědomělý plod lidového ducha, z instiktivné potřeby přirozeně vzniklý. Právo jest jim původně právo zvykové; státní pak moci zákonodárné přísluší právo ne tvořiti, nýbrž podle vývoje lidu formuvati, kterážto činnost vědomá jest podřízena neuvědomělé činnosti ducha lidového.

Tomuto positivismu právnickému odporujíce dokážeme:

Jest přirozený řád právní s přísnými právy a povinnostmi právními, na všelikém zákonodárství positivném nezávislý.

1. Vyšetřme pojem práva. Právo znamená nejprve a základně předmět spravedlnosti čili to, čím jsme jiným, jako jejich vlastnictvím podle spravedlnosti povinni a co tito jsou řádně oprávněni jako své vlastnictví od nás požadovati. Tak rozumějí právu všichni. Taktéž zovou všichni spravedlivým toho, kdo všem jiným udílí, co jest jejich, kdo jim tolik udílí, co pro sebe jsou oprávněni požadovati.

Avšak jsou mnohé věci, jež podle zákona přirozeného, nikoli teprve podle zákona positivného, jsme povinni jiným jako jejich vlastnictví ze spravedlnosti udíleti, tak že tito jiní jsou oprávněni je od nás požadovati. Tuto zásadu samozřejmou, jejíž porušení jest porušením spravedlnosti, považujeme za nezbytný základ všelikého společného obcování lidského a za nutný podklad všech zásad právních. Kdo ji neuznává, nemá příčiny, proč by vraždu, krádež a cizoložství zavrhoval jako činy nemravné a nespravedlivé. Na ní spočívá sama povinnost poslušnosti k vrchnosti.

Je tedy přirozený právní řád, na zákonu stanovném nezávislý, právo přirozené.

Kromě toho uvažujme trojí význam práva.

Právo znamená, co společnosti jako vlastní přísluší. Avšak jsou mnohé věci, jež společnosti přísluší, ne podle zákona positivného, nýbrž podle zákona přirozeného. Člověk jest od přirozenosti tvor společenský; proto jest mu život společenský nevyhnutelný, aby bytoval a se vyvíjel. Takovým stvořil člověka Bůh, Jenž nemohl společnosti nedati patřičných prostředků, jí vlastních, kterými by trvala a své úloze dosti činila. Tyto prostředky jsou dávky členů společnosti, které společnost podle zákona přirozeného

jest oprávněna vyžadovati a ke kterým jsou členové zavázáni taktéž podle zákona přirozeného, ne podle zákona positivného, lidského. Tento poměr právní jest založen v přirozenosti lidské, která pochází od Boha, a musí býti řízen zákonem přirozeným, od Boha daným. Z tohoto právního poměru základního vyplývá přirozeně právní povinnost, varovati se všech činů, které svou povahou, ne teprv zákonem lidským jsou nedovoleny, podkopávajíce zdárný život společenský: neposlušnosti, vzpoury, zrády atd., a činiti všecko, co jest nevyhnutelno podle přirozenosti, ne teprve podle vůle člověka zákonodárce: uznávati autoritu patřičnou, zákonem přirozeným vyžadovanou, jí poslouchati podle zákona přirozeného, zákonů lidských, zákonu přirozenému odpovídajících šetřiti, přispívati svými prostředky k blahu obecnému, vyžaduje-li vrchnost, hájiti v nebezpečí vlast atd.

Je tedy právní řád přirozený, na zákonu positivném nezávislý.

Právo znamená, co jeden člen společnosti druhému jest povinen uděliti jako jeho vlastní, jako jemu samému náležející k užívání výhradnímu a k naložení svobodnému.

Avšak jsou mnohé věci, jež každý člověk, jakmile přijde na svět, jako své vlastní má podle zákona přirozeného, ne podle zákona positivného. Od té doby, kdy se narodil, náleží jemu jako vlastní život, zdraví, údy, síly; jest osobou, která nesmí býti pokládána za pouhý nástroj, jsouc po jistou míru sama sobě účelem; má Boha svým posledním účelem, k jehož dosažení má užívati všeho vlastnictví svého. A to vše odpovídá zákonu přirozenému. Proto smí jeden člen společnosti podle téhož zákona přirozeného žádati od druhého, aby jeho vlastnictví nerušil, nýbrž šetřil. Kdo tedy jemu nespravedlivě ukřivdí, ruší právo a jedná proti zákonu přirozenému, buď že zákon positivný jemu brání anebo nebrání. A to platí o každém člověku, o všech dobrech i vnitrných i zevnějších, o všech zemích i vzdělaných i nevzdělaných. Tu věru jeví se právo přirozené tak jasným, že je zamítá jenom ten, kdo nechce, aby byl Bůh, původce práva přirozeného.

Je tedy právní řád přirozený, na zákonu positivném nezávislý.

Právo znamená, co společnost jest povinna jednotlivým členům, aby veřejné statky a břemena byla rozdělena podle hodnosti, zásluhy a síly. Zákon přirozený, ne teprv positivný, žádá, aby správcové společnosti jednali podle spravedlnosti rozdělovací, ne podle vlastního prospěchu nebo podle prospěchu své strany politické. Kdo se domnívá, že

nejsou přirozenými povinnosti rozdělovací spravedlnosti, musí tvrditi, že despotové a tyrani smějí libovolně a nespravedlivě jednati, spravedlnost rozdělovací rušiti, že jejich nespravedlnost není nespravedlností.

Je tedy právní řád přirozený, na zákonu positivném nezávislý.

2. Vyšetřme pojem povinnosti.

Člověk jest povinen zde na zemi společně s jinými zachovávati řád, který jemu, bytosti rozumné a svobodné sluší, aby Bohu svobodně se podroboval a sobě věčnou spásu zjednal. Každý má povinnost, na zákonu positivném, lidském nezávislou, Boha ctíti, Jej milovati a Jemu sloužiti, rodiče a dítky milovati, choti věrnost zachovati, bližnímu dobře činiti, čistoty a střídmosti šetřiti atd. Aby tyto povinnosti mohl plniti, musí míti rozličné duševní a tělesné síly a zevnější dobra, za prostředek a nástroj sloužící, musí prostředky sobě propůjčenými nakládati, nejsa zevnějšími činy rušen a nedoznávaje překážky, musí svobodně úloze své dostáti. Za tím účelem musí míti od přirozenosti právo, jiným brániti, aby toho, co jest jemu vlastní, nespravedlivě se nedotýkali, a od nich žádati, aby jeho vlastnictví šetřili. Neboť kdyby práva toho neměl, mohl by každý jemu křivditi a jemu překážeti, an úlohu sobě od Boha vytčenou, plní; a tak by Bůh jemu byl vytknul úlohu, které by nemohl vyhověti.

Kromě toho jest člověk od Boha stvořen, aby zde na zemi svému stvořiteli sloužil v poměrech a okolnostech, do kterých jej prozřetelnost Boží postavila. Tato úloha není mu vytčena od lidské společnosti, nýbrž od Boha; proto záleží na tom, zdali on společnosti jest ku prospěchu časnému čili nic. Nikdo jemu nemá překážeti, úlohu svou plnícímu, nikdo nemá jej rušiti, an užívá prostředků, sobě poskytnutých. Proto musí míti od přirozenosti právo žádati, aby jiní jej jako osobu ctili a jemu nekřivdili. Kdyby toho práva neměl od přirozenosti, mohli by jiní úmysly Boží překaziti bez trestu.

Je tedy právní řád přirozený, na zákonu positivném nezávislý.

3. Vyšetřme právní řád positivný.

Jest a jak jsme ve stati o zákonu přirozeném a stanovném slyšeli, musí býti právní řád positivný. Avšak právní řád positivný předpokládá nutně právní řád přirozený. Což vysvítá z těchto důvodů:

a) Právní řád positivný lidský jest založen na lidském zákonu právním. Avšak všecky zákony lidské jsou podmíněny přirozenou povinností spravedlnosti, přirozeným zá-

konem právním a přirozenou oprávněností, bez které právní povinnost nemůže býti. Bezprostředně sice dostává se zákonům lidským moci závazné od lidské moci zákonodárné, než prostředně a posléze od Boha, Jenž chce, aby společnost byla a trvala, Jenž chce to, co společnosti jest nutno, Jenž Svou vlastní vůli vyjádřil v zákonu přirozeném. Moc tedy závazná, lidské vrchnosti příslušná a povinnost, jí odpovídající, založena jest na zákonu přirozeném.

b) Není-li právo přirozené, není žádný nespravedlivý zákon lidský nespravedlivým, nekřivdí mocnář křivdící svým poddaným. Mocnář může nakládati se životem, ctí, čistotou, majetkem svých poddaných, jako Nero; vždycky jest v právu, poněvadž není vyššího zákona právního, jímž by byl vázán. Tomuto důsledku nemůže se vyhnouti historická škola, která nad positivním právem zákonitým uznává positivné právo zvykové, zamítajíc právo přirozené. Neboť bez práva přirozeného může právo zvykové pobloudíti a nemá té moci, aby svědomí zavazovalo.

c) Jelikož účelem zákona jest obecné blaho, není zákon, který tomuto účelu brání, zákonem, nemá v sobě žádné moci závazné. Jsou však mnohé činy, jež podle své povahy odporují obecnému blahu, tak že právem nikdy státi se nemohou, jako vražda, krádež, neposlušnost proti oprávněné vrchnosti, cizoložství, křivá přísaha, zrada, paličství atd. Kdyby všichni lidé se sešli, aby takové činy zákonem předepsali vyhovujíce všem formám právním, zákon by to nebyl.

Je tedy právní řád přirozený, na zákonu positivném nezávislý.

Proto právem zavrhuje Cicero právnický positivismus De Leg. 1. 15: Jam vero illud stultissimum, existimare omnia justa esse, quae scita sint populorum institutis aut legibus. Etiamne, si quae sint leges tyrannorum? Si triginta illi Athenis leges imponere voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hae leges justae haberentur? Nihilo, credo, magis illa quam interrex noster tulit, ut dictator, quem vellet civium, indicta causa, impune posse occidere. Est enim unum jus, quo devincta est hominum societas, et quod lex constituit una; quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi: quam qui ignorat, is est injustus, sive est illa scripta uspiam, sive nusquam. c. 16.: Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum jura constituerentur: jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas est stultorum sententiis atque jussis,

ut eorum suffragiis rerum natura vertatur: cur non sanciunt, ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis ac salutaribus?

Námitky proti právu přirozenému vyvráceny.

1. Proti právu přirozenému, na němž právo positivné jest založeno a jímž jest omezováno, namítá v. Savigny, že odjímá veškerý život právu, jež organicky s národem se vyvíjí podobně, jako řeč.

Avšak tato námitka není namířena proti přirozenému právu filosofie křesťanské, nýbrž proti libovolným a prázdným abstrakcím, které Montesquieu a Rousseau vymyslili o právu přirozeném. Oba odloučili člověka od Boha a od směřování ku věčnému účelu, pokládali jej za nezávislého jedince, jenž všem ostatním jest naprosto roven a jenom potud jiným podroben, pokud sám chce. Část svrchovanosti nezcizitelná náleží každému členu společnosti. Tento jejich názor pokládá právo za něco o sobě trvajícího, uzavřeného, naprosto neměnitelného a nedbá toho, že právo se utváří ve skutečném životu.

Avšak právo přirozené filosofie křesťanské záleží ve všeobecných, samozřejmých právních zásadách a v důsledcích, jež nutně ze zásad vyplývají, v příkazech dekalogu: Nezabiješ, nepokradeš, nebudeš cizoložiti, nevydáš falešné svědectví atd. Podle těchto zásad vyskytují se všude a vždycky u všech národů jisté poměry právní, jako právo člověka ku svému životu, své svobodě, své cti, svému řádně nabytému majetku, právo manželů vespolné, právo rodičů k dítkám, vrchnosti ku poddaným. Těmito právními poměry zabývá se jedna část morální filosofie.

K zásadám přirozeného práva a právním poměrům z nich vyplývajícím přistupují mnohé věci, jež v přirozeném právu jsou toliko obecně a v obrysech obsaženy a jež blíže určiti a vyvinouti přísluší právu positivnému podle přirozeného práva. V tomto širokém oboru může se pohybovati svoboda lidská, může se uplatniti ráz rozmanitých národů podle místa a času, podle poměrů. Také Savigny rozeznává v každém právu lidovém stránku jedinečnou, každému národu zvláštní, a obecnou, v tom záležející, co jest přirozenosti lidské společno. Toto společné jest přirozené právo, jež všude se vyskytuje, jež právem positivným má býti potvrzeno, blíže určeno a pro konkrétní případy a potřeby vyvíjeno. Tímto právem přirozeným jest právnické vědě zaručena vědeckost, nezvratný základ.

2. Stahl namítá, že přirozenému právu se nedostává patřičné určitosti, precišnosti, jakož i závazné moci, kterou právo míti musí.

První námitka jest neplatna. Neboť mnohé zásady přirozeného práva jsou samozřejmé, jakož i důsledky, jež z nich přímo vyplývají; tu zajisté dostává se právu patřičné určitosti, precisnosti. Avšak mnohé věci nejsou samy sebou dosti určeny; odtud vyplývá nutnost práva positivného. Ostatně zněla podobně námitka Savigny-ho; její vyvrácení platí námitce Stahlově.

Druhá námitka je taktéž neplatna, poněvadž spočívá na nepravdivém názoru o vynutitelnosti práva, který Kantem byl do vědy právnické uveden. O vynutitelnosti práva bylo již jednáno.

3. Stahl nazývá právo objektivným čili národním ethosem, morálku subjektivným ethosem.

Tento názor jest nepravdiv. Neboť z něho následuje, že mravní řád, morálka jest čiře subjektivná, na subjektivném domnění a subjektivné libosti lidské závislá. Jest sice zachovávání mravního řádu závislé na lidské autoritě, pokud vyžaduje společenský řád. Ale jinak jest mravní řád nezávislý na subjektivných domněnkách. Každý člověk, jakož i společnost, v celku uvážená má mravní řád jako objektivně daný uznávati a zachovávati.

Mravní řád může Stahl nazvati řeckým slovem ethos a právní řád, část ethosu, zvláště pojmenovati. Ale neprávě nazývá právní řád národním ethosem, jako by byl výtvorem politické obce, národa, jako by nebylo právního řádu objektivného, obecně platného, na lidském stanovení nezávislého. Ostatně odporuje Stahl sám sobě, jelikož doznává, že ve společnosti lidské platnost mají přirozené mravní zákony o tom, co náleží mně, a o tom, co náleží tobě. Kdyby tedy lidský řád právní přikazoval, co by oněm přirozeným mravním zákonům odporovalo, byli bychom podle onoho řádu povinni to činiti a podle těchto zákonů to nečiniti. Tak by vespolek objektivné a subjektivné ethos sobě odporovala a to řízením Božím. Což se příčí rozumu.

4. Stahl praví: „Vrchnost se musí říditi positivným právem, ne přirozeným. Obzvláště soudce nesmí rozhodovati podle práva přirozeného, netoliko když odporuje právu positivnému, ale ani když by jím chtěl doplniti nedostatek práva positivného. Užíti práva přirozeného při soudech již není skutečně ani možno, jelikož nedostává se jemu objektivnosti, obecného stejného uznání a precisnosti. Soudce

by musil úplně důvěřovati svému soudu o právu přirozeném, soudil by jako soukromý jedinec, ne jako soudce, orgán a zástupce národního práva.

Tato námitka, jež zavrhuje právo přirozené, nemá platnosti.

Neboť připouštíme, že za naší doby nemůže soudce nevšímati si positivných zákonů a souditi podle domnělého práva přirozeného, poněvadž všecko, co jest zřejmě obsaženo v právu přirozeném, již dávno přešlo do positivného řádu právního a stalo se veřejným zákonem positivným. Avšak pokud politická obec teprve vzniká, musí nejvyšší soudce nezřídka rozhodnouti podle zásad práva přirozeného. Vražda, krádež, cizoložství jsou za zločiny uznávány a trestány, i když nejsou zákony státní. Avšak dosáhla-li obec vyššího vývoje, stávají se všecky požadavky přirozeného práva veřejnými požadavky práva positivného. Což jest již proto nutno, že právo přirozené sice mnohé zločiny zakazuje a potrestání vyžaduje, avšak neurčuje samo způsob a míru trestu. Toto určení děje se právem positivným. Kromě toho ustanovuje právo positivné, co jest v právu přirozeném toliko naznačeno a obecně obsaženo. Jestliže se takovým způsobem právo positivné na základě práva přirozeného vyvinulo, jest obecně nepotřebno a nemístno odvolávati se ku právu přirozenému, nemá-li trpěti veřejná bezpečnost právní.

Přece však i v naší době jest přirozený řád právní nutným podkladem práva positivného. Neboť 1. z přirozených zásad právních dostává se zákonům positivným moci závazné. 2. Nejsou-li některé zločiny právem positivným zakázány a trestány, jsou přece přirozeným řádem nespravedlivy a trestu hodny. 3. Soudce musí často v případech pochybných rozhodovati podle obecných zásad spravedlnosti, t. j. podle práva přirozeného. 4. Přirozený řád právní jest hranicí, kterou nesmí překročiti řád positivný, nemá-li býti nespravedlivým.

Nepravdivé theorie o právu.

Nepravdivé theorie o právu podány jsou dílem od různých soustav filosofických, dílem od právnické školy historické. Filosofické soustavy dílem odloučily právo od mravnosti, dílem je s mravností neprávě sloučily. Odloučily od mravnosti právo: materialismus, individualismus Kantův, objektivismus Hegelův. Neprávě s mravností slou-

čili právo: Krause, Herbart. Posléze positivismem bloudí historická škola právníků neprávě konservativných, kteří uznávají právo toliko positivné.

Materialismus práva.

Materialismus všeliký hlásá: Věcně se neliší právo od fysické moci, jejíž upotřebení jest řízeno prospěchem a opatrným ceněním sil; rozdíl mezi právem a křivdou není objektivný, nutný, podstatný, ale subjektivný, nahodilý, zevnější; co se stalo, jest právem právě proto, že se stalo; co jest nyní anebo tomuto člověku právem, jest jindy anebo jinému člověku křivdou.

Ze starých filosofů přáli materialismu práva sofisté, na př. Kallikles. V novější době zlé pověsti došel mezi mnohými na př. T. Hobbes uče: Právem jest, co zákon velí a proto, že zákon velí; před vznikem vlády nebylo ani spravedlnosti ani nespravedlnosti; každý čin jest svou povahou lhostejný; vláda rozhoduje, co jest spravedlivo, co nespravedlivo; příroda dala každému právo ke všemu; ve stavu přírodním jest užitek měřítkem práva; stát vznikl strachem slabých a opatrným přizpůsobením, kterým jednotlivci proti přirozenému právu mocných vzájemným dohodnutím sobě ochrany zjednávali; státu přísluší absolutní veřejná moc, která žádným soukromým odporem nemůže býti překonána a která jest jediným pramenem a posledním důvodem všeho práva a objektivné spravedlnosti.

Také pantheista Spinoza oddán jest materialismu práva. Zamítnuv svobodu rozhodnutí a zrušiv pravou mravnost pokládá měřítkem práva síly přírodní a fysickou nutnost. Bůh, jediná podstata světa a vnitrná příčina všech věcí, cokoli chce, nutně chce; proto cokoli jest nebo se děje, jest jak nutným, tak i spravedlivým; proto právo jest moc přírodní, fysická. S Hobbesem rozeznává dvojí stav lidský: prvotní přirozený, druhotní občanský; v onom bylo právo přirozené a vláda přirozená, v tomto jest právo občanské a vláda občanská. Právem a zřízením přirozeným jsou pravidla přirozenosti jednoho každého jedince, podle kterých jedinec jest přirozeně určen, aby jistým způsobem bytoval a působil. Přirozenost, absolutně uvažována, má svrchované právo ke všemu, co může, jelikož mocnost přirozenosti jest sama mocnost Boží. Právo jednoho každého sahá tam, kam sahá jeho mocnost určitá. Cokoli každá věc činí podle zákonů své přirozenosti, to činí plným, svrchovaným právem, jelikož působí, jak jest podle přirozenosti určena, aniž může jinak. Přirozené tedy právo jednoho každého

člověka se určuje ne zdravým rozumem, ale žádostí a mocností. Cokoli tedy jeden každý, pokud jest pod jedinou vládou přírody, pokládá za sobě užitečné, buď veden zdravým rozumem anebo pobádán hnutími mysli, po tom jest mu dovoleno bažiti svrchovaným právem přirozenosti a toho se může zmocniti jakýmkoli způsobem, buď násilím, buď lstí, buď prosbou, buď jakýmkoli způsobem bude moci snáze, a proto jest mu dovoleno míti za nepřítele toho, kdo mu chce brániti, aby své žádosti nevyplnil. Také stav občanský, jehož původ úmluvou Spinoza právě tak vykládá jako Hobbes, nemá jiného měřítka, leč vlastní užitek jednoho každého a mocnost. Lidé, aby bezpečně a nejlépe žili, nutně se musili spojit a toho docíliti, aby práva, jež jeden každý měl podle přirozenosti ke všemu, požívali společně, aby právo ne více mocností a tužbou jednoho každého určováno bylo, nýbrž mocností a vůlí všech zároveň. Než nikdo by upřímně neslíbil, že se vzdá práva, jež má ke všemu, a nikdo by slibu naprosto nesplnil, kdyby se neobával většího zla anebo nedoufal většího dobra. Poněvadž právo přirozené se určuje jedinou mocností jednoho každého, co z mocnosti své jeden každý na druhého přenáší buď nucen anebo dobrovolně, tolik také práva druhému přenechává nutně, a ten má svrchované právo nad ostatními, kdo má svrchovanou mocnost, všechny násilím spojiti, která strachem před svrchovaným trestem, kterého všichni vůbec se bojí, všechny pospolu udržeti může. Toto právo podrží tak dlouho, pokud zachová tuto mocnost, kterou by konal, co by chtěl; jinak bude marně poroučeti, a nikdo silnější nebude nucen, jeho poslouchati, nechce-li. Avšak nepřihlížíme-li k tomu, jsme povinni konati všecky rozkazy svrchované mocnosti, byť i přikazovala největší nesmysly, poněvadž rozum poroučí takové věci konati, abychom volili ze dvou zel menší. Aniž přísluší poddaným uznati jiného práva, než které mocnost svrchovaná za právo prohlásí.

Uvážíme-li zdravým rozumem názory Hobbesovy a Spinozovy, musíme zavrhnouti materialismus práva. Materialismus sám jest nepravdiv, jak dokazuje filosofie křesťanská.

Kantův individualismus práva.

Předchůdcem Kantovi byl Ch. Thomasius, jenž právo přirozené, jež uznával a na zákonu Božím zakládal, pokládal za právo méně vlastní a méně dokonalé, než jest právo positivné, jenž mravní dobrotu odděloval od sluš-

nosti a spravedlnosti, jenž mravní dobrotě přivlastňoval působení vnitřního pokoje duševního, právu pak zachování pokoje zevnějšího, jenž vědy o mravní dobrotě a přirozeném právu pokládal za dvě samostatné, od sebe oddělené vědy.

Kant jej následoval vykládaje v metafysice mravů dvě od sebe oddělené vědy: vědu o právu a vědu o ctnosti; věda o právu zabývá se povinnostmi právními, jež spočívají na zákonodárství zevnějším, juridickém, připouštějícím také jinou pohnutku, než pohnutku povinnosti, kdežto věda o ctnosti zabývá se povinnostmi právními, jež spočívají na zákonodárství vniterném, ethickém, ukládajícím čin za povinnost a činícím povinnost pohnutkou.

Oba druhy zákonodárství se srovnávají v účelu vzdáleném, jelikož k tomu směřují, aby člověk nebyl nikdy užíván za prostředek k dosažení zevnějšího účelu, ale aby byl sám sobě účelem, aby byl svézákonným, autonomním, jelikož všichni lidé přinášejí do společnosti nezcizitelné, u všech stejné prvotní právo svobody.

Rozeznávají se však *a*) bezprostředným účelem; juridické má svým účelem svobodu člověka, zevně působícího společně s jinými, ethické svobodu vnitrnou, nezávislost na každé pohnutce kromě povinnosti, kterou člověk sám sobě uložil. Proto nazývá Kant právo souborem podmínek, za kterých libovůle jednoho se dá srovnati s libovůlí druhého podle všeobecného zákona svobody. *b*) Rozeznávají se předmětem. Zákony právní zabývají se zevnějším praktickým poměrem jedné osoby ke druhé, pokud jejich činy jako děje na sebe mohou působiti; ethika zabývá se všemi povinnostmi lidskými, buď že jsou zevnější anebo vnitrné, buď že pocházejí od zákonodárství zevnějšího nebo vnitrného. Zevnější povinnosti právní přivádí člověk nepřímo do řádu ethického, jelikož zachovávati právní řád jest nutným požadavkem vnitrné svobody a rozumu. Ethické zákonodárství má širší rozsah než juridické; toto předpisuje činy toliko zevnější, ono také pohnutky. *c*) Rozeznávají se základem a pramenem. Vnitrné záleží v kategorickém imperativu a vychází z vlastního rozumu; zevnější vychází od autority, jež opatřena jest mocí donucovací a nezavazuje přímo sama, nýbrž toliko nepřímo, pokud každý sám sobě povinnost ukládá, poslušen býti zákonodárství zevnějšího. *d*) Rozeznávají se tím, že juridickému zákonodárství se vyhovoje pouhou legalitou, shodou zevnějšího činu se zákonem, kdežto zákonodárství ethické vyžaduje moralitu, aby čin byl vykonán z pohnutky povinnosti.

Tento názor Kantův, individualismem zvaný podle výměru práva, pramen moderního liberalismu, jest nepravdiv.

Neboť 1. vykládaje právo mluví nejasně, jelikož nerozeznává různé druhy práva; jeho výroky platí skoro všecky jenom o právu objektivném. O nejasnosti svědectví dává na př. výměr Kantův: Soubor zákonů, pro které jest zevnější zákonodárství možné, se zove nauka právní; kromě toho zaměňuje tu Kant nauku o právu s právem samým.

2. Právo přísné, t. j. právo, jemuž není nic ethického přimíseno, jest možnost obecné vespolné nucenosti, se svobodou jednoho každého podle obecných zákonů se shodující. Takto definuje právo, ačkoli zároveň připouští vrozené prvotní právo svobody, jež jedinci mají nezávisíce na státu a jež do státu přinášejí. To se nesrovnává. Kant učí: Právo a oprávněnost k nucení je totéž. Avšak zároveň učí, že oprávněnost k nucení vzniká smlovou, která jest podle Rousseau-a příčinou státu. Tu tedy Kant sám sobě odporuje mluvě o vrozeném prvotním právu svobody.

3. Chce-li Kant býti důsledným, musí tvrditi, že jenom státní moc anebo obec jako obec má právní oprávněnosti. Neboť praví, že bytnost práva záleží v oprávněnosti k nucení. Avšak ve státě jest jenom moc státní oprávněna k nucení. Proto má také moc státní jediná právo. Tu nelze Kantovi přisvědčiti.

4. Základem a nutnou podmínkou Kantova názoru o právu jest jeho nauka o mravnosti, autonomie praktického rozumu. Avšak tento základ a podmínku nelze přijati, jak bylo dokázáno. Kant upírá zevnějšímu zákonodárství právo, aby samo sebou ukládalo poddaným povinnost právě mravní, ve svědomí zavazující, poněvadž zavrhuje heteronomii. Tu však se stává zevnější zákonodárství ústavou donucovací anebo hrozivou, která se hodí spíše pro zvířata než pro lidi. To věru není důstojno ani zákonodárce ani poddaných.

5. Právní řád souvisí podstatně s řádem mravním, jako část s celkem. Ale Kant tento poměr ruší, an právní řád činí samostatným tak, že může řádu mravnímu přímo odporovati. Kant se domnívá, že zákony právní nejsou zákony mravní, ve svědomí zavazující, že jejich posledním důvodem není přirozený zákon mravní, vůle Boží, nýbrž vůle státní moci, že nemají jiného účelu, leč aby všem zjednali stejnou svobodu.

6. Právním řádem vládne podle Kanta zákonitá mechanika. Úloha práva jest čiře negativní a vyžaduje toliko,

aby odstraněny byly překážky, jež se staví proti stejné svobodě, všem náležející. Je toliko žádoucno věděti, které činy se dají obecně vykonati tak, aby netrpěla stejná svoboda ostatních; a již víme, co jest právo a křivda.

7. Kantova theorie činí ze státu ponocného, jenž stejně chrání právo všech občanů. Jí jest vyloučeno podporovati obecné blaho mocí státní.

8. Podle Kantova výměru práva nepřísluší státu právo a povinnost brániti zločinům proti manželství a dobrým mravům, samovraždě, souboji a rouhání se Bohu, přivolují-li k tomu všichni, kteří jsou při tom účastni.

9. Nejsou toliko státní zákony pravými zákony právními. Jsou také přirozené zákony právní. Netýkají se všecky zákony právní toliko zevnějších činů; přirozený zákon právní zakazuje také činy čiře vnitrné.

Objektivismus práva Schellingův a Hegelův.

Schellingovi záleží hlavně na tom, aby vyšetřil, kterak množství vůlí jednotlivých se dá srovnati s vůlí všeobecnou. Za tím účelem vychází od absolutní všeobecné vůle. Svět prý vzniká vývojem absolutna, jež jest prvotně absolutní nerozlišeností a se rozlišuje v říši ducha a říši přírody nepřestávajíc býti totožným. Tento tvořivý postup rozlišování působí ve přírodě organické tvary, ve světě mravním organické tvary rodiny, státu a církve. Stát jest organismem svobody, harmonií nutnosti a svobody. Absolutní čirá vůle jest všem intelligencím společna a jeví se libovůlí, přirozená svoboda jest jedinečná a určitá. Mocností, která jednotlivé svobody zákonitě ovládá a působí podobně, jako zákon mravní, jest zákon právní, který prokazuje společný ráz chtění na podkladě přirozené svobody a tím organismus tvoří, ústavu právní. Proto není právnictví částí morálky ani vůbec vědou praktickou, jest spíše vědou čistě theoretickou, která pro svobodu jest právě tím, čím jest mechanika pro pohyb, jelikož odvozuje toliko přírodní mechanismus, při kterém svobodné bytosti vespolek na sebe působíce mohou jako svobodné býti myšleny. V pozdější době své pokládá Schelling stát za dílo umělecké, za tajemnou emanaci božského zjevení, za vývoj absolutna. Proto nelze mluviti o účelu státu, jelikož nemá účelu kromě sebe, jsa sám sobě účelem, jsa bezprostředným a viditelným obrazem života absolutného.

Jak se domnívá Hegel, prochází absolutno tři stadie. Nejprve jest o sobě, pak samo sobě ve přírodě se odcizuje, posléze vrací se do sebe jako duch. Vycházeje z pří-

rody má duch jako subjektivný formu vztahu k sobě samému, proniká ku vědomí o své svobodě; jako objektivný uskutečňuje tuto svobodu ve světě, od něho vytvořeném, ve světě práva a mravnosti; jako absolutný chápe sebe v jednotě své jsoucnosti a svého pojmu, ve své absolutné pravdě. Právo náleží do oboru ducha objektivného, t. j. do oboru svobodné vůle, která netoliko jest ve člověku, ale také zevně se prokazuje; je tedy právo ve smyslu širším jsoucnost svobodné vůle a zabírá veškerý obor ducha objektivného: právo abstraktní čili formálné čili právo ve smyslu užším, pak moralitu a posléze mravnost. Podstata mravní prochází tři stadie: rodinu, pak občanskou společnost, posléze stát, ve kterém se spojuje samostatnost individuality s obecnou substantialitou, stát, uskutečnění mravní ideje, mravní celek, absolutní, nepohnutý sebeúčel.

Oba názory pantheistické, jak Schellingův, tak Hegelův jsou nepravdivy.

Neboť 1. pantheismus, na kterém oba stojí, je základ nepravdivý. V pantheismu nelze mluviti o pravé mravnosti, o právu a křivdě, o povinnosti a vině, o trestu a odměně, jelikož jednotliví lidé jsou toliko momenty velikého vývoje absolutna, jenž neodvratnou nutností prochází svou dráhu, jako řeka své řečiště.

2. Ku pantheismu, který sám sebou rozumu se příčí, přidávají Schelling a Hegel názory nesmyslné: svět vznikl z myšlení čiře neosobního a obsahu naprosto postrádajícího, jež nic nemyslí a od nikoho není myšleno; myšlení a skutečnost jsou totožny; myšlení se pohybuje v ustavičném trichotomismu, kladu, protikladu a rušení obou v jednotě vyšší atd.

3. Jak se domnívá Hegel, vše, co jest, jest po právu. Co jest rozumno, jest skutečno, a co jest skutečno, jest rozumno. Tedy jestliže jeden stát úskočně přepadne nějaký stát sousední, jenž ničím se neprovinil, a jej sobě trvale podrobí, jest jeho jednání rozumné, poněvadž jest skutečné. A jestliže někdo s výsledkem podvádí a se obohatí, jest jeho jednání rozumné, poněvadž jest skutečné. Toť theorie dokonaných dějů, faits accomplis.

4. Hegel falšuje pojem práva a pojem mravnosti, jež rozeznává libovolně od vymyšlené morality.

5. Jednotlivá osobnost úplně zaniká ve státu pantheistickém, jenž jest absolutní sebeúčel, jenž má nejvyšší právo proti všem jedincům, jichžto povinností nejvyšší jest býti členy státu. Jedinci mají prý potud objektivitu, pravdu a mravnost, pokud jsou členy státu.

Právo neprávě spojeno s mravností.

1. Krause oddán jest pantheismu uče: Svět jest totožný s Bohem; než Bůh není toliko světu vtomný, je také přesažný, maje také své vlastní sebevědomí, na světu nezávislé. Bůh jest nekonečná prabytost, ze které všecko tělesné a duchovní vychází. Ve člověku jest spojena tělesnost s duchovostí; kromě obou jest ve člověku také božský princip: rozum, kterým jest člověk nad svou tělesnou a duchovou individualitu povznesen k osobnosti, vnitrně s Bohem spojen a ku poznání a milování Boha veden. Náboženství záleží v tom, že život Boží se projevuje a uskutečňuje ve člověku poznáním a milováním. Také mravnost jest momentem života Božího; v zákoně mravním se projevuje pravůle, která do vůle lidské vniká a v ní působí. Bůh jest dobro. Uskutečnění tohoto dobra v životě jest mravní úlohou člověka. Z mravnosti odvozuje Krause právo, t. j. soubor vnitrných a zevnějších podmínek, potřebných k uskutečnění života jak jednotlivců, tak i celku. Vnitrné právo jest souborem vnitrných, na svobodě jednotlivého člověka závislých podmínek, k vykonání vlastní úlohy potřebných; zevnější právo jest souborem zevnějších podmínek, t. j. všeho, čím jsou si lidé vespolek povinni, aby úlohu společnou vykonali. Prvotním podmětem práva jest lidstvo, ne člověk jednotlivý. Také právo jest momentem života Božího.

Avšak na pantheismu, jakým jest Krause-ův panentheismus, nelze postaviti ani mravovědu ani právní vědu. Kromě bludů pantheistických vyskytují se bludy, panentheismu vlastní: Bůh jest nekonečný a zároveň konečný, jsa totožný se světem; svět jest konečný a zároveň nekonečný, jsa totožný s Bohem.

2. Herbart pokládá ideu práva za jednu z pěti mravních idejí vzorných. Uvažujeme-li poměr více vůlí, do světa zevnějšího zasahujících a sobě v něm překážejících, ne jako představovaný, ale jako skutečný, vzniká nelibost na sporu. Spor musí býti tím odstraněn, že jedna každá vůle druhou sobě překážející trpí a od ní opět žádá, aby byla trpěna. Tak vzniká idea práva, jež jest srovnalost více vůlí, jako pravidlo myšlená, jež by spor odklidilo.

Avšak *a*) Herbartův výměr práva jest příliš neurčitý. Právo prý vzniká z nelibosti na sporu. Na jakém sporu? Každý spor nemůže býti míněn, jelikož každý spor neprotiví se spravedlnosti. Kromě toho předpokládá spor právo, objektivně dané; proto nemůže právo z nelibosti na sporu teprve vzniknouti.

b) Herbart zamítá důsledně právo přirozené. Uznává sice ideu práva, všelikému právu předchozí, ale právo samo vzniká smlouvou. Není tedy zákon právní neměnitelný, z rozumné vůle Boha světem vládnoucího vycházející, jenž by všecky lidi zavazoval. Není-li však přirozený zákon právní, nejsou ani přirozené oprávněnosti, jelikož oprávněnosti vznikají podle Herbarta teprve smlouvami. Odkud jde, že Bůh nemá práva, člověku něco poroučeti. Tedy theorie Herbartova vede k atheismu. Aniž má člověk bez smlouvy přirozeného práva života, svobody, cti. Posléze smlouvou se může díti největší nepravost po právu.

c) Herbartův pojem práva jest příliš úzký. Neboť účelem a úlohou práva objektivného jest netoliko odstranění sporu, ale také pořádání společenského řádu. Subjektivné pak právo znamená oprávněnosti, jež příslušejí netoliko jednotlivým lidem, ale také společnostem: rodině, státu a církvi, aby mohly úlohy, jim přidělené, svobodně býti vykonávány.

Historická škola právnická.

Historická škola právnická učí: V pravém smyslu není právo jiné leč lidské positivné; výroky rozumu čili rozkazy zákona přirozeného, jež se zovou právem přirozeným, poskytují sice pravdivé přirozené principy práva, ale rázu pravého a o sobě platného práva postrádají; pročež nutno zavrhnouti abstraktní právo přirozené, jež subjektivismem trpí a revolučnost podporuje, a přihlížeti hlavně ku právu zvykovému, jež poznáme zkoumajíce historii jednoho každého národa a mravy, zvykem ustálené.

Tato theorie vznikla odporem proti podvratným principům školy kantovské, názvem práva přirozeného čili rozumového odporučovaným a subjektivistickým. Se školou Schellingovou a Hegelovou nahrazuje subjektivismus práva objektivismem lišíc se od nich tím, že zamítá jejich pantheismus a své základy čerpá z filosofie theistické, ano i křesťanské. Než s přirozeným právem školy kantovské zamítá přirozené právo také filosofie křesťanské, jež s oním nic nemá společného kromě jména, upřilišuje platnost práva positivného a vzdaluje se pravého pojmu práva, takže si přivlastňuje důsledky školy Hegelovy totožníc právo s veřejným legalismem.

Školy historické zakladatelem jest Savigny, filosofem Stahl.

Savigny chtěje vědu právnickou zbaviti jalového a mrtvého formalismu, odevšad sebraného, mechanického a

principů jasných a obecných postrádajícího, studoval ducha jednoho každého národa, živého a v dějinách a vzdělanosti se jevícího, a podle něho posuzoval právnická zřízení. Od Schellinga uslyšev, že právní normy jsou určovány ne subjektivnými ideami ducha lidského, nýbrž duchem světovým a v jednotlivých národech duchem národa, v historii ustavičně činným a vnitrnou nutností ustavičně se prokazujícím, ze skutečného a historického zjevování se ducha národa uzavíral, co jest po právu, co jest správné a rozumné. Tento princip čiře historický pokládal za zbraň proti politickému a sociálnímu rationalismu, proti revolučnímu právu přirozenému, od kantovců hlásanému, jakož i za prostředek, kterým by věda právnická se stala moderní a exaktní zavrhujíc metafysiku a holdujíc positivismu.

Stahl klade ve svém díle „Philosophie des Rechts" positivismu práva filosofické základy a přizpůsobuje jej luteránské theologii. Vyjmeme-li toto přizpůsobení, jsou filosofické ideje Stahlovy od právníků školy historické přijaty.

Stahl zkoumaje povahu práva vychází správně od svazku, který spojuje právo s řádem mravním, ale nesprávně tento svazek vykládá. V tom hlavně záleží jeho blud, že ačkoli tvrdil, že oba řády, mravní a právní, vycházejíce z jednoho a téhož Božského zřídla prvotního, onen, aby jednotliví lidé podle obrazu Božího byli posvěcováni, tento, aby společnost lidská jako společnosť lidská byla mravně upravena podle úmyslu Boha ředitele, přece neuznává, že by ustavičná souvislost a harmonie práva s mravností byla podstatnou známkou práva. Tento svůj názor odůvodňuje tím, že prý řád právní není jako mravní bezprostředně od Boha zřízen, nýbrž prostředně, že prý jest vůlí Boží lidem samým zavedení řádu právního jako o sobě lidského svěřeno. V tomto důvodu jsou dvě domněnky libovolné, nedokázané: 1. Veškerý řád právní pochází bezprostředně toliko od lidí; 2. ve vůli Boží jest přivolení zavinuto, aby cokoli lidé jmenem práva stanoví, byť i to odporovalo úmyslu Božímu čili zákonu mravnímu, mělo platnost.

Stahlova theorie práva obnovuje Hegelovskou statolatrii, apotheosu státu, kterou zavrhuje, v jiné formě, ovšem nebezpečnější, jelikož jest vyšňořena frásemi křesťanskými. Ve svých výsledcích srovnává se s liberalismem, proti kterému škola historická povstala.

Neprávem zavrhuje historická škola právnická právo přirozené, jež jsme již dříve v této morálce s hlediště filofie křesťanské vyložili a řádně dokázali. Není tedy potřebí positivismus práva ještě vyvraceti.

Součástky poměru právního.

Poměr právní v sobě drží čtyry součástky: podmět, předmět, titul čili důvod, termín čili posledník.

Podmětem práva jest majitel práva. Předmětem práva jest dobro, k němuž má podmět právo. Titulem práva jest důvod, o který právo se opírá a kterým jest nejprve určitý konkretní děj a pak obecná zásada právní. Posledníkem práva jest osoba, jež má povinnost, právu odpovídající. O titulech a předmětech práva bude jednáno v druhé části morálky filosofické. Zbývá promluviti o podmětu a povinnosti.

Podmět práva.

Podmětové práva jsou: Bůh a člověk.

Bohu přísluší svrchované a nejdokonalejší právo ke všem tvorům, také ke člověku, a sice 1. svrchované vlastnické právo ke všem tvorům, k nimž náleží také člověk, jelikož od Něho, stvořitele, pochází všecko, jelikož skrze Něho, zachovatele, spolupůsobitele a ředitele, všecko trvá a působí, jelikož k Němu, nejvyššímu cíli, všecko směřuje, 2. svrchovaná vladařská moc nad člověkem, jemuž dává zákony a udílí práva podle Své moudrosti a svatosti.

Práva dostalo se od Boha člověku, bytosti osobní, rozumné a svobodné, člověku, jemuž Bůh vytkl účel, aby ho dosáhl rozumem a svobodnou vůlí, jemuž Bůh mravní povinnosti uložil. Člověk aby své úloze dostál, potřebuje patřičných prostředků, potřebuje práva, kterým by svobodně jimi nakládal v mezích, jež společenský život lidský určuje. Tohoto práva nemohl Bůh člověku odepříti. Tedy od přirozenosti jest člověk podmětem práva.

Podměty práva jsou také dítky, jež rozumu ještě řádně neužívají, jež se ještě netěší ze svobody a samostatnosti, od první doby své jsoucnosti, poněvadž dítě od první doby své jsoucnosti jest osobou, bytostí rozumnou, o sobě jsoucí, Boha svým nejvyšším pánem a účelem mající. Jestliže rozumu ještě neužívá, jest přece od Boha k tomu určeno, aby rozumu užívalo a pak svobodnou činností úlohu, sobě od Boha uloženou, plnilo. Proto potřebuje již od první doby své jsoucnosti práva, jež nesmí nikdo rušiti. Kdyby práva nemělo, mohli by je zlí lidé libovolně a bez trestu života zbaviti. Toto právo nemá dítě od státu, nýbrž od přirozenosti; stát jest povinen je chrániti. Aby dítě bylo podmětem práva, vyžaduje netoliko blaho dítěte, ale také blaho společnosti lidské.

Podmět práva má moc užívati práva; ale není povinen užívati jeho, neodporuje-li neužívání nějaké povinnosti. Odporuje-li užívání jednoho práva jinému právu, přednost má právo vyšší čili nadřaděné před nižším, čili podřaděným. Překáží-li jednomu, práva užívajícímu, druhý, jenž mu práva upírá, vzniká spor právní, při kterém nemohou míti oba pravdu; buď jeden z nich aneb oba jsou v neprávu; oba musí své nároky dokázati, jeden druhého vyvrátiti; rozepře právní se ukončí rozhodnutím soudním, když obojí nároky byly uváženy. Od sporu právního liší se porušení práva, s křivdou spojené. Toto porušení děje se buď úmyslem anebo zaviněnou nedbalostí a jest buď zločinem anebo přečinem. K vyšetření práva slouží předjatost práva a děje, praesumptio juris et facti, a promlčení, praescriptio.

Podmětem práva není zvíře. Neboť 1. právo jsouc rázu mravního a spočívajíc na zákonu, může příslušeti jediné bytosti, která jest schopna mravnosti a poznati může zákon, právo a povinnost, právu odpovídající. Toho všeho zvířeti se nedostává. 2. Účelem práva jest svoboda a samostatnost podmětu práva ve všem, co jiní mají uznati jako jeho vlastní. Avšak zvířeti nedostává se svobody, jelikož nemá ani rozumu ani vůle, nedostává se samostatnosti, jelikož jest určeno, aby sloužilo člověku. 3. Podmětem práva může býti, kdo křivdu může trpěti. Avšak zvíře křivdu trpěti nemůže, jelikož křivdu nemůže poznati. 4. Žádný tvor nemá práva bez povinnosti. Avšak zvíře nemá povinnosti, proto nemá ani práva.

Jelikož zvíře nemá práva, nemá člověk žádné právní povinnosti ke zvířeti. Nemá vůbec žádné povinnosti ke zvířeti, neboť zvíře není osobou, a slouží člověku toliko jako prostředek. Ale předmětem povinnosti jest zvíře; neboť máme povinnost k Bohu, svrchovanému pánu zvířat, užívati jich rozumně, účelně, ne libovolně, nepřímo k zevnější oslavě Boží. Také máme povinnosti ke člověku, majiteli zvířete. Proto netýká se křivda zvířete, ale Boha a majitele zvířete. O vivisekci budiž zvláště promluveno.

Vivisekce.

Sekce jest pitevné prozkoumání mrtvoly lidské nebo zvířecí za účelem pathognomickým; při vivisekci však živočichové živí nástrojům pitevným se podrobují, aby lékaři důkladněji poznati mohli anatomii, fysiologii a pathologii, než díti se může na mrtvolách, a tak aby se stali schopnějšími k léčení nemocí lidských.

Již Galenus lékař pitvou zvířat živých se zabýval, od které doby vivisekce nebyla zanedbávána v dějinách umění lékařského. Ba i lidé vivisektorům odevzdáváni byli, jak Fr. Power Cobb ve své knize Bernard's Martyrs dokazuje; od r. 1545 až po 1570 13 mužů a žen pro zločiny k smrti odsouzených nebylo odpraveno, nýbrž od vlády toskanské do Pisy odvedeno za tím účelem, aby na nich se děly zkoušky anatomické za živa. Též Montpellierská fakulta lékařská v oné době aspoň po jednom zločinci ročně dostávala od vlády francouzské, pomineme-li mlčením pokusy otravné, jež konali professoři fakulty lékařské na zločincích. Z toho vysvítá, že lékaři, jestliže volívali za předmět zkoumání anatomického lidi, ani zvířat nešetřili. Než v předešlém století vivisekce zvířat ještě větších nabyla rozměrů, jelikož se zřizují na fakultách lékařských fysiologické ústavy, ve kterých vivisekce stálým jest předmětem.

Proti vivisekci vystoupili četní mužové učení ze všelikých oborů, mužové vážení a vysoce postavení, zvláště pak spolky k ochraně zvířat ustanovené ujaly se ubohých obětí vivisektorských, ano i zvláštní spolky se utvořily, aby vivisekci učinily konec. Odpor nepřátel vivisekce spočívá na těchto důvodech: 1. Pokusy vivisektorské jsou nemravny, jelikož se nešetří práv, zvířatům náležejících. 2. Pokusy vivisektorské jsou neužitečny. Neboť konají se někdy bez účelu, někdy z příčin frivolných anebo malicherných, někdy nevedou k výsledkům žádoucím, někdy známosti lékařské klamně se přičítají pokusům vivisektorickým, někdy jsou výsledky nepatrné, někdy výsledky pokusů jedněch odporují výsledkům pokusů jiných, posléze podle těch výsledků nelze se říditi při léčení lidí nemocných. 3. Pokusy vivisektorickéjsou nebezpečny. Neboť otupují cit vivisektorů a posluchačů fakulty lékařské a jsouce ukrutny probouzejí náklonnost k ukrutnosti, která si za předmět volí lidi; ničí veškerou stránku umění lékařského ideálnou a veškerou stydlivost, tak že lékař snadno se stane pessimistou a kynikem. Podporují materialism, neznabožství, nihilism, podkopávají stát křesťanský a připravují lékaře k tomu, aby pokusy činil též na lidech nemocných.

Na tyto výtky odpovídají vivisektoři: 1. Vivisekce může se užívati zle, ale neužívá se jí zle. Osmnáct fakult lékařských se hájilo tvrdíce ve svém provolání, že ústavy vivisektorské jsou státem zřízeny a že professoři jsou státu odpovědni; jestliže tedy vláda proti nim nezakročila, souditi lze, že vivisekce zle neužívají. 2.) Lidé právo mají neomezené nad zvířaty. Také jest věda svobodna netrpíc žádných mezí, které by překážely badání vědeckému.

3. Z vivisekce vyplývá prospěch životu lidskému, blaho nemocnému, síla morální, lékaři aby s plnou rozvahou, myslí klidnou operace konal na lidech nemocných. 4. Je-li dovoleno trápiti zvířata ve štvanicích, v jízdách o závod, při krmení, kleštění, porážení, převážení, je-li dovoleno ve válce zabíjeti koně, tím spíše volno býti má vivisektorům řezati zvířata živá k prospěchu člověčenstva. 5. Nepřátelé vivisekce trpí temnotou rozumu a chorobnou citlivostí.

Obě strany do krajností zabíhají aniž svou rozepři staví na pravém základě. Promluvme nejprve o základě, pak o přílišnostech.

Nepřátelé vivisekce nečiní rozdílu specifického mezi zvířetem a člověkem a za předmět morálky skoro v téže míře považují zvíře jako člověka, kdežto vivisektoři neuznávají žádných práv a povinností, jež ku zvířatům se odnášejí. Avšak podle filosofie křesťanské zvířata jsouce rozumu prosta přímo nemají práva žádného, jež by nám ukládalo povinnost přímo ku zvířatům se vztahující; právo ve smysle subjektivném přísluší jenom osobě a to následkem řádu vyššího. Zvířata jsou nám dána za nástroj, abychom jich užívali k svému prospěchu tělesnému a duševnímu a nepřímo k oslavě Boží, abychom své panství nad zvířaty podřídili Bohu, Jenž stanovil také způsob, jakým zvířat máme užívati, abychom skrze zvířata hleděli dosíci určitého dobra, buď potravy, buď zdraví, buď pomoci v pracích, abychom ku zvířatům neměli toliko lásku žádostivou, která pouze prospěch sobecký hledá, nýbrž i lásku dobrotivou, která zalíbení má na stopách dokonalostí Božích, jež se jeví u zvířat. Jestliže tedy vivisekcí prospěti lze lidstvu vynalezením prostředků, jakými by se nemoce léčily, vivisekce nikterak neodporuje filosofii křestanské aniž duchu křesťanskému, neděje-li se při vivisekci žádná ukrutnost, žádné zlé užívání, hledí-li vivisektoři se uvarovati všelikého zbytečného mučení zvířat; neboť život lidský vyšším jest dobrem nežli život zvířecí. Vivisekce tedy není sama sebou nemravna, nýbrž zlým užíváním; člověk jest pánem zvířat, ale nikoli neomezeným, poněvadž Stvořiteli jest odpovědným za užívání zvířat.

Že pokusy vivisektorské jsou neužitečny, jenom z části s pravdou se srovnává. Sám dr. Gryzanowsky, rozhodný nepřítel vivisekce, vypravuje o Spenceru Wellsovi, že pokusy vivisektorskými nabyl největší zběhlosti chirurgické a operacemi, které před 30 roky málo kdy a to skoro vždy s výsledkem špatným činěny byly, asi 800 lidem netoliko život zachránil, nýbrž i úplné zdraví vrátil. Když r. 1879 lord Truro ve vyšší sněmovně podporoval návrh,

aby vivisekce byla zrušena zcela, odporoval jemu biskup Peterborough-ský řka, že jeden z nejznamenitějších chirurgů pokusy na 12 králicích učiněnými podivuhodnou zručnost nabyl k operaci, která posud byla považována za nemožnou, která tisícům lidí životy může zachrániti. Vivisekce zajisté pomáhá farmakologii, toxikologii, chirurgii, zkušebné pathologii. Vším tedy právem uznaly sněmovny: anglická, bavorská, rakouská, pruská nezbytnost vivisekce a všecky za dobré uznaly bdíti nad pokusy vivisektorskými a přílišnost, jakož i zbytečnost odstraniti. A věru vivisektoři, zvířata příliš a zbytečně trápící, netoliko proti Bohu hřeší, nýbrž i zasluhují trestů časných, jež autorita světská ustanovuje nebo ustanoviti má. Aby se překazilo přílišnostem a zbytečnostem, bylo by třeba zakázati vivisekci privátní, demonstrativnou, která se koná před posluchači v přednáškách, a cvičebnou, kterou se zjednává zručnost operativná; omeziti ji třeba ústavy fysiologickými; zakázati, aby se neužívalo dýchání umělého, aby se nepřeřezávaly nervy k vydávání zvuků potřebné, aby zvířata se netrápila hladem, žízní, pálením, pařením. pečením, mrznutím; rozkázati, aby zvířata byla mámena a usmrcována rychle, jakmile jich užito k vivisekci; ustanoviti patřičnou dohlídku.

Vivisekce samy sebou nebezpečny nejsou, nýbrž duchem, jakým se provozují, duchem hmotařským, duchem, učení křesťanskému odporujícím. Pročež vládám světským přísluší oněm následkům vivisekce nebezpečným brániti podporováním ducha křesťanského. Nejpřísnější zákony s účelem se minou, neopírají-li se o mravnost a tu křesťanskou, o víru, na které spočívá mravnost; člověk nemravný vždy prostředek nalezne, jak by zlým následkům zákona porušeného se vyhnul; pak tajemné provozování toho, co zákon zakazuje, daleko jest horší, než co se děje veřejně. A byť i zákon zcela zakázal vivisekci, která vědu lékařskou podporuje lidem ku prospěchu, buď věda pokračovati nebude, nebo lékaři, jsou-li naplněni duchem hmotařským, jiným způsobem hroznějším na lidech provozovati budou, co provozovali na zvířatech, tak, aby za to trestáni nebyli. A věru mnozí učenci o to usilují, aby učení křesťanské nabylo své platnosti, která mu přísluší, a horlí proti nepřátelům křesťanského náboženství, ku př. Tyndallovi, Vogtovi, Herveghovi; ale jaké učení křesťanské chtějí zavésti? Rozumářské. Než takové právě způsobilo nynější rozervanost vědeckou a ethickou. Zöllner horlí proti židům vivisektorům a proti požidovštění vědy; ale čím chce zničiti neblahé působení, kterým židé moderní kazí vědu a mravnost a podkopávají život soukromý a veřejný? Učením

Kristovým, jež rozumáři vzdělali, se mu to nepodaří, poněvadž takové učení není Kristovo a proto nemá v sobě moci Boží. Jediné učení římsko-katolické dovede zameziti, jako všecky zlořády vůbec, tak obzvláště zlé a nebezpečné užívání vivisekce. Jediné učení římsko-katolické dovede vytknouti meze badání vědeckému.

Křivé jest mínění vivisektorů, že věda jest svobodna netrpíc žádných mezí. Neboť cílem vědy jest poznání pravdy, pravda však a dobro se srovnávají mezi sebou, takže pravda nemůže a nesmí odporovati dobru.

Farizejské jest mínění vivisektorů, že vivisekce neužívá se zle. Slyšme příklady: Fick mladým zvířatům vyjímal oči z dutin, aby svou domněnku dokázal, že kosti do prostoru prázdného rostou. Wertheim pět psů narkotisovaných děvětkrát polil vodou vařící, 29 psů olejem terpentinovým, který devětkrát po sobě zapálil. U pěti prvních uvařila se prsa a břicho, u ostatních se upekla. Některé z nich ležeti nechal ještě pět dní aniž je, když z omámení narkotického se probudili, ač byli pokryti spáleninami strašnými, rychle usmrtil. Týž Wertheim pokusy mrazivými dokázal, že psi ve skříni, ledem obložené, hroznými bolestmi jsou trápeni a v několika hodinách umírají. Reid strašné bolesti snášeje umřel rakem jazykovým. Skroušeně vyznal těm, kteří kolem jeho lůžka stáli, že svou nemoc považuje za trest Boží, poněvadž ukrutnými pokusy vivisektorskými zkoumal jazykové nervy přemnohých psů. Podobných ukrutností jest mnoho. A jakou myslí vivisektor své pokusy činí nebo činiti má, učí žid Cyon: Pravý vivisektor k obtížné vivisekci přistupuje s touže rozčileností radostnou, s rozkoší touže, jako chirurg k obtížné operaci, od které výsledek očekává neobyčejný. Kdo s nechutí řeže zvíře živé, kdo vivisekci považuje za nemilý prostředek nevyhnutelný, ten opakovati sice bude některý pokus, ale mistrem vivisekce se nestane. Kdo s napnutostí radostnou neumí stopovati několik hodin nerv jemný, sotva okem prostým viditelný, do hloubky, kde konečně se rozvětvuje, kdo necítí rozkoš, může-li jej od sousedních nervů odděliti a proudem elektrickým podrážditi, anebo může-li cevu neviditelnou, kterou pouze hmatem znamená, podvázati a proříznouti, tomu se nedostává nutných vlastností, aby se stal vivisektorem. Radost z obtíží přemožených jest vivisektorovi rozkoší nejvyšší a podobá se rozkoši, kterou sochař cítí, utvoří-li z hrubého mramoru živé podoby. Podobně píše Cl. Bernard, prof Klein.

Podivná jest námitka vivisektorů, že nepřátelé vivisekce trpí temnotou rozumu. Právem to vytýkati mohou

jenom těm, kteří žádají, aby vivisekce byla odstraněna zcela; rozumným však odpůrcům vytýkati temnotu rozumu jest pošetilé a svědčí o vině, které vivisektoři jsou si vědomi. Zajisté mezi nepřáteli jsou mužové, kteří věci rozumějí, a člověk neučený sám může posouditi, co jest hříšným týráním zvířat.

Ale výtka chorobné citlivosti, od vivisektorů nepřátelům činěná, méně jest nespravedliva. Neboť k vůli zvířatům tolik se mluví, píše a jedná; než od těch přátel zvířat není bráněno, aby církev katolická nebyla pronásledována, aby papeži nebylo křivděno, aby katolíkům nebyli bráni kněží a učitelé katoličtí.

Proto: tollatur abusus, servetur usus. In cruce salus.

Povinnost.

S právem souvisí povinnost, t. j. závaznost, kterou jest vůle morálně nucena šetřiti práva. Fysicky není vůle nucena, poněvadž jest v její moci fysické šetřiti práva a nešetřiti; morálně jest nucena, poněvadž není v její moci změniti vztah k cíli. Proto nešetří-li vůle práva, odvrací se od cíle a hřeší.

Jelikož právo a povinnost jsou pojmy souvztažné a jelikož právo vzniká ze zákona, vzniká povinnost ne z práva, ale ze zákona. Proto není-li zákon, není povinnost, jako není právo.

Povinnost subjektivně pochopená jest morální mohutnost podrobená morální nutnosti každému dáti, co mu patří; objektivně pochopená je to, co vůle činiti má, aby každému dala, co mu patří. Povinnost subjektivně pochopená jest podle zákona buď přirozená, buď stanovná; jest buď záporná, buď kladná. Všecky povinnosti záporné jsou právní; z kladných jsou právní, jež mají předmětem dluh zákonitý; máme-li na zřeteli společnost lidskou, z kladných, dluh morální předmětem majících, právními jsou ty, jejichž plnění nevyhnutelné jest k zachování počestnosti mravů, právními nejsou ty, jejichž plnění sice zvětšuje počestnost mravů, ale není nevyhnutelné k jejímu zachování. Máme-li na zřeteli Boha, původce všeliké mravnosti, jsou všecky povinnosti právní. Všecky povinnosti jsou ethické, morální; ve smyslu užším se zovou ethickými ty, jež nejsou právními.

Ač právo a povinnost jsou pojmy souvztažné, přece, uvažujeme-li je ontologicky, absolutně, samy o sobě, dříve jest právo než povinnost. Neboť všecky povinnosti vycházejí od Boha skrze věčný zákon, jenž jest Bůh sám. Avšak v Bohu nejsou povinnosti ani k sobě ani ke tvorům, v něm

je toliko právo. Pakli je uvažujeme psychologicky, je dříve ve člověku povinnost než právo. Neboť bytnost člověka záleží v tom, že je tvorem Božím, že fysicky a morálně závisí na Bohu, jehož zákony má zachovávati, aby došel cíle, sobě od Boha vytčeného. Z této povinnosti prvotní a základní vychází právo život zachovati, prostředků potřebných užívati, jimiž by sebe zdokonalil a cíle došel.

Povinnost má býti po právu vyplněna. Toliko nezaviněná nouze největší aneb aspoň veliká, ne obyčejná zbavuje člověka povinnosti šetřiti kladného příkazu zákona přirozeného anebo stanovného, není-li toto zbavení provázeno přestoupením záporného příkazu zákona přirozeného; žádná nouze nezbavuje povinnosti šetřiti záporného příkazu zákona přirozeného.

Střetnou-li se dvě povinnosti, jež člověka zdají se zavazovati spolu, ač vyplněním jedné vyloučeno jest vyplnění druhé: přednost má povinnost vyšší a proto má býti vyplněna. Povinnost zákonem přirozeným uložená předchází povinnosti zákonem stanovným uložené; stanovný zákon Boží jest vyšší než stanovný zákon lidský; zákon záporný jest vyšší než kladný; povinnost právní předchází povinnosti ve smyslu užším ethické; povinnost od vyššího představeného uložená jest vyšší než povinnost od nižšího představeného uložená.

Jde-li o povinnost zápornou, která ukládá zlého se varovati, zavazujíc vždy a pro vždy, stačí ukázati, že čin jest vnitřně zlý. Pak-li o povinnost kladnou, která ukládá čin vykonati a která zavazuje vždy, ale ne pro vždy, nestačí ukázati, že čin jest dobrý, ale musí také býti ukázáno, že opomenutí toho činu dobrého jest zlem anebo že toho činu jest potřebí k uvarování se zlého.

Hlavní příčina druhotní.

K hlavní účinlivé prvotní příčině mravnosti lidské, Bohu, přistupuje hlavní účinlivá druhotní příčina, kterou jest přirozenost člověka mravně jednajícího z těchto důvodů:

1. Mravní jednání vychází z přirozenosti lidské, kterou nazvati nutno pravou jeho příčinou účinlivou;
2. jest jí přiměřeno;
3. přísluší jí nutně a nezbytně, jest jejím vlastnictvím;
4. v mravním jednání jeví se přirozenost lidská jako lidská, jím se liší podstatně od přirozenosti zvířecí.

Je-li přirozenost lidská hlavní příčinou druhotní, jsouc stvořena, vedle Boha, hlavní příčiny prvotní, nestvořené a

stvořitelské, nepřestává býti pravou příčinou, jelikož jest Bůh prvotní příčinou, která neničí příčiny druhotní.

Chceme-li tedy znáti důkladně mravnost lidskou, musíme ji poznati z přirozenosti lidské a její činnosti, a sice nejprve z přirozenosti povšechné, pak z její stránky nadřízené a posléze ze stránky podřízené.

Výsledky badání psychologického obrátíme k mravnímu jednání.

Přirozenost lidská povšechná.

Člověk sdílí s neústrojnou přírodou hmotu, ze které jeho tělo sestává, a síly fysické a lučebné. S bylinou sdílí život vegetativný, živení a vzrůst, plození a zánik. Se zvířetem sdílí život sensitivný, jenž se jeví smyslným poznáním, smyslným bažením a pohybem místním. K tomu přistupuje život člověku zvláštní, člověku jako člověku příslušný, život nadsmyslný, jenž se jeví poznáním nadsmyslným, poznáním věcí smyslům nepřístupných, myšlením a sebevědomím, jakož i bažením nadsmyslným, bažením po dobrech smyslům nepřístupných, vůlí svobodnou, a řečí, kterýmžto prostředkem sdílí jeden člověk s druhým myšlenky a snahy své ke zdokonalení vespolnému. Člověk nevznikl ze zvířete žádným vývojem a liší se od něho specificky, podstatně, kvalitativně. Mravnost se týká přímo života nadsmyslného, nepřímo vegetativného a sensitivného.

Člověk takový trojí život vedoucí jest úplná podstata jedna, jedinečná, z těla jako látky, a duše duchové, nesmrtelné, jako formy těla podstatné, složená, jest osoba; vegetativná a sensitivná stránka jedné přirozenosti lidské jest podrobena nadsmyslné stránce a jest podmínkou duchového poznání a chtění. Duše lidská, ač jest formou čili údobou těla podstatnou, není do hmoty pohřížena, nýbrž bez ústrojů myslíc a chtějíc jest ve své činnosti právě lidské na hmotě nezávislá; pročež má takovou přirozenost, že může po smrti bez těla bytovati. Duchovost a nesmrtelnost duše lidské jsou pro mravnost lidskou nevyhnutelny.

Duše lidská, v podstatě své fysicky jednoduchá, jest opatřena pro své činnosti mohutnostmi, jež nazvati lze případky, k podstatě lnoucími, které jsou: vegetativné, sensitivné a nadsmyslné. Pro činnost mravní jsou nadsmyslné hlavní.

Metafysickým výměrem soustavným zove se člověk živočich rozumný; ve výměru nutně následném jest obsaženo společenství právě lidské, od zvířecího podstatně

se lišící, jež nerušíc základu života lidského, osobní jedinečnosti, spojuje člověka jednoho s druhým nejprve v rodině, pak v obci, posléze ve státu, jako známka člověka nutně následná, ve přirozenosti lidské jedinečné založená; společenstvím nejen zevnějším, ale i vnitřním souvisí člověk nejen se svými vrstevníky, ale i s minulými a budoucími lidmi. Člověk vede hlavně a přede vším život jedinečný, přídružně, nutností vztažnou a přirozeně společenský, který nevznikl ze života nespolečenského ani zvířecího. V obojím životě jeví se mravnost.

Člověk má svůj původ od Boha stvořitele, jenž jest také jeho zachovatel, spolupůsobitel a řiditel, nerušící jeho svobody. Materialistický a pantheistický původ jest úplně vyloučen a neschopen založiti anebo vysvětliti mravnost. Pokolení lidské činí jeden druh, od zvířat specificky rozdílný, a vyšlo z jedněch prarodičů; rozdíl mezi plemeny lidskými není co do přirozenosti druhové podstatný, nýbrž případný. Mravnost, člověku jako člověku příslušná, zvířeti nepříslušná, je tedy u všech plemen podstatně táže, případně rozmanitá.

Činnost, kterou prokazuje přirozenost lidská při mravním jednání, děje se dvojí snaživostí: nadřízenou čili nadsmyslnou, vůlí a podřízenou čili smyslnou. Činnosti nadsmylné snaživosti čili svobodné vůle předchází činnost rozumu. Pročež jednajíce dříve o vůli vyšetříme nejprve činnost rozumu, pak činnost vůle.

O snaživosti nadsmyslné. Činnost rozumu.

Činnost rozumu jest dvojí: theoretická a praktická. Theoreticky poznávám předměty: sebe, co jest ve světě, a Boha, jakož i jejich poměry, pouze proto, abych je znal; prakticky poznávám tyto předměty a poměry, pokud z nich vysvítá, co činiti mám svou vůlí podle mravního zákona přirozeného. Theoretická činnost jest podkladem praktické, a praktická činnost rozumu předkládá vůli, co má činiti. Rozum theoreticky poznávající není věcně rozdílný od rozumu prakticky poznávajícího, jenž se zove svědomí, toliko virtuálně se liší.

O svědomí.

Aby člověk mravního zákona přirozeného šetřil a podle něho život svůj spravoval, nestačí jej toliko znáti, poněvadž zákon jest zásada obecná, ke zvláštním okolnostem nepřihlížející. Zákon musí býti obrácen k jedno-

tlivým srostitým případům a okolnostem, má-li býti bezprostředným pravidlem jednání mravního; to se děje svědomím.

Co jest svědomí.

Svědomí znamená 1. vědomí, 2. svědectví, 3. spis, úpis, 4. sebevědomí, 5. obsah vědomí: zpytovati svědomí, svědomí čisté, poskvrněné, 6. držebné čili habituálné vědění obecných praktických zásad, mravnosti se týkajících, 7. praktický soud o mravní jakosti konkretných činů našich, buď minulých, anebo přítomných, anebo budoucích, 8. praktický soud o mravní jakosti činu, který máme vykonati aneb opomenouti, 9. rozum, který takový soud praktický činí. V morálce filosofické má svědomí smysl 5., 6., 7., 8.

Svědomí tedy, buď jako soud anebo jako rozum soudící, posuzuje jednotlivé činy srostité podle obecných zásad mravních, z přirozeného zákona vyplývajících, úsudkem buď plným: Co chceš nyní říci, jest lež; avšak lež jest nedovolena; proto nesmíš nyní mluviti — anebo zkráceným: Nemáš lháti, proto nyní nemluv — anebo co chceš říci, jest lež; proto nyní nemluv.

Nepravdivě se klade svědomí do vůle. Nepravdivě se pokládá za zjev citový. Toliko následky svědomí následného, jak uslyšíme, jsou dojmy mohutnosti snaživé.

Svědomí není žádnou zvláštní mohutností, od rozumu se lišící, žádným pudem instinktovým, žádným morálním smyslem, žádným duchovým orgánem, kterým by se jevila spravedlnost Boží v lidském sebevědomí, žádným bezprostředným vědomím o vůli Boží, pro nás naprosto závazné.

Svědomí lze nazvati hlasem Božím z této příčiny: Rozum lidský, nám od Boha daný, hlásá, co mravnímu zákonu přirozenému, od Boha do našeho srdce čili vlastně do rozumu našeho habituálně způsobem přirozeným takořka vštěpenému, odpovídá anebo odporuje; jím se Bůh oznamuje člověku, který vlastním přemýšlením dochází ku poznání zákonodárce, nad člověkem stojícího, Boha; svědomí napomíná člověka, od Boha se vzdálivšího, aby opět k Bohu se vrátil, svému nejvyššímu zákonodárci, a jeho byl poslušen.

Kolikeré jest svědomí.

Svědomí jest jedno, ale podle způsobu, jakým se prokazuje, má různé názvy.

Podle činů zove se svědomí, vztahuje-li se k činům budoucím, předchozím čili zavazujícím; vztahuje-li se k činům minulým, následným čili soudcovským.

Podle srovnalosti soudu se zákonem zove se svědomí pravdivým, je-li čin ve skutečnosti takovým, jakým jej rozum soudě považuje; nepravdivým čili bloudícím, není-li čin takovým. Pravdivým jest proto, že jsou obě návěsti jeho úsudku a závěr z nich vyplývající pravdivy; nepravdivým jest proto, že buď obecná zásada jest nepravdiva anebo konkretný případ anebo závěr. Blud nepravdivého svědomí jest buď překonatelný anebo nepřekonatelný, buď dobrovolný anebo nedobrovolný. Toto rozdělení týká se svědomí předchozího. Jiné jest rozdělení svědomí následného, jež posuzuje čin vykonaný podle zákona; shledá-li, že čin vykonaný zákonu poznanému odpovídá, chválí jej jako dobrý; pakli shledá, že neodpovídá, kárá jej jako zlý. Svědomí kárající se zove zlým, chválící dobrým. Nejsme-li si žádné viny vědomi, máme svědomí čisté čili pokojné; pakli jsme, máme svědomí poskvrněné, nepokojné. Nepokoj svědomí poskvrněného jeví se v dojmech mohutnosti snaživé: úzkosti, nelibosti, bolesti, zármutku, lítosti atd., kdežto pokoj svědomí čistého se jeví v radostných dojmech snaživé mohutnosti, útěše, klidu atd. Ony dojmy nepokojné zovou se výčitkami svědomí. Rozdělení svědomí následného týká se srovnalosti činu vykonaného se zákonem.

Podle pevnosti vnitrného přisvědčení k soudu zove se svědomí 1. jistotným, když mysl shledavši důvody dostatečnými neobávajíc se bludu lne k praktickému závěru z nich učiněnému. 2. Pochybným, když mysl mezi dvěma členy praktického protikladu jest zmítána, žádnému z nich nepřisvědčujíc, pro žádný z nich nemohouc se rozhodnouti. Pochybným jest záporně, není-li důvodů pro žádný z těch členů; kladně pochybným, jsou-li pro oba členy důvody stejně závažné. 3. Důvodným, když mysl z důvodů sice vážných, ale všelikou obavu rozumnou o pravdě protikladu nevylučujících k nějakému soudu lne.

Podle habituálného čili držebného stavu jest svědomí 1. jemným, když mysl znamená určitě a jasně také menší nedostatky morální. 2. Širokým, když mysl pokládá čin za dovolený bez dostatečných důvodů a nepravdivě. 3. Úzkostlivým, když mysl pokládá čin za nedovolený bez dostatečných důvodů a nepravdivě. 4. Zmateným, když mysl se domnívá, že jak vykonání, tak i opomenutí jest mravně zlým.

Povinnosti ku svědomí se vztahující.

Jelikož svědomí předchozí nám povinnost ukládá soudíc o mravní ceně budoucího činu podle obecných zásad mravních a přihlížejíc ku všem okolnostem konkretným, bedlivě uvážiti máme jeho obsah. Toť první povinnost, ku svědomí se vztahující. Brzy nám předpisuje čin jako povinnost, zákonem rozkázanou, abychom jej konali; brzy nám čin zakazuje jako zákonem nedovolený, abychom jej opomenuli; brzy nám čin radí jako dobrý a záslužný, ač jím nejsme přísně povinni; brzy nám čin dovoluje, poněvadž jest sám sebou lhostejný. Svědomí předchozí neobrací ku případům srostitým toliko zákony, ale také zásady a rady všeliké, jež se odnášejí k mravnímu jednání lidskému a se zákony se shodují; neobrací toliko přirozený zákon mravní, ale také stanovné zákony Božské a lidské, církevní a státní, všeliké rozkazy a ustanovení různých představených. Pak pronáší o mravní ceně budoucího činu soud, podle něhož svobodná vůle říditi se má, ale nemusí; řídí-li se, koná čin dobrý; pakli ne, koná čin zlý. O tomto ději svědectví patrné a naprosto jistotné nám dává zkušenost naše vnitrná, tak že nikterak o něm nelze pochybovati. Proto pravdě se protiví věta Sokratova, s kterou souhlasí také za naší doby odpůrci svobody naší vůle: Nikdo není dobrovolně zlým.

Druhou povinností, ku svědomí se vztahující, jest, aby každý činil, co předchozí svědomí jistotné rozkazuje, a opomíjel, co zakazuje, buď že jest svědomí pravdivé, buď že bloudí bludem nepřekonatelným. Jest dovoleno jednati podle jistotného svědomí dovolujícího, buď že svědomí jest pravdivé, buď že bloudí bludem aspoň morálně nepřekonatelným.

Jistota však, které jest potřebí k jednání mravně dobrému, nemusí býti vždycky naprosto neklamna, poněvadž jí lze v životě praktickém dosíci zřídka; dostačí mnohdy morální, t. j. taková, na které obyčejně přestávají lidé rozumní, která ovšem nevylučuje naprosto bludu. O zásadách obecných platí jistota naprostá, metafysická, která však ve případech srostitých stává se slabší, tak že nastupuje jistota morální.

Bloudí-li svědomí bludem překonatelným, tak že pochybuje o pravdivosti svého soudu, káže třetí povinnost, aby člověk sobě zjednal jistoty.

Soudí-li svědomí bludně, že čin jest mravně zlý, čtvrtá povinnost káže činu se nepodjati.

Pátá povinnost káže, svědomí dobrovolně bloudícího neposlechnouti, ale svědomí nedobrovolně bloudícího poslechnouti.

Šestá povinnost káže nejednati podle svědomí prakticky pochybného, t. j. pochybujícího, zdali čin, který v jistém, určitém případě chceme vykonati, jest nám dovolen čili nic, nýbrž pochybnosti se zbaviti a jistoty dosíci, což se děje takto:

Přímo se odstraní pochybnost praktická, odstraní-li se bedlivým zkoumáním pochybnost spekulativná, ze které vyplývá pochybnost praktická. Kdo takového zkoumání není schopen, otážiž se těch, kteří jsou schopni a kterým důvěřovati může.

Není-li možno takovým zkoumáním přímo pochybnost praktickou odstraniti, hledejme důvod pochybnosti svědomí buď v pochybnosti obecné zásady, hořejší návěsti, od které vycházíme, anebo v pochybnosti skutečného případu, v dolejší návěsti vyjádřeného, ke kterému obecnou zásadu obracíme.

Je-li obecná zásada čili zákon, v hořejší návěsti obsažený, pochybným, tvrdí tutioristé, že jsme povinni zachovávati zákon pochybný, pokud není protivný názor, jenž jsoucnost zákona zamítá a člověku volně jednati dovoluje, jistotný aneb aspoň měrou nejvyšší důvodný (probabilis). Probabilioristé tvrdí, že jsoucnost zákona lze zamítnouti, jsou-li důvody, jež se uvádějí proti jsoucnosti zákona, důvodnější, než důvody, které mluví pro jsoucnost. Aequiprobabilisté tvrdí, že jsoucnost zákona lze zamítnouti, jsou-li důvody jsoucnosti nepřející stejně anebo skoro stejně důvodny jako důvody jsoucnosti přející. Posléze tvrdí probabilisté, že jsoucnost zákona lze zamítnouti, jsou-li důvody jsoucnosti zákona nepřející skutečně a ne pouze domněle důvodny. Mlčením mineme nemravný laxismus, který každému dovoluje nestarati se o zákon, vyskytnou-li se jakékoli důvody, jsoucnosti zákona nepřející, byť i sebe méně důvodné.

Z těchto čtyř názorů jest probabilismus bezpečný, svědomí našemu k jistotě pomáhající, poněvadž důsledně šetří jistotné zásady, na které všecky čtyři názory spočívati musí: Zákon pochybný nezavazuje. Aby nás mohl zákon zavazovati, musí býti dostatečně prohlášen. Avšak zákon v pravdě pochybný, proti jehož jsoucnosti mohou se namítati důvody skutečně a ne pouze domněle důvodné, nemůže býti pokládán za dostatečně prohlášený. Proto nezavazuje. Tato zásada: „Zákon pochybný nezavazuje", jest obecná, nemající toliko tehdy platnosti, jsou-li důvody,

jsoucnosti zákona nepřející, důvodnější anebo stejně důvodny jako důvody přející, ale platnost mající ve všech případech, kdykoli jsoucnost zákona závažnými důvody jest otřesena skutečně, a ne toliko domněle důvodnými. Ovšem probabilismus může míti jenom tehdy platnost, jedná-li se pouze o to, zdali jest čin zákonem předepsán anebo ne, zakázán anebo ne, jedná-li se o dovolenost anebo nedovolenost činu. Nutno-li uvážiti ještě jiné okolnosti, na př. zdali čin slouží k dosažení účelu, jehož dosíci třeba a jehož dosažení pouhým dovolením činu není zabezpečeno, probabilismus nemá platnosti, na zásadě: „Zákon pochybný nezavazuje" spočívající, poněvadž není zde zákona, který by byl pochybný.

Tímto výkladem probabilismu nebudiž křivděno sv. Alfonsu z Lig., jenž byl původně probabilistou ve smyslu obecném, než maje tu snahu šlechetnou, aby zásad probabilismu nebylo zle užíváno ve smyslu laxním, vypěstoval názor svůj vlastní, od jeho žáků aequiprobabilismem zvaný. Nauky sv. Alfonsa lze podle opětovaného nálezu sv. Stolice s veškerou bezpečností sledovati.

Je-li pochybným případ, v dolejší návěsti obsažený, ke kterému zákon jistotný obracíme, řiďme se těmito zásadami:

1. Při pochybnosti má přednost majitel. Tato zásada platí o majetku.

2. Je-li skutečně, a ne domněle důvodno, že jsem již dostál povinnosti, nejsem ničím více zavázán. Tato zásada platí, nejde-li o povinnost spravedlnosti vyrovnávací, týkající se toho, co jest mého a co tvého.

3. Při pochybnosti rozhodnouti se jest pro to, čemu přeje předpojem, praesumptio, anebo souditi jest podle toho, co se děje obyčejně.

4. Děj musí býti dokázán, ne předpokládán. Nikdo nesmí býti zlým pokládán, pokud nejsou důkazy.

5. Při pochybnosti budiž voleno, co jest bezpečnější. Tato zásada platí, musíme-li jednati, musíme-li účelu dosíci, když na př. pochybujeme o užitečnosti nebo škodlivosti jistých léků.

Sedmá povinnost káže svědomí následné zpytovati a vyčistiti. Svědomí zpytovati znamená prozkoumati své činy minulé, zdali a kterak jsme jednali dobře anebo zle. Pokud člověk pozornost svou věnuje věcem zevnějším, nebývá si úplně vědom mnohých činů, kterými zákon přestoupil; teprv když mysl svou od zevnějšku obrátil do svého nitra a své jednání činností zpětnou posuzuje, přichází k pravému a jasnému názoru o něm. Zpytování nebudiž mařeno

ani nespravedlivým sobectvím ani přílišnou úzkostlivostí. Vyčistiti svědomí znamená o to dbáti, aby vina, činem mravně zlým na pachatele uvalená, byla smazána. Smazati vinu může ten, kdo činem tím byl uražen a s pachatelem toho činu se smířil. Podmínky tohoto smíření buďtež vyplněny.

Jakost svědomí závisí větším dílem na vůli lidské; může si člověk svobodně svědomí pokaziti anebo zlepšiti. Proto káže osmá povinnost zjednati si a zachovati svědomí jemné, ale svědomí široké, úzkostlivé a zmatené odstraniti a nahraditi je svědomím jemným. Což se podaří zdravým uvažováním, dobrou a pevnou vůlí, radou lidí moudrých a pomocí Boží.

Činnost svobodné vůle lidské.

Věc za mravně dobrou poznaná předkládá se nadsmyslné snaživosti, vůli lidské, aby po ní bažila, aby ji chtěla. Kdežto podmět, rozumem poznávaje, věc poznanou v duchovém obraze, pojmu, sobě přizpůsobuje, vychází týž podmět, vůlí baže, chtěje, takořka ze sebe, aby se zmocnil věci dobré. K tomuto bažení, jehož podmínkou nezbytnou jest předchozí rozumové poznání dobra, a jehož předmětem může býti jenom dobro buď pravdivé anebo zdánlivé, vůle sama sebou se určuje, majíc ve své moci bažení a nebažení, jsouc prosta přinucení k jisté, určité činnosti, přinucení jak zevnějšího (libertas a coactione), tak i vniterného (libertas a necessitate, seu ab intrinseca determinatione ad unum).

V této moci určování sebe náleží svoboda vůle lidské, libertas indifferentiae, liberum arbitrium. Jenom ve čtyrech případech podléhá vůle nutnosti: 1. musí po dobru vůbec bažiti; 2. musí ku blaženosti směřovati; 3. směřuje-li vůle k cíli podřízenému, k němuž vede toliko jeden prostředek, musí nutně tento prostředek chtíti; 4. bytost, jež dobro nejvyšší dokonale zná, musí k němu nutně přilnouti. Proto není svoboda vůle lidské naprostá, nýbrž relativná. Kromě toho jest svoboda také tím omezena, že nadsmyslná snaživost jest spojena se snaživostí smyslnou, jak později uslyšíme.

Názor křesťanské filosofie o svobodě vůle lidské zove se relativný indeterminismus oproti absolutnímu determinismu filosofie protikřesťanské. Relativný indeterminismus neznamená, že by čin vůle neměl žádné příčiny, jelikož předpokládá poznání dobra a pohnutku činu, která vůli k činnosti pobádá nejsouc účinlivou příčinou činu vůle, ale účelnou, která tedy nepůsobí na vůli nutností vnitrnou.

Svoboda se jeví tím, že vůle se rozhoduje volbou 1. ku prokázání aneb opomenutí nějakého činu, libertas exercitii, 2. ku prokázání toho neb onoho činu, libertas specificationis, 3. ku prokázání činu mravně dobrého anebo mravně zlého, libertas contrarietatis. Svoboda třetí není nevyhnutelná a znamená spíše nedokonalost.

Že má člověk vůli, jako zvláštní mohutnost vedle rozumu, a že vůle lidská jest svobodná, dokazuje psychologie. Svoboda vyplývá ze jsoucnosti pojmu svobody, z rozumnosti lidské, ze sebevědomí o svobodné vůli samé a o dějích, jež svobodné rozhodnutí vůle buď předcházejí anebo provázejí, z výsledků, jež nutně předpokládají svobodu vůle lidské za svůj důvod, z následků zapírání svobody, z nepravdy námitek proti svobodě.

Kolikeré jsou činy vůle?

Chtěné, volitum, a dobrovolné, voluntarium, mezi sebou se liší. Ono znamená toliko předmět vůle, toto však nejen předmět vůle, ale také předmět činnosti vůle, to, co jest vůli svým vznikem povinno, co na ní jako účinek na příčině závisí. Dobrovolné jest účinkem vůle, činem lidským, vyplývajícím z činnosti rozumu a vůle. Všecko dobrovolné jest chtěné, ale všecko chtěné není dobrovolné.

Dobrovolné náleží do rodu samoděčného. Všecko zajisté, co se děje ve tvorech, jest dílem bezděčné, dílem samoděčné, spontaneum. Ono se děje ve tvorech neživých působením principu zevnějšího, toto se děje ve tvorech živých působením principu vnitrného, v rostlinách a živočiších. V živočiších vychází samoděčné z principu vnitrného s poznáním účele buď materiálným buď formálným. Samoděčné, jež vychází u člověka z principu vnitrného s formálným poznáním účele, jež má rozum svou příčinou účelnou, vůli svou příčinou účinlivou, jest dobrovolné, kdežto samoděčné u zvířete jest plodem smyslného poznání a smyslného snažení, vyplývajícím z principu vnitrného s materiálným poznáním účele.

Dobrovolné jest buď dobrovolné v užším smyslu, nutností vnitrnou od vůle vycházející, buď svobodné, liberum, nutnosti vnitrné prosté, co ze svobodné činnosti vůle po rozumné úvaze vychází a co mohlo býti opomenuto.

Dobrovolné ve smyslu širším se rozeznává:

1. probuzené, elicitum, a rozkázané, imperatum. Ono jest působeno bezprostředně vůlí samou, příčinou účinlivou, toto prostřednictvím rozkazu, daného od vůle jiné mo-

hutnosti, která sama čin vykoná. Čin vůle samé jest vždy probuzený; může však býti jaksi zároveň rozkázaným, pokud jeden čin vůle pobízí vůli k jinému činu.

Činy, vůlí probuzené, buď se zabývají účelem a dějí se bažením, buď se zabývají prostředky a dějí se vykonáním. Ony jsou: láska, úmysl a požívání. Tyto jsou: přivolení, volba, rozkaz a užívání. Po sobě následují takto: láska, úmysl, přivolení, volba, rozkaz, užívání, požívání.

a) Láska jest základní snaha vůle, která záleží v zalíbení vůle na poznaném dobru a jejíž předmětem jest dobro, k vůli sobě nějak žádoucí. Na lásce spočívají veškeré činnosti vůle jako na svém základu.

b) Z lásky se rodí úmysl, kterým směřuje vůle k dobru, jež k vůli sobě jest lásky hodno, aby je skrze prostředky dosáhla. Úmysl se liší od přání, jež jest buď účinné buď neúčinné. Přání neúčinné jest liknavé, lenivé chtění, velleitas, kdežto úmysl jest přání účinné, chtění mocné, jež činnosti se neštítí, aby dobra bylo dosaženo. Kromě toho může se přání odnášeti přímo k cíli, kdežto úmysl směřuje k cíli prostřednictvím toho, co slouží k dosažení cíle. Proto v pojmu úmyslu se tají jakýsi vztah jednoho ke druhému. Dobrý úmysl jest čin vůle, kterým člověk sobě předkládá cíl počestný, aby ho dosáhl svými skutky.

c) Má-li vůle úmysl dobra dosíci, uvažuje rozum prostředky, k dosažení dobra prospěšné. Úvaha rozumová provázena jest přivolením, kterým si vůle umiňuje užíti prostředku patřičného.

d) Vede-li k dobru toliko jeden prostředek, není volby mezi prostředky; vůle ihned přivolí k němu, když rozum jej vůli předložil. Pak-li jest více prostředků, volí mezi nimi vůle svobodně, když je byl rozum posoudil, který z nich jest příhodnější a který méně příhodný. Volba nemá svým předmětem cíl, pokud jest cílem, nýbrž prostředek; neboť cílem se obírá úmysl. Avšak považuje-li se cíl za prostředek, jakým také cíl prostřední bývá, jest podroben volbě.

e) Když vůle prostředek zvolila a k němu přilnula, poroučí jiným mohutnostem, aby prostředku užily, t. j. aby činností svou uskutečnily, co vůle zvolila a k čemu přilnula. Rozkaz tento jest formálně čin rozumu, jelikož jest výrokem, kterým sobě anebo jinému oznamuje vůli svou a jelikož jest výrok činem rozumu. Avšak předpokládá rozkaz čin vůle, od něhož veškerou působnost svou má. Rozeznáváme rozkaz dvojí: despotický, jemuž nelze odporovati, a politický. Rozkazu despotickému jest po-

drobena mohutnost pohybná, politickému ostatní mohutnosti, jež netoliko často předstihují rozkaz vůle, ale také jemu poněkud odporují. Na mohutnosti vegetativné působiti může vůle jenom nepřímo. A tak prokazují ostatní mohutnosti kromě činnosti probuzené čili samopůsobné také činnost od vůle podle předpisů rozumových rozkázanou; čímž se stávají jejich činové rozumnými a svobodnými. Zvláště však o rozumu podotknouti sluší, že bývá určován vůlí, která sama rozumem není určována, determinována. Neboť 1. člověk rozumem poznává, co chce. 2. Rozum sice nutně za pravdu pokládá, co se mu představuje s plnou jasností; než není-li jasnost plna, může vůle naň působiti, aby se více naklonil k jedné straně pravdy, než ke druhé, ano může jej přímo určiti, aby o věci učinil soud. 3. Poznává-li rozum plnou jasností, může jej vůle určiti, přiměti, aby důvody protivné více uvažoval a dřívější jasnosti pozbyl. A tak může rozum také činy rozkázanými vůli dobra předkládati. Proti závislosti rozumu na vůli neprávem se namítá, že vůle předpokládá rozumné poznání. Neboť ze závislosti vůle na rozumu následuje toliko, že nemůže každé poznání záviseti na vůli. Aby vůle se stala činnou, musí poznání předcházeti. Když však vůle se stala činnou, jest tou měrou mocna, že sama rozum určuje k činnosti. Je tedy závislost rozumu a vůle vespolna, ovšem rozličně.

f) Užívání jest čin vůle, kterým vůle mohutnosti sobě podrobené k činnosti určuje a volbu uskutečňuje. Užívání odnáší se k prostředku, ne k cíli a předpokládá, že máme činnost svou ve své moci; pročež jest užívání svobodné, t. j. od svobodné vůle rozkázané, člověku jako vlastní náležející.

g) Když vůle prostředkem užitým dobra došla, jest u cíle a odpočívá v držení dobra; ukojení snahy, požívání dobra působí radost, rozkoš. Požívání jest ideálně prvním činem vůle, skutečně posledním.

2. Dobrovolné se rozeznává kladně a záporně dobrovolné. Ono se děje kladnou činností vůle, toto zaviněným opomenutím. Zloděj zabil majitele věci ukradené — matka vidouc dítě u propasti hrající a mohouc je z nebezpečí vzdáliti, příčinou jest smrti dítěte, jestliže je nevzdálí.

3. Na dokonale a nedokonale dobrovolné. Při onom jest poznání a chtění dokonalé, při tomto buď obojí anebo jedno z obou nedokonalé.

4. Na zjevně a mlčky dobrovolné. Při onom představený výslovně poroučí, při tomto mlčky dává na jevo svou vůli.

5. Na aktuálně, virtuálně, habituálně, interpretativně dobrovolné. Při prvém si člověk na př. umíní cestovati a hned se vydá na cestu. Při druhém neopakuje svůj úmysl a v cestě pokračuje působením úmyslu na počátku pojatého. Při třetím umínil si cestovati aniž úmysl odvolal, než vydávaje se později na cestu nemyslí na svůj dřívější úmysl, který nyní uskutečňuje. Při čtvrtém ocitne se v okolnostech, ve kterých dříve úmysl pojal cestovati; než pro nemoc nemůže úmysl pojmouti; proto lze souditi, že kdyby nebyl nemocen, úmysl by pojal a na cestu se vydal.

6. Na dobrovolné samo v sobě a dobrovolné v příčině. Oním jest nestřídmé požívání nápoje, tímto škoda opilstvím zdraví tělesnému působená. Čin zlý, v příčině dobrovolný, se přičítá, bylo-li fysicky a morálně možno příčinu nepoložiti anebo položenou odkliditi, byl-li účinek nějak předvídán, nebyla-li příčina sama dobrá aneb lhostejná, nemůže-li z příčiny vyplynouti účinek dobrý, není-li důvodu závažného účinek zlý připustiti.

7. Na prostě dobrovolné a vztažně dobrovolné. Ono chce vůle zde a nyní skutečně a účinlivě; toto zde a nyní vůle nechce, ale chtěla by za jiných okolností.

Nedobrovolného příčinou jest buď nedostatek poznání anebo nedostatek chtění. Nedobrovolné jest buď prostě nedobrovolné, jemuž vůle odporuje nechtíc je v žádné příčině: ruka člověka bohabojného jsouc násilím vedena napíše slova rouhavá, anebo vztažně nedobrovolné, jež vůle v jedné příčině chce, v jiné nechce: lodníci vrhají do moře rozbouřeného zboží.

Dobrovolnost a nedobrovolnost jsou modifikovány různými tvary nevědomosti, kterou trpí svědomí.

Nevědomost, t. j. nedostatek znalosti, kterou má člověk míti podle svého stavu a svých poměrů, jest buď předchozí, buď provázející, buď následná. Prvá předchází souhlasu vůle tak, že není nikterak dobrovolná, že jest nepřekonatelná; čin objektivně mravně zlý, z ní vycházející, není subjektivně mravně zlý, není příčetný. Totéž platí o zapomenutí úplném a nepozornosti úplné, rovnají-li se předchozí nevědomosti nepřekonatelné. Předchozí nevědomost překonatelná neospravedlňuje vůli zle jednající a jest v jisté příčině následná, jako i zapomenutí a nepozornost, nedbalostí zaviněná.

Nevědomost provázející záleží v tom, že člověk nezná to, co činí, jako zlé, ale činil by to jako zlé, kdyby nebyl nevědom toho. Tato nevědomost nečiní čin ani dobrovolným ani nedobrovolným, poněvadž nemá při něm vlivu.

Nevědomost následná jest umíněna vůlí svobodnou, z ní vychází; jest překonatelnou, je-li spojena s obavou bludu a poznáním povinnosti, která člověku ukládá bedlivěji badati, a může-li býti odklizena pilností morální, které lidé opatrní pro důležitost věci užívají; jest nepřekonatelnou, nemůže-li býti pravda poznána pilností dostatečnou, morální. Tato nevědomost jest prostě překonatelná, užívá-li člověk k jejímu odklizení píle nějaké, ale ne dostatečné, jaké vyžaduje věc; jest hrubá, neužívá-li píle žádné k vyšetření pravdy; jest líčená, je-li přímo umíněna od toho, jenž úmyslně se vyhýbá prostředkům, jimiž by se jí zbavil, aby se nemusil hříchu zříci. Následná nevědomost prostě překonatelná neruší dobrovolnosti činu zlého; než po případě umenšuje dobrovolnost a proto i hřích, pokud kdyby jí nebylo, vůle by nechtěla, co chce při nevědomosti této, čímž se liší nevědomost následná od provázející. Ještě větší vinu uvaluje nevědomost hrubá, a největší líčená, která nejen nemenší, nýbrž zvětšuje dobrovolnost činu zlého.

O formální dobrotě anebo zlobě vůle.

Ve čtvrtém oddělení, jež jedná o látkové příčině činů lidských, vyšetřili jsme objektivnou mravní dobrotu a zlobu, která přísluší předmětům, na kterých se prokazuje činnost vůle lidské. Nyní jest nám pojednati o subjektivné čili formálné dobrotě a zlobě, která přísluší vůli samé čili činům, vůlí vykonaným, a sice vnitrným a zevnějším.

O činech vniterných.

a) O formálné dobrotě.

Činu vnitrnému dostává se specifické a podstatné počestnosti 1. od předmětu formálného, který vůli zaměstnává, pokud jemu přísluší specifická, konkretní přiměřemost ku přirozenosti lidské čili počestnost objektivná. Což vysvítá deduktivně a induktivně. Neboť každý čin jest specifikován svým předmětem formálným, tedy také čin počestný. Dále na př. čin spravedlnosti proto náleží k takovému druhu ctnosti, poněvadž má svým předmětem šetření práva, jinému příslušného, čímž se liší od činu střídmosti; podobně čin milosrdenství, čistoty atd.

Proto formálná a vnitrná dobrota činu vůle záleží ve fysickém a skutečném směru činu ku předmětu počestnému,

pokud jest počestný, čili ve fysické dokonalosti činu, pokud znamená jistou určitou přiměřenost ku přirozenosti rozumné. Neboť vůle fysicky a skutečně směřuje ku počestnosti předmětu a jí jest specifikována. Proto není formálná dobrota pouhým vztahem přiměřenosti, pouhým případkem, pouhým zevnějškem. Aby však tato dobrota byla prostě dobrá, nesmí býti jí přimísena žádná zloba, žádný nedostatek. Tato dobrota, které se dostává činu od předmětu, není toliko morální, ale také fysická, podstatná. Proto poněvadž subjektivná dobrota patří k podstatě činu vůle, nemůže týž čin pozbýti své podstatné dobroty subjektivné, aby fysicky se nezměnil; aniž může čin vůle podle svého předmětu a své fysické bytnosti lhostejný anebo mravně zlý státi se podstatně dobrým, aby se nezměnil.

2. Od okolností. Nemíníme zde okolnosti, jež jsou činu podstatny, jež jej kladou do jistého druhu morální počestnosti, ale okolnosti, jež čin k jistému druhu náležející předpokládají a v tomto druhu modifikují. Tyto okolnosti jsou dílem objektivné, dílem subjektivné; ony týkají se předmětu činu, tyto činu samého anebo čin vykonávajícího. Jsou tyto: quis, quid, ubi, quibus, auxiliis, cur, quomodo, quando. Quis znamená okolnost subjektivnou, ostatní jsou okolnosti objektivné, cur účel, o němž zvláště bude jednáno jelikož působením svým se liší od ostatních okolností. Že okolnosti udílejí dobrotu případnou, jest patrno; neboť lépe jest chtíti dáti 100 peněz almužnou, než 50, lépe jest Boha milovati vroucněji, než méně vroucně atd. Nemohou však, pokud trvají, uděliti činu nový druh dobroty, jelikož čin vnitrný nemůže v téže době náležeti zároveň více druhům dobroty. Zvyšují však okolnosti dobrotu vůle a činu jenom tehdy, když jsou rozumem poznány a od vůle positivně chtěny. Jediná okolnost quomodo zdokonaluje dobrý čin vůle, i když rozum na ni nemyslí.

3. Od účelu. Účel je to, k vůli čemu něco se děje, čili to, čeho se snaží někdo jednáním svých dosíci; toliko dobré muže býti účelem, poněvadž vůle jenom po dobrém, ne po zlém, pokud jest zlé, bažiti může. Nyní nejednáme o účelu vnitrném a nejbližším, který má předmět sám sebou a jehož původce předmětu jím dosíci se snaží, ale o účelu zevnějším a vzdáleném, který má jednající, když na předmětu svou činnost prokazuje, a který jest někdy totožný s vnitrným, někdy od něho různý, o účelu, který se zove pohnutkou, pokud vůli pobádá k činu. Proto nejde nám o úmysl a lásku, která má účel předmětem, ale toliko o volbu a rozkázaný čin vůle, který slouží za prostředek k dosažení nějakého účelu. Dále netážeme se, zdali čin

svým předmětem zlý může od účelu obdržeti nějaké dobroty; neboť odpověděti musíme, že neobdrží, jelikož čin svou podstatou zlý nemůže se státi dobrým skrze vztah k účelu dobrému. Proto jest nepravdiva zásada: účel posvěcuje prostředky zlé; avšak prostředky lhostejné účel posvěcuje. Jde nám tedy o vnitrný čin vůle, který svým předmětem jest dobrý a k zevnějšímu, vzdálenému účelu se odnáší. A tu zní pravidlo:

Čin vůle vnitrný může od účelu obdržeti případnou dobrotu zevnější.

To však díti se může dvojím způsobem. Buď chce vůle předmět počestný toliko za účelem případným zevnějším; tu se dostává činu dobroty jenom z účelu, nikoli však z předmětu, který jest při takovém chtění toliko látkový, ne také formální. Anebo chce vůle předmět počestný k vůli jeho počestnosti, ale zároveň odnáší celý čin k účelu případnému zevnějšímu; tu se dostává činu počestnosti čili dobroty i z předmětu i z účelu, jelikož ctností, která se obírá předmětem, jest probuzen a ctností, která se odnáší k účelu, jest rozkázán.

Aby však čin vůle obdržel od účelu zevnějšího počestného případnou dobrotu, nemusí k němu se odnášeti aktuálně; virtuálný vztah dostačí, než habituálný a interpretativný nestačí.

Posléze nutno věděti, zdali čin, který se obírá předmětem počestným, pokud jest počestným, musí býti ještě vztahován k účelu zevnějšímu počestnému, aby byl prostě počestným. Otázka tato se týká obzvláště účelu posledního, o kterém se někteří domnívají, že jej musíme míti na zřeteli při každém činu počestném. Odpověděti sluší, že nemusí každý čin vždycky aktuálně býti vztahován k Bohu, jenom když sám o sobě nepostrádá žádné dokonalosti, jelikož interpretativně směřuje k účelu poslednímu, což dostačí, a jelikož není přikázáno, aby aktuálně k němu směřoval. Avšak aspoň někdy má člověk ve svém životě aktuálně a rozvinutě vztahovati sebe a své činy počestné k účelu poslednímu, Bohu. Neboť proto jest stvořen, aby Bohu sloužil a tak dospěl věčné blaženosti.

b) O formálné zlobě.

Zloba činů vniterných formálná není nic kladného. Neboť čin, pokud jest kladný, směřuje k dobrému, pokud jest nějak dobré, jelikož nikdo nesměřuje k zlému, pokud jest zlé. Kromě toho jest Bůh příčinou činu kladného a všeho, co jest kladné, avšak zloby morální nemůže býti příčinou.

Ale jest spíše nedostatkem přiměřenosti k rozumné přirozenosti, která má býti v jednání. Neboť zloba jest protivou dobroty, dobrota záleží ve přiměřenosti činu k rozumné přirozenosti, pokud jest rozumná. Kromě toho není zloba nic kladného, tedy jest něco záporného. Avšak ve zlobě morální nemůže býti nic jiného zapřeno, než ona přiměřenost, má-li býti zloba vysvětlena.

Proto jest zloba formální specifikována nejblíže počestností, jejížto jest nedostatkem. Avšak počestnost jest specifikována předmětem. Proto jest zloba vzdáleně specifikována předmětem, pokud postrádá příslušné přiměřenosti.

Jako dobrota, tak i zloba může býti okolnostmi a účelem různě modifikována, než jinak dobrota, jinak zloba. Neboť 1. zlá okolnost může někdy zlobě uděliti nový druh, tak že čin vůle má kromě zloby, z předmětu pocházející, jiný druh zloby, ano i více druhů z okolností. 2. Mají-li okolnosti zvětšiti dobrotu, musí býti přímo a samy o sobě chtěny. Pakli mají zvětšiti zlobu, stačí, jsou-li nepřímo chtěny. Avšak nejsou-li nijak poznány anebo chtěny, neudělují činu žádné zloby formálné. 3. Čin může z účelu dobrotu obdržeti toliko jedním způsobem, totiž kladným vztahem k účelu dobrému; avšak zlobu dvojím způsobem: kladným vztahem k účelu zlému a nedostatkem vztahu k účelu dobrému.

c. O lhostejnosti.

Jsou činy, svými předměty specifikované, které nejsou ani morálně dobré ani morálně zlé, které jsou lhostejné, uvažujeme-li je abstraktně, t. j. nemyslíme-li při nich na účel jednajícího a ostatní okolnosti, jež čin v konkretných případech provázejí, na př. choditi, chtíti choditi atd.

Avšak nemůže býti čin rozumně uvážený v jedinci lhostejným.

Neboť 1. má-li býti čin, podle svého předmětu lhostejný, v jedinci lhostejným, musí býti lhostejným také co do účelu. Avšak co do účelu nemůže býti lhostejným.

2. Každý čin, který se neodnáší nějakým způsobem k účelu poslednímu, jest nepočestným. Avšak čin, který není počestný ani svým předmětem ani okolnostmi ani účelem, neodnáší se k poslednímu účelu. Tedy jest nepočestný. Tedy by byl čin lhostejný, který podle svého pojmu není ani počestný ani nepočestný, nepočestným; což se příčí rozumu.

O formální dobrotě a zlobě činů zevnějších.

Činu zevnějšímu dostává se dobroty a zloby formální od činu vnitrného; proto nepřidává čin zevnější sám sebou činu vnitrnému ničeho k dobrotě nebo zlobě.

Proto 1. mají čin vnitrný a zevnější jenom jednu dobrotu nebo zlobu a tvoří ve příčině morální jeden čin, ačkoli fysicky jsou dva. Ve příčině morální jest čin zevnější rázu materiálného, vnitrný formálného. 2. Čin zevnější náleží tomu druhu dobroty nebo zloby, kterému náleží vnitrný. 3. Dobrota a zloba jsou pro činy vnitrné specificky rozdílné, pro činy zevnější případně, jelikož týž čin zevnější může býti postupně dobrým anebo zlým, sám v sobě nikterak se neměně. 4. Čin zevnější není v jedinci lhostejným.

Čin zevnější nepřidává sice sám sebou činu vnitrnému ničeho k dobrotě nebo zlobě, ale po případě přidává, jelikož jím čin vnitrný se množí, trvá dále a nabývá intensity, jelikož vášně buď jím jsou kroceny anebo posilovány a jelikož jím snáze působeny jsou držebnosti dobré nebo zlé.

O smyslné snaživosti.

S nadsmyslnou snaživostí, svobodnou vůlí, souvisí snaživost smyslná, jelikož činnosti oné předchází činnost této a činnost oné jest provázena činností této; což vyžaduje přirozenost člověka, sestávajícího z těla a duše, povahu duchovou mající. Toto předcházení a provázení blíže vykládá psychologie. Zde buďtež vyšetřeny vášně, činy snaživosti smyslné, jak vyžaduje morálka filosofická.

S vášněmi, činy smyslné snaživosti, spojeny jsou změny nejen duševní, ale také tělesné, jež náležejí k podstatě jejich. Druhá známka vášní záleží v tom, že smyslná snaživost člověka k nějakému předmětu přitahuje aneb od něho odtahuje tak, že člověk se jeví spíše trpným než činným: strachem uchvácen, bolestí sklíčen, radostí roznícen, nadějí pobádán. Vášně se stávají pohnutími mysli, vycházejí-li prostředně z poznání rozumového, a jsou-li provázeny přirozeně příslušnými činy vůle. Od mysli se různí srdce, jež znamená celou snaživost lidskou, zvláště vůli a tu obzvláště lásku; srdce může také znamenati celého člověka, poněvadž vůle hýbe všemi mohutnostmi lidskými a poněvadž láska jest hlavním činem vůle; posléze znamená činnou stránku snaživosti lidské.

Jedny vášně, concupiscibiles, žádostivé, směřují k dobru smyslnému anebo se odvracejí od zla smyslného

naprosto, pokud jest dobro příjemno, zlo nepříjemno; druhé, irascibiles, roznícené vztažně, pokud jest dobro užitečno, zlo škodlivo a pokud dosažení aneb odvrácení spojeno jest s obtížemi. Hlavní tvary oněch jsou: láska a nenávist, touha a ošklivost, rozkoš a bolest. Hlavní tvary těchto jsou naděje a zmužilost, zoufalost a bázeň, hněv.

Vášně samy o sobě nejsou ani mravně dobrými ani mravně zlými. Neboť smyslná snaživost, věcně rozdílná od nadsmyslné snaživosti, svobodné vůle, není sama svobodnou, ale prokazuje se nutně činnou, jakmile se jí představí předmět smyslný; činy její náležejí k naší přirozenosti a stávají se zlými, připustí-li svobodná vůle, aby překročily patřičnou míru, dobrými, jsou-li podle předpisů rozumových od svobodné vůle řízeny. Vášně jsouce takto řízeny pobádají člověka k věcem velikým a dobrým; nejsouce řízeny hubí jeho stránku duchovou, právě lidskou, jsouce potlačovány ochabují a ochromují duchovou činnost lidskou. Neprávě tedy zavrhovali stoikové, s kterými souhlasí Kant, vášně, nerozumějíce snaživosti smyslné a nadsmyslné.

Zvláště vyšetřiti sluší z vášní žádost a strach.

Žádost, která má předmětem dosažení dobra vzdáleného, jest buď předchozí a nedobrovolná, předcházejíc činnosti vůle a působíc na ni, dříve než rozum uvážil; buď jest následná a dobrovolná jsouc účinkem svobodné vůle, která si ji buď za cíl vytkne a úmyslně probudí, anebo která svobodně něco činí, z čeho lze se nadíti, že vznikne žádost smyslná, anebo jejíž mocným roznícením podobné hnutí vzniká ve smyslné snaživosti.

Žádost předchozí zvětšuje dobrovolnost činu vůle, ale zmenšuje svobodnost, ano ji někdy ruší podle vlivu, kterým překáží činnosti rozumu. Žádost následná působiti nemůže na čin vůle, z něhož vyšla; ale na čin vůle následující působí jako předchozí, jelikož jsouc sama dobrovolnou a svobodnou zvětšuje dobrovolnost a svobodnost činu vůle, jenž z ní vyšel.

Co platí o žádosti, platí o všech vášních, k smyslnému dobru směřujících.

Strach vzniká ve smyslné snaživosti, je-li znamenáno zlo, jež snad nastane. Hrozící zlo veliké působí strach buď prostě, pro všecky osoby, anebo vztažně, pro jisté toliko osoby těžký; malé působí lehký.

Co se děje z pouhého strachu, jest prostě chtěno, dobrovolno, tak že za účinek vůle pokládáno býti musí; ale obyčejně při tom vůle kladně odporuje. Avšak svoboda vůle jest strachem vůbec zmenšena, ač není plně zrušena, pokud není rozumu schopnost odňata uvažovati.

Co platí o strachu, platí o všech vášních, které prchají před zlem smyslným očekávaným.

Vedlejší příčiny mravnosti.

Vedlejší příčiny mravního jednání jsou různé stavy vlastního těla, majetek statků hmotných, vlivy přírodní, působení společnosti lidské. Zkušenost učí, že při mravním jednání nejsou bez účinku zevnější vlivy: zdraví nebo nemoc tělesná, dostatek nebo nedostatek majetku, příznivé nebo nepříznivé poměry přírodní, příznivé nebo nepříznivé vlivy společnosti lidské, ke kterým náleží poučení, přemlouvání, rada, rozkaz, slib, hrozba, tresty, příklad, pomoc, přispění, spolupůsobení, násilí.

Ačkoli tyto příčiny zevnější mohou dobrovolnost a svobodnost činů, svobodnou vůlí vykonaných, zvětšiti anebo umenšiti, přece nemohou obojí zrušiti; neboť vůle lidská jest mohutnost, která sama sebe k činnosti určuje. Vlivům zmíněným, jsou-li nepříznivy mravnosti, může a má vůle při svých činech odporovati, jelikož překážejí činům zevnějším, ne vniterným a jelikož vnitrné činy vůle jsou v moci vůle: Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Pakli jsou příznivy, má jich vůle k jednání mravně dobrému užíti.

Ze vlivů společnosti lidské jest v morálce zvláště důležité násilí, nucenost, kterou zevnější příčina svobodná působí na vůli, jež jí odporuje. Násilí jest naprosté, když vůle všemožně odporuje; částečné, odporuje-li jenom poněkud. Samopůsobené čili probuzené činy vůle nemohou nikterak býti znásilněny, poněvadž vůle svobodná jsouc, nemůže podlehnouti žádnému násilí. Avšak činy rozkázané mohou trpěti násilím. Činy rozkázané, při naprostém násilí vykonané, nikterak nejsou příčetny; než při částečném jsou více nebo méně svobodny podle většího nebo menšího odporu vůle a proto více nebo méně příčetny. Násilí nespravedlivému jest povinen člověk odporovati co nejvíce, jak jest jenom potřebí a možno, aby odvráceno bylo nebezpečí vlastního hříchu a jiné škody.

ODDĚLENÍ ŠESTÉ.

Vlastnosti účinků mravního jednání.

Účinkem mravního jednání, jednou vykonaného, jest čin mravně dobrý anebo čin mravně zlý. Účinkem mravního jednání, týmže směrem častěji opakovaného, jest ctnost anebo nepravost.

Nejprve vyšetříme vlastnosti činu mravně dobrého a mravně zlého, pak ctnost a nepravost.

Vlastnosti činu mravně dobrého a mravně zlého.

Vlastnosti prvotní jsou:

Čin mravně dobrý jest čin, přiměřený přirozenosti právě lidské, s vůlí Boží se srovnávající, zákonu mravnímu odpovídající, po rozumové úvaze svobodnou vůlí lidskou vykonaný. Čin mravně zlý čili hřích jest čin, nepřiměřený přirozenosti právě lidské, vůli Boží protivný, odporující zákonu mravnímu, po rozumové úvaze svobodnou vůlí lidskou vykonaný.

Tyto vlastnosti vyplývají z příčin mravního jednání.

Vlastnosti druhotní, z prvotních následující, jsou:

Čin mravně dobrý jest 1. vědomé a dobrovolné šetření zákona Božího, vůle Boží, nám povinnosti ukládající. 2. Zdokonaluje člověka, jako člověka a připravuje mu pravou blaženost. 3. Činí jej Bohu podobnějším a slouží k zevnější oslavě Boží a k dosažení nejvyššího cíle člověku a světu vytčeného. 4. Jest výkonem rozumné a uctivé poslušnosti k Bohu, nejvyššímu zákonodárci, kterým člověk plní povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu. 5. Jest výkonem vděčnosti k Bohu, největšímu dobrodinci, Jenž člověka stvořil a jemu dal všecko, čím jest a co má, Jenž jej zachovává a řídí, bez Něhož jest nedokonalým a nešťastným. 6. Jest výkonem lásky, kterou povinen jest Bohu, nejvyššímu dobru, a sobě samému. 7. Prospívá činícímu, bližnímu a přírodě. 8. Připravuje odměnu, kterou Bůh, spravedlivý soudce, jedenkráte usoudí člověku mravně jednajícímu pro věčnost. 9. Jest povahy náboženské.

Čin mravně zlý čili hřích jest 1. vědomé a dobrovolné přestoupení zákona Božího, vůle Boží, nám povinnost ukládající. 2. Činí člověka hřešícího, jako člověka nedokonalým a zbavuje ho pravé blaženosti. 3. Činí jej Bohu nepodobným, okrádá Boha o zevnější slávu a odvrací od nejvyššího cíle, člověku a světu vytčeného. 4. Jest výkonem nerozumné a urážlivé neposlušnosti k Bohu, nejvyššímu zákonodárci, kterým člověk neplní povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu, 5. Jest nevděkem proti Bohu. 6. Protiví se lásce k Bohu a sobě samému. 7. Škodí hřešícímu, bližnímu a přírodě. 8. Připravuje trest, který Bůh, spravedlivý soudce, jedenkráte usoudí hřešícímu. 9. Jest povahy protináboženské.

Čím není čin mravně zlý čili hřích? Uvážíme-li, čím hřích jest, nelze přisvědčiti těm, kteří pokládají hřích za

pouhou nepřítomnost, vzdálenost dobrého, za menší stupeň dobrého, za nutný přechod k činu mravně dobrému, za pouhou odchylku od imperativu mravnosti, za převahu smyslného pudu nad duchovým principem životním, za odchylku od přirozené rozkoše a náklonnosti srdce, za utlumení vědomí o Bohu, sebevědomím působené a nelibost působící. Ještě více odporovati sluší těm, kteří v morálce filosofické ani nemluví o hříchu, zamítajíce Boha osobního, přirozený zákon mravní a osobní nesmrtelnost duše lidské.

Hříchu ještě lépe porozumíme, rozdělíme-li jej.

Hřích rozeznáváme: 1. těžký a všední. Onen trhá přátelský svazek mezi Bohem a člověkem, tento jej oslabuje; onen jest podmíněn věcí důležitou, plným poznáním, plným přivolením; tento věcí nepatrnou, poznáním nedostatečným, přivolením nedostatečným. 2. Látkový a formálný. Jedná-li člověk proti zákonu Božímu nevědomky anebo nevolky, páše hřích látkový, který jemu nemůže býti přičítán; hřích formálný vychází z vědomí a vůle. 3. Hřích skutečný jest přestoupení vůle Boží samo; hřích držebný, habituálný jest hříšný stav, který zbývá po vykonání hříchu skutečného. 4. Hřích kladný se páše nešetřením zákazu, záporný nešetřením příkazu. 5. Hřích vniterný se páše vniterným činem vůle, zevnější slovem nebo skutkem. 6. Jedny čelí přímo proti Bohu, druhé proti hřešícímu, třetí proti bližnímu. Než nepřímo čelí každý hřích proti Bohu. Proto nelze rozeznávati hříchy filosofické, které odporují rozumu lidskému, od hříchů theologických, které urážejí Boha; hřích filosofický jest zároveň theologickým.

O ctnosti a nepravosti.

Co jest ctnost.

Dříve musí býti vyšetřena držebnost, habitus, jelikož jest jí podřaděna ctnost.

Držebnost čili dovednost jest trvalá vlastnost, úprava, která cvikem vzniká v některé schopnosti od přirozenosti dané a ji nakloněnou činí k jistým činům. Podmětem držebností jsou mohutnosti, jež probouzejí činy, mohutnosti životní, vniterně působící, bytostem rozumným vlastní. Jedno z rozdělení držebností týká se účinku. V této příčině se dělí držebnosti na ctnosti a ne-ctnosti; držebnosti, které nejsou ctnostmi, se dělí opět na držebnosti lhostejné a na nepravosti. Držebnosti lhostejné se týkají dobra mohutnosti, na př. držebnost mínění v rozumu a držebnost

morálně lhostejná ve vůli, jako držebnost studování. O ctnostech a nepravostech budeme jednati.

Ctnost, obecně pochopená, jest držebnost, která mohutnost, rozumné bytosti zvláštní, zdokonaluje a k dobru nakloňuje. Tu se míní dobro mohutnosti samé.

Rozeznává se ctnost:

1. přirozená čili nabytá a nadpřirozená čili vlitá. Tato se vlévá od Boha mohutnosti, aby v řádu nadpřirozeném působiti mohla, ne snáze, nýbrž prostě. Ona, o které jediné jednáme, tvoří se opakováním činů podobných a nakloňuje mohutnost k činu příslušnému udílejíc jí snadnost a ochotnost ke konání činů podobných.

2. Rozeznává se ctnost, prostě pochopená a ctnost, vztažně pochopená. Ona nakloňuje mohutnost bytosti rozumné k jednání počestnému a sama sebou činí člověka prostě čili mravně dobrým; tato nakloňuje mohutnost k dobru příslušnému, jehož kon není nutně formálně počestným, na př. vědění. Obě se shodují v tom, že podstatně se odnášejí k dobru mohutnosti samé. Avšak ctnost, prostě pochopená, liší se od ctnosti, vztažně pochopené, tím, že člověka zdonaluje ve příčině mravnosti a počestnosti, činíc ho prostě dobrým a že uděluje nejenom možnost mravně dobrého jednání, ale také skutečnost.

3. Rozeznává se ctnost intellektuálná a morální. Ona má svým předmětem pravdu, tato dobro počestné. Toto rozdělení, přihlížející ku předmětu ctnosti, věcně se neliší od rozdělení druhého, jež přihlíží k podmětu.

Ctnosti intellektuálné jsou dílem spekulativné: umnost, rozumnost, moudrost, dílem praktické: umělost, opatrnost (intellectus, scientia, sapientia, ars, prudentia). Umnost zdokonaluje poznávací mohutnost nadsmyslnou k uvažování zásad, rozumnost ku poznání a dokázání závěrků ze zásad, moudrost k uvažování nejvyšší příčiny, ve které zásady a závěrky mají svůj základ, umělost k vytváření děl umělých, opatrnost k vytváření děl obecných.

Ctnosti prostě pochopené čili morální činí člověka nakloněným k jednání mravně dobrému, činí jej co do mravnosti dobře jednajícím, zdokonalují jeho mravní dobrotu, zvyšují jeho cenu právě lidskou, dotýkají se jeho vůle, která jimi nabývá trvalého směru k činům mravně dobrým. Je tedy ctnost morální trvalá náklonnost, upravenost, dovednost, hotovost ke konání mravně dobrému, která jak člověku, tak i činnosti jemu zvláštní dobroty udílí, která skrze volbu šetří středu nám příslušného a sice podle předpisu rozumu, jaký by člověk opatrný dal; jest dobrá

vlastnost ducha lidského, skrze kterou člověk mravně dobře žije a které nikdo k zlému nezneužívá.

Morální ctnost jest schopna ještě jiného výměru. Poněvadž všeliká snaha vůle lidské vyjádřiti se může láskou, zove se ctnost morální také pořádkem lásky, jelikož působí, že všeliké chtění a milování pořádáme podle předpisů rozumu. Možno ji však nazvati také láskou pořádku, jelikož jest trvalou náklonností a hotovostí spravovati lásku podle požadavků řádu rozumového.

Kromě toho má ctnost morální ještě dva smysly. Znamená někdy čin mravně dobrý, který z ní vychází, a mravní dokonalost samu, která jest jejím ovocem anebo nejbližším účelem.

Morální ctnost blíže vyšetřena.

Přímým a vlastním podmětem ctnosti, která netoliko schopnost uděluje ke konání mravně dobrému, ale také působí, že člověk skutečně mravně dobře jedná, může býti jediná vůle, která jí jako případku nabývá častým prokazováním činů jistého druhu; ostatní mohutnosti mohou býti podměty ctnosti jenom potud, pokud jsou pod vládou vůle a od ní jsou pohybovány. Proto jest vůle prvotním podmětem ctnosti, ostatní mohutnosti, zvláště rozum a smyslná snaživost přídružným skrze vůli. Proto jest vůle podmětem všech ctností; jest zajisté schopna přijati držebnosti všeliké a na ní závisejí kony všech ctností, takže buď od ní jsou probuzeny aneb aspoň rozkázány. Mineme-li mlčením víru křesťanskou, o které jedná theologie morální, jest rozum podmětem opatrnosti, kterou člověk jest řádně upraven, aby patřičné prostředky volil a k dobrým účelům řídil, aby znamenal střed všech ctností mezi dvěma výstřednostmi, rozum, jenž kony opatrnosti formálně probouzí; než rozkaz, opatrností daný, jest konem rozumu a vůle zároveň a opatrnost vyžaduje patřičnou úpravu vůle ve příčině účelů a prostředků. Dále podmětem střídmosti a statečnosti jest vůle, ale také s části smyslná snaživost, která má také účastenství při ctnostech, jelikož úzce souvisejí snaživost nadsmyslná a smyslná.

Jelikož vůle ostatními mohutnostmi vládne, rozeznáváme v morální ctnosti dvě soustavné části, jednu k nadřaděnosti, druhou k podřízenosti se odnášející. Onou jest dojatost a držebná úprava čili disposice, kterou mysl se kloní podle osob, času a místa k počestné míře jednání; touto jest nabytá snadnost počestné činnosti, nejblíže příslušná mohutnostem, vůlí podrobeným, nepřímo závislá na

tělesném organismu. Je tedy mezi ctností a člověkem, z duše a těla sestávajícím, analogie. Jako tělo jest informováno duší, tak opět podřízená část ctnosti musí býti informována nadřízenou částí, má-li panovati pořádek.

Jest však ještě druhá informace nutna. Má-li býti ctnost morální, o které jedná morálka filosofická, tedy ctnost přirozená (o ctnosti nadpřirozené jedná katolická theologie morální) dokonalá, pravá, musí býti náboženstvím informována; neboť bez Boha není žádná mravnost, ctnost bez Boha jest nepravost. Povinnosti k Bohu jsou první v morálce filosofické, pak následují povinnosti k sobě a bližnímu, na oněch spočívající a k oněm vedoucí. Posléze ctnosti nadpřirozené, z náboženství katolického vyplývající, ušlechťují a povznášejí ctnosti přirozené. Náboženství je tedy formou, jakousi duší ctností.

Kon ctnosti je středem mezi dvěma výstřednostmi, z nichž jedna jest negativná, t. j. nedostatek, druhá positivná, t. j. přílišnost. Neboť ctnosti přísluší kloniti vůli tak, aby ve svých činech se přizpůsobila pravidlu rozumem stanovenému. Toto však pravidlo tvoří střed, od něhož možno se odchýliti přílišností anebo nedostatkem. Jako jest ve středu pravda, tak jest i ctnost ve středu; tato analogie spočívá na souvislosti pravdy a dobra. Proto stojí proti jedné ctnosti dvě nepravosti.

Nejsou však ctnosti vždycky týmže způsobem ve středu, jelikož rozeznávati sluší střed rozumu, střed věci, střed týkající se podmětu jednajícího. Střed rozumu jest středem ctností čistě intellektuálných a opatrnosti, jež jest intellektuálná a zároveň morální. Opatrnost jest trojím způsobem ve středu; neboť praktický soud opatrnosti jest mezi falešným kladem a falešným záporem, opatrnost jest mezi neopatrností a úzkostlivostí, střed opatrnosti jest měřítkem středu ostatních ctností. Střed věci jest středem spravedlnosti vyrovnávací a podělovací. Střed, týkající se podmětu jednajícího, jest středem střídmosti a statečnosti, naděje a lásky.

Ctnost připouští různé stupně; neboť jest výtečnější a vznešenější, 1. čím šlechetnější pohnutkou bývá vůle pobádána, aby ctnosti si hleděla, 2. čím více překážek vniterných nebo zevnějších musí překonati, 3. čím více dobrého se snaží vykonati, 4. čím hbitěji a mocněji jedná.

Ctnosti, jež jsou na stupni nedokonalém postaveny buď proto, že náklonnost mohutnosti k dobrým činům jest slabá, buď proto, že není náklonnosti ke všem činům, jež k jisté ctnosti se vztahují, buď proto, že držebnost jak intensivně, tak extensivně od dokonalosti jest vzdálena,

nesouvisejí nutně mezi sebou. Avšak na stupni dokonalém postavené, nutně mezi sebou souvisejí tvoříce jeden celek, takže jedna bez ostatních nemůže býti dokonalou.

Nevyhnutelně nutnou jest ctnost k dokonalosti člověka. Neboť má-li nejen jednotlivý čin, ale i člověk sám býti mravně dobrým a dokonalým, musí býti jednotliví činové jak možno dokonalí, musí člověk vždycky býti hotov ke konání takových činů dokonalých, aby při každé příležitosti bez dlouhé úvahy a námahy rychle a trvale, jakož i se zalíbením a láskou mohl jednati dokonale, musí vládnouti mezi činy téhož druhu stejnoměrnost a mezi činy různého druhu souměrnost a srovnalost. Avšak toho všeho lze docíliti ctnostmi. Jsou tedy ctnosti nevyhnutelně nutny.

Ctnosti nejsou vrozeny; vrozena jest vůli schopnost k nabytí jejich, tak že nikdo se nemůže vymlouvati, že jich nenabyl. Učení a vědění jest sice podmínkou nezbytnou, ale není účinlivou příčinou ctností; zjednává si jich vůle, když sama sebe určuje ke konání mravně dobrému a tímto konáním sebe cvičí. Schopnost k nabytí ctností má člověk od Boha, Jenž přispěti chce člověku schopnost uskutečňujícímu, a Jehož přispění jest nutno. Jako jest ctnost povahy náboženské, tak i její vznik a trvání neděje se bez Boha. Ctnost zaniká vlastní vinou člověka, nedbalostí, opomíjením činů, ke ctnosti se vztahujících, odpadáním od Boha.

Co jest nepravost.

Nepravost, držebnost ctnosti protivná, činí člověka nakloněným k jistému hříchu a činí jej také skutečně hřešícím; zvyšuje jeho zlobu a dotýká se jeho vůle, která jí nabývá trvalého směru k jistému hříchu. Je to trvalá náklonnost, upravenost, dovednost, hotovost ke konání jistého hříchu, která netoliko schopnost udílí ke konání jistého hříchu, ale také působí, že člověk jistého hříchu se dopouští. Také hřích sám se zove někdy nepravostí.

Nepravost vzniká vlastní vinou člověka častým opakováním téhož hříchu a zaniká ne bez pomoci Boží rozumným uvažováním, stálým a mocným přemáháním sebe, užíváním prostředků paedagogických, zvláště náboženských.

Nepravost liší se od vášně. Tato jest čin smyslné snaživosti, o sobě ani mravně dobrý ani mravně zlý; ona jest trvalá naklonnost k zlému a přísluší jak smyslné snaživosti, tak vůli. Tato náleží ku přirozenosti lidské a nemá býti vyhlazena, ale řízena; ona vzniká opakováním zlých činů a má býti vyhlazena.

V nepravosti jest rozeznávati stránku kladnou, dobro, k němuž nepravost směřuje, od stránky záporné, kterou jest způsob směřování, přirozenosti lidské nepřiměřený. Jako jsou činy mnohé, jejichž povaha sama vždy jest nepřiměřena přirozenosti lidské a proto mravně zlá, tak jsou i trvalé náklonnosti k těmto činům mravně zlé.

Jako ctnost člověka nakloňuje, aby jednaje šetřil pravé míry, tak jej nepravost pobádá k nešetření pravé míry. Skrze nepravost stává se člověk trvale a v kořenu zlým, jelikož zlá náklonnost se mění v druhou přirozenost. Skrze nepravost nabývá zloba mravní vlády nad člověkem, nepravost jej činí svým otrokem.

Jelikož nepravost odporovati může ctnosti dvojím způsobem, buď přílišností (mrhavost), buď nedostatečností (skrblivost), a jelikož zloba vzniká již nedostatkem jednoho z požadavků, jimiž všemi ctnost opatřena býti musí: jest nepravostí více než ctností.

Z nepravostí zvláště vyniká sedmero. Z nich vznikají jiné. Poznáme nepravosti hlavní, uvážíme-li, kterak nepravost vzniká. Nepravost vzniká buď nezřízeným směřováním k dobrému anebo nezřízeným vzdalováním se od dobrého pro zlo s dobrem spojené. Dobra, ke kterým obzvláště snaživost směruje, jsou: *a*) dobro duše, čest a sláva, po které nezřízeně baží marná ctižádost; *b*) dobro těla, sloužící ku zachování jedince, pokrm a nápoj, po kterém nezřízeně baží obžerství; *c*) dobro těla, sloužící ku zachování druhu, po kterém nezřízeně baží smilství; *d*) dobro zevnější, bohatství, po kterém nezřízeně baží lakota. Vzdaluje se člověk buď od dobra vlastního pro námahu, s ním spojenou, lenivostí, buď od dobra cizího pro domnělou škodu z něho vyplývající a sice bez žádosti po mstě závistí anebo se žádostí po mstě hněvivostí.

Jsou tedy hlavní nepravosti tyto: Marná ctižádost, obžerství, smilství, lakota, lenivost, závist, hněvivost. Jim jest nadřaděna pýcha, počátek a královna všech nepravostí.

Kolikero jest ctností morálních.

Hlavní ctnosti jsou čtyry: opatrnost, spravedlnost, statečnost, střídmost. Zovou se stěžejné, cardinales, poněvadž jako dvéře v stěžeji se obracejí, tak člověk skrze ně se obrací ke všemu dobrému. K nim se řadí všecky ctnosti řádu přirozeného.

Rozdělení toto jest pravdivo, uvažujeme-li předmět ctnosti, dobro rozumu přiměřené. Neboť tu se vyžaduje, *a*) aby jej rozum řádně uvažoval a vůli předkládal jako

normu jednání, což se děje opatrností (prudentia); *b*) aby vůle tento pořádek řádně vvkonávala a sice ve svých činech, jež se odnášejí k zevnějším poměrům lidským, což se děje spravedlností (justitia), ve svých vášních, které buď ponoukající k dobru rozumu odporujícímu střídmostí (temperantia) krotí, anebo od dobra odvracející statečností (fortitudo) posiluje.

Uvažujeme-li podmět ctnosti, přispívají čtyry mohutnosti k tomu, aby člověk správný pořádek zachovával ve svých činech morálných: rozum, vůle, smyslná snaživost žádostivá a roznícená čili vznětlivá. Prvé odpovídá opatrnost, druhé spravedlnost, třetí střídmost, čtvrté statečnost.

Ke každé ctnosti stěžejné přistupují ctnosti podřízené, subjectivae čili druhy, na př. ku spravedlnosti spravedlnost vyrovnávací a podělovací, celistvé, integrales čili pomocné, na př. ku spravedlnosti činění dobrého zákonem předepsaného a nečinění zlého zákonem zakázaného, posléze mohoucné, potentiales, čili odvozené, příbuzné, na př. ku spravedlnosti modlitba, oběť, přísaha.

Opatrnost jest ctnost rozumu, skrze kterou v každém případě jednotlivém poznáváme, co mravní řád od nás požaduje. Tato morální opatrnost, která ukazuje vůli, kterak by svou činnost, chtění, upravila, aby byla mravně dobrou, jejíž předmětem jest mravní dobrota činu, přiměřenost jeho ku přirozenosti právě lidské, liší se od opatrnosti mimomorální, která člověka dovedným činí jenom v jisté příčině zvláštní, ne všelidské či morální, a za jistým účelem zvláštním. Opatrnost morální má člověka pořádati jako člověka a jej vésti k poslednímu cíli celého života; druhy však opatrnosti mimomorální směřují k nějakému zvláštnímu cíli podřízenému. Ona pořádá přímo vůli a ostatní činy jenom potud, pokud jest potřebí, aby vůle byla dobrá; této jest vůle sama lhostejna, ale činy jsou jí důležity, jež pořádá tak, aby cíl zvláštní byl dosažen činností ostatních mohutností. Vůle si sice volí cíle, ale sama jich přímo nedosahuje, dosahuje jich činnostmi schopností, které na ní závisejí, a o tyto činnosti pečuje opatrnost mimomorální, která se netáže, zdali jest vůle dobrá či nic, zdali jest čin člověku jako člověku přiměřen či nic. Často si mezi sebou odporují požadavky opatrnosti mimomorální a morální.

Opatrnost morální jest morální ctností proto, že ukazuje vůli, co při každém jednotlivém činu odpovídá mravnímu řádu, co mravním řádem jest vyžadováno, a že může dospěti k vyššímu stupni dokonalosti, není-li vůle k dobrému obrácena trvale. Vůli jest vrozena náklonnost k dobrému, na rozumu nezávisíc; aby však se mohla prokázati

skutkem, musí rozum dobro znáti a je vůli předložiti jako toužebné, na vůli nezávise; má-li však rozum dosíci dokonalé dovednosti pravdivě souditi o mravnosti, má-li se státi ctností morální, musí vůle býti poslušna prvních předpisů rozumových, musí býti dobrá, jelikož jsouc dobrou může na rozum působiti, aby nepřestal uvažovati mravní dobro jako dobro a mravní zlo jako zlo, aby v tomto uvažování se zdokonaloval.

Druhy opatrnosti morální jsou: opatrnost ku prospěchu vlastnímu prokazovaná a opatrnost ku prospěchu cizímu prokazovaná. Pomocné ctnosti jsou: snadné pamatování minulosti, pochopení přítomnosti, učelivost, rozumné oceňování různých věcí, prozíravé uspořádání všeho k cíli potřebného, pozorné přihlížení ke všem okolnostem, prozřetelné uvarování se všech protivných překážek. Odvozené ctnosti jsou: úvaha o prostředcích k cíli vedoucích, jasná, rozhodná soudnost po úvaze, soudnost při neobyčejných, obtížných případech podle slušnosti rozhodující. Memoria, intelligentia, docilitas, ratio, providentia, circumspectio, cautio. Eubulia, synesis, gnome.

Spravedlnost jest ctnost, která naši vůli činí nakloněnou, aby vždy dala každému, co mu náleží. Spravedlností obecnou čili zákonitou uděluje člen společnosti, co jí náleží; spravedlností vyrovnávací uděluje jeden člen každému jinému členu, co mu náleží; spravedlností rozdělovací uděluje správce společnosti každému členu ze společných statků a břemen tolik, co mu jako členu náleží. Jediná spravedlnost vyrovnávací ukládá náhradu, byla-li porušena. Spravedlnosti jsou příbuzny ctnosti, udílející, co žádati není druhý přísně oprávněn: pravdomluvnost, vděčnost, štědrost, lidumilnost, slušnost. Taktéž příbuzny jsou ctnosti, nikdy nemohoucí tolik uděliti, co druhý jest oprávněn žádati: úcta k Bohu, úcta k rodičům, příbuzným a vlasti, úcta ku představeným.

Statečnost a střídmost pořádají člověka sama v sobě podrobujíce vášně rozkazu rozumu. Statečnost podrobuje vznětlivou stránku snaživosti smyslné, střídmost žádostivou.

Statečnost nás činí nakloněnými, abychom podle požadavků opatrnosti nebezpečí podnikali a strasti snášeli. Příbuzné ctnosti jsou: klidná důvěra v sebe při nebezpečí se blížícím; srdnaté podnikání nesnadné úlohy; velkodušné vynakládání vlastních statků ke šlechetným účelům; trpělivé snášení strastí nastalých; vytrvalost při obtížích zevně přicházejících anebo z povahy podniku samého se naskytujících.

Střídmost udržuje snahu po smyslné rozkoši v mezích rozumem stanovených. Rozeznáváme střídmost při požívání pokrmů nebo nápojů a cudnost vztahující se k rozkoši pohlavní, provázenou stydlivostí, která zevně všecko vzdaluje, co by mohlo nezřízenou rozkoš smyslnou pohlavní probuditi. Příbuzné ctnosti jsou: ovládání sebe, pokora, tichost, skromnost.

ODDĚLENÍ SEDMÉ.

Následky mravního jednání.

Mravní jednání, jehož účinkem jest čin mravně dobrý nebo mravně zlý, jest provázeno třemi následky: 1. příčetností, 2. zásluhou nebo závinou, 3. odměnou nebo trestem. Kterak souvisejí s předešlými odděleními a mezi sebou, vysvitne.

1. O příčetnosti.

Přičtení jest soud, kterým nějaký čin se přivlastňuje činiteli jako svému pravému původci. Příčetnost tedy jest vlastnost činu, která záleží v tom, že čin někomu se přičítá jako svému pravému původci. Příčetnost jest dvojí: fysická a morální. Ona má předmětem čin, fysickou nutností vykonaný, na př. pracovitost mravence, věrnost psa, trpělivost ovce; tato má předmětem čin mravní, čin právě lidský. Příčetností morální budeme se zabývati výhradně.

Příčetnost činu, která se jeví při činu mravně dobrém pochvalou, při činu mravně zlém pohanou, shoduje se s mravností v tom, že obě jsou vlastnosti činu právě lidského, svobodného a záležejí ve vztahu jemu vtomném; avšak různí se tím, že mravnost znamená vztah činu k poslednímu účelu, příčetnost však vztah činu k jeho vniternému principu jako nejbližší příčině. Pro svou mravnost jest čin buď chválen anebo haněn.

Formálným důvodem příčetnosti jest mravnost činu sama. Neboť přičítá se čin činícímu tehdy, když jest v jeho moci tak, že jsoucnost činu na něm závisí jako na původci a pánu. Avšak činy právě lidské jsouce vykonány po rozumové úvaze svobodnou vůlí lidskou, jsou v takové moci člověka, působitele svého. Proto se člověku právem přičítají. Odtud vysvítá, že příčetnost jest následek mravnosti činu, že v příčetnosti nezáleží mravnost činu.

Odtud následuje:

1. Čin mravný člověku více nebo méně se přičítá, jsou-li rozum a svobodná vůle člověka jednajícího více nebo méně činny; nejsou-li činny, nepřičítá se čin člověku mravně, ale toliko fysicky.

2. Čin může býti v jedné příčině příčetným, v jiné nikoli; proto musíme při činu mravně zlém činiti rozdíl mezi hříchem formálným a materiálným. Kdo ukradl vědom a svoboden cizí věc, o které neví, že jest posvátná, dopouští se formálního hříchu krádeže, ale materiálného hříchu svatokrádeže.

3. Má-li býti morální zloba činu příčetna, dostačí, znamená-li ji činící; má-li však býti morální dobrota činu příčetna, nestačí, znamená-li ji toliko činící, jelikož se vyžaduje, aby ji vůle chtěla. Neboť jakmile bytost rozumná znamená, že něco jest mravně zlé, má se toho varovati; pakli se toho nevaruje, právem se domníváme, že to svobodně chce. Avšak nemůže býti každá morální dobrota, kterou někdo při činu, jenž má býti podniknut, znamená, pokládána již proto za positivně chtěnou; neboť může ji maje na zřeteli účel hlavně obmýšlený spíše připustiti, než positivně chtíti.

Pravidla příčetnosti při dobrovolnosti nezmenšené.

1. Vykonávání činu jest příčetno k pochvale nebo pohaně, vychází-li z rozumné úvahy a svobodné vůle a je-li přiměřeno nebo odporno mravnímu zákonu.

2. Opomenutí činu jest přičteno k pohaně, jestliže kdo mohl a podle kladného zákona byl povinen jednati. Jest však příčetno k pochvale, jestliže kdo mohl a podle zákona záporného neměl jednati.

3. Účinek, vykonáním aneb opomenutím činu způsobený, přičítá se k pochvale nebo pohaně, jestliže jednající klada příčinu aspoň povrchně znamená, že takový účinek z té příčiny vyjde, a jestliže vykonání nebo opomenutí činu jest příčetno.

4. Účinek zlý, o kterém jednající předvídá, že mimo jeho úmysl z jeho jednání vzejde, jemu se nepřičítá, není-li povinen positivně jej překaziti. Není však povinen, je-li jeho jednání, o sobě uvážené, dobré aneb aspoň lhostejné, jestliže jeho jednání netoliko účinkem zlým může býti provázeno, ale také podle své povahy stejně bezprostředně účinkem dobrým, který jednající podle svého práva obmýšlí, a jestliže jednající má dostatečný důvod, aby svého práva užil.

Odtud následuje:

1. Kdo koná věc nedovolenou, tomu z pravidla se přičítají všecka zla, o kterých předvídá aspoň povrchně, že z té věci vzejdou, nevyskytne-li se nějaká okolnost polehčující. Kdo podniká čin jinak dovolený a spravedlivý, tomu se přičítají zlé účinky, jež předvídal, buď proto, že neměl úmysl dobrý a oprávněný, anebo proto, že jest dobro obmýšlené nepatrné proti zlu, jež dopouští.

2. Komu spravedlnost anebo povinnost ukládá odvrátiti zlý účinek, ten má podle spravedlnosti opomenouti čin, o kterém předvídá, že z něho ten účinek vzejde, byť i ten čin nebyl jinak nedovolen ani sám sebou ani účelem.

Pravidla příčetnosti při dobrovolnosti zmenšené.

A. 1. Nevědomost předchozí čili nepřekonatelná ničí úplně dobrovolnost; proto žádný čin, z nevědomosti nepřekonatelné vzešlý, nemůže jednajícímu býti přičten. Totéž platí o úplném zapomenutí a úplné nepozornosti.

2. Nevědomost provázející není příčinou ani dobrovolného ani nedobrovolného. Proto nemá žádné ceny pro příčetnost.

3. Nevědomost následná čili překonatelná neruší dobrovolné jsouc sama přímo nebo nepřímo dobrovolná. Než prostě překonatelná umenšuje dobrovolné a proto i hřích, jelikož při ní chce sice člověk čin hříšný, ale nechtěl by ho, kdyby jí nebylo. Také při nevědomosti hrubé jest příčetnost k pohaně menší. Ale nevědomost líčená netoliko neumenšuje, nýbrž spíše zvyšuje příčetnost k pohaně.

B. 1. Vášeň předchozí, je-li tak mocná, že úplně nemožným činí užívati rozumu, ruší zcela příčetnost; pakli není tak mocná, umenšuje ji.

2. Vášeň následná zvyšuje příčetnost.

Zvláště promluviti nutno o žádostivosti, nezřízené žádosti po dobrech smyslných. Tu rozeznávati sluší pohnutí žádostivosti prvotně první, které se děje bez všelikého přivolení, od pohnutí přídružně prvního, jež se děje s polovičním přivolením.

3. Žádostivost není hříchem aniž může škoditi těm, kteří jí nepřivolují. Jí správně a zdárně odporovati jest příčetno k pochvale.

4. Pohnutí žádostivosti prvotně první nejsou příčetna, druhotně první jsou poněkud slabě příčetna.

5. Neodporovati positivně druhým hnutím žádostivosti, rozumem uznamenaným, ano jim přivoliti jest příčetno k pohaně.

. Z vášní zasluhuje dále povšimnutí strach.

6. Strach lehký ani neruší ani nemenší dobrovolnost.

7. Strach těžký neruší, ale menší dobrovolnost.

8. Strach příliš těžký ruší příčetnost.

C. 1. Zevnější nucenosti, násilí, nepodléhají probuzené činy vůle, rozkázané mohou podléhati.

2. Činy násilím naprostým, jemuž vůle všemocně odpírá, vynucené, nejsou nikterak příčetny, násilím vztažným, jemuž vůle toliko slabě odpírá, vynucené, jsou více nebo méně příčetny.

3. Násilí nespravedlivému má se odpírati, pokud jest potřebí, aby zdárně odvráceno bylo nebezpečí vlastního hříchu, pohoršení, křivdy, jež hrozí náboženství.

Pravda těchto všech pravidel vysvítá z toho, co bylo o příčinách mravního jednání řečeno.

2. O zásluze a závině.

Zásluha, meritum, jest právo k odplatě, jež čin svobodný, mravně dobrý, zjednává jednajícímu, který svým činem službu, ne jinak povinnou, poskytl jinému. Zásluze odpovídá závina, demeritum, která v tom záleží, že trestu jest hoden, kdo činem svobodným, mravně zlým se dopustil viny na jiném, škody způsobil jinému, jenž po právu není povinen škodu utrpěti.

Zde míníme zásluhu morální, kterou má čin pro svou dobrotu morální, ne fysickou, kterou má čin, při kterém nepřihlížíme k jeho dobrotě morální. Totéž platí o závině.

Zásluha a závina mají platnost u bytostí rozumných a svobodných, jakými jsou ten, kdo zásluhy nebo záviny došel, a ten, u koho došel.

Má-li býti čin záslužným, musí 1. se vztahovati k jinému, 2. musí směřovati a sloužiti jinému k prospěchu nebo ke cti, 3. musí býti dobrovolným a příčetným ku pochvale, 4. musí, kdo službu přijímá, sebe dříve zavázati, že službu odmění, a musí službě přizpůsobiti odměnu, 5. nesmí býti čin úmluvě odpovídající prokázaným za výhodu již obdrženou. Čin jest příčetný k závině, která se liší od viny, ji předpokládajíc, 1. vztahuje-li se k jinému, 2. směřuje-li a slouží-li jinému ku škodě, 3. je-li dobrovolný a příčetný k pohaně, 4. bylo-li dříve trestem za škodu pohrozeno, 5. je-li škoda nespravedliva. Proto nelze o zásluze nebo závině mluviti, 1. není-li čin svobodný a příčetný, 2. je-li jím spravedlnosti smlouvy nebo rozsudku soudního vyhověno.

Důvod a základ zásluhy a záviny. U koho jí obojí dojíti lze. Se zásluhou a závinou souvisí odměna a trest. U koho odměny a trestu dojíti lze. 209

Formálným důvodem zásluhy a záviny jsou dva požadavky: příčetnost mravního činu a jeho příčinný vztah ku prospěchu nebo škodě druhé osoby. Metafysickým však jejich základem jest pořádek, který vyžaduje, aby byla srovnalost mezi prokázáním služby a udělením odplaty, který vyžaduje, by byla spravedlnost. Proto spočívá zásluha na spravedlnosti buď vyrovnávací, dle které se odměňuje člen společnosti jeden druhému, anebo podělovací, dle které představený společnosti odměňuje členu jejímu.

Zásluhy a záviny dojíti může člověk u lidí a u Boha.

Nepřihlížíme-li k zásluze nadpřirozené, která jediná v nynějším řádě, ve kterém člověk od Boha dobrotivého z lásky jest povolán k blaženosti nadpřirozené, jest zásluhou a o které mluví theologie katolická, a uvažujeme-li toliko řád přirozený, podklad nadpřirozeného: musí Bůh, jsa ředitel veškerého člověčenstva nejvyšší, podle Své spravedlnosti podělovací činy mravně dobré odměniti, jelikož slouží k oslavě Jeho, činy pak mravně zlé potrestati, jelikož hanobí slávu Boží, avšak podle spravedlnosti vyrovnávací nemá člověk práva očekávati od Boha odměny, poněvadž Bůh není žádnému člověku ničeho dlužen, jsa jeho svrchovaným pávem. Než poněvadž Bůh odměny slíbil a jest nejvýše pravdomluvný, může člověk podle spravedlnosti vyrovnávací očekávati, že umře-li jako spravedlivý, obdrží od Boha odměnou blaženost věčnou.

3. Odměna a trest.

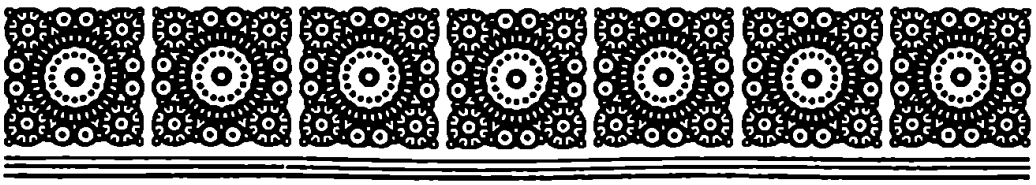
Jako zásluha a závina úzce souvisí s příčetností, spravedlností a přirozeností rozumu, tak opět souvisí zásluha s odměnou, závina s trestem. Nebylo by zásluhy bez odměny, záviny bez trestu. Dobro, které se udílí za zásluhu podle spravedlnosti, zove se odměnou; zlo, kterým se stíhá závina podle spravedlnosti, zove se trestem.

Podle práva přirozeného a stanovného dochází člověk odměny nebo trestu u lidí. Než poněvadž lidé neudílejí vždycky podle práva, musí všecky neshody spravedlnost Boží vyrovnati. Podle spravedlnosti neomylné a přísné, avšak láskou a milosrdenstvím řízené, dochází člověk odměny a trestu také u Boha částečně již v pozemském životě, plně po smrti buď blažeností věčnou anebo zavržením věčným a nešťastným. Jako jest odměna věčná, tak jest i trest věčný. O věčné blaženosti bylo jednáno při účelné příčině mravnosti, o věčnosti trestu při sankci zákona a ve psychologii.

Proto neprávem zamítají atheisté odměnu a trest Boží uznávajíce toliko lidskou odměnu a lidský trest. Také chybují atheisté odlučujíce odměnu a trest od mravnosti a domnívajíce se, že ukládati tresty jest toliko právem společnosti lidské, která sebe hájí proti svým útočníkům, a povinností téže společnosti, která zločince násilím krotí a k poslušnosti nutí anebo napravuje. Ze všeho, co posud bylo řečeno, vysvítá, že odměňovati a trestati nepřísluší toliko lidem, ale také Bohu, že není účelem odměny a trestu toliko zachovávání společnosti lidské, ale také a hlavně zachování a podporování mravnosti a spravedlnosti, která obojí bez Boha nemůže obstáti.

Tím jest prvá část morálky filosofické vyčerpána. Přikročme k části druhé.

ČÁST DRUHÁ.



Souvislost části druhé s prvou.

Morálka filosofická, aby člověka ve všech stavech a poměrech přirozených (o nadpřirozených, přirozené za svůj podklad majících a s nimi úzce souvislých, jedná theologie morální katolická) vésti mohla bezpečně, vyšetřivši v prvé části obecné mravní pojmy a zásady, musí tyto k oněm obraceti a stanoviti, čeho vyžaduje řád mravní od člověka v jednotlivých stavech a poměrech. To činí v druhé části. Kdežto v prvé části si vedla analyticky a induktivně, užívá v druhé části methody synthetické a deduktivné na základě, v první části položeném, majíc na zřeteli zkušenost o životě lidském, ke které se v druhé části vrací, kdežto v prvé části byla od ní vyšla.

Hlavní prvotí, ve které vrcholí část prvá a od které vychází část druhá, jest obecné pravidlo přirozeného zákona mravního: Zachovávej řád, který tobě, bytosti rozumné, ve všech poměrech tvých sluší. Abychom jednotlivé povinnosti člověka poznali, probereme různé poměry, ve kterých člověk se vyskytuje, a při každém budeme se tázati, co se jemu, bytosti rozumné, sluší a co se nesluší. Je-li něco jemu nepříslušným, tedy mravně zlým, má se toho varovati podle zákona přirozeného. Je-li něco jemu příslušným, tedy mravně dobrým, může to činiti; a je-li to nutným pro zachování mravního řádu, je také povinen to činiti, jelikož by opomenutí bylo nepříslušným, mravně zlým.

Druhá tedy část plní svou úlohu úsudkem: Co přísluší bytosti rozumné, nemáme činiti. To neb ono nepřísluší. Tedy to neb ono nemáme činiti. Co přísluší bytosti rozumné, můžeme činiti. To neb ono přísluší. Tedy to neb ono můžeme činiti. Co přísluší bytosti rozumné a jest nutno, máme činiti. To neb ono přísluší a jest nutno. Tedy to neb ono máme činiti.

Spolu s povinnostmi se musí vyšetřiti práva člověka, jelikož kdo má povinnosti, má také práva, jak bylo v prvé části dokázáno. Toliko proti Bohu, svému stvořiteli a neomezenému pánu, nemá člověk práva ve smyslu přesném, ač povinnosti má; neboť Bůh není člověku ničím dlužen, povinen, jelikož jediná láska k Sobě a ke člověku Jej pohnula, aby člověka stvořil. Přece však zásluhy, kterých člověk řádným plněním svých povinností nabývá o zevnější slávu Boží, zjednávají mu právo, takže odměnu očekávati může. Také tehdy můžeme o jakémsi právu člověka proti Bohu mluviti, jestliže Bůh člověku něco slíbil, něčím se zavázal svobodně z pouhé lásky a milosti; než o tom jedná theologie katolická, nikoli filosofie.

Rozdělení druhé části.

Uvažovati budeme o povinnostech a právech, jež člověku příslušejí, 1. pokud jest jedincem, 2. pokud jest členem společnosti.

Filosofie křesťanská dělíc jedinečnost lidskou od společenství jeho, kráčí středem mezi těmi, kteří vycházejíce od lidského stavu mimo- a protispolečenského, který zovou přirozeným a původním, přirozenost lidskou zbavují povahy společenské aneb od ní libovolně docela abstrahují, a mezi těmi, kteří uznávajíce pravého účelu společnosti vidí ve člověku dříve občana, než člověka a všecka jeho práva a povinnosti odvozují z jeho povahy společenské a z ústav občanských. Proti těmto dvěma výstřednostem tvrdí filosofie křesťanská, že jak jedinečnost rozumná čili osobnost, tak povaha společenská náležejí ku přirozenosti lidské, avšak jedinečnost hlavně a přede vším, prvotně, povaha společenská vztažnou nutností, přídružně. Ačkoli jedinečnost nedá se ve skutečnosti odděliti od společenství, přece ji v mysli od něho abstrahujeme a jí první místo udílíme, jelikož jest povahou člověka prvotní, kdežto společenství jest povahou přídružnou, vztažně nutnou. Jest věru každý člověk jednotlivý po jistou míru sám sobě účelem.

ODDĚLENÍ PRVÉ.

O jedinečných povinnostech a právech.

Rozeznáváme vztahy člověka jedince trojí: k Bohu, sobě a bližnímu. K neosobným bytostem, pokud jsou o sobě, pokud se neodnášejí k Bohu, pokud nám slouží za prostředek, nemá člověk pravých povinností. Máme-li však

na zřeteli, že neosobné bytosti projevují stopy dokonalostí Božích, že svědectví dávají o jsoucnosti a bytnosti Boží, že Bůh jest svrchovaným pánem jejich, jsme povinni, užívajíce jich, toho všeho šetřiti a užívati jich rozumně; kterážto povinnost týká se spíše Boha, než tvorů.

Kniha 1.

O poměru člověka k Bohu.

V širším smyslu jsou všecky povinnosti člověka povinnostmi k Bohu, poněvadž je všecky ukládá Bůh, poněvadž nás přivádějí všecky k Bohu, cíli poslednímu, poněvadž povinnosti k sobě a bližnímu nemohou býti porušeny, aby nebyly porušeny povinnosti k Bohu. Proto všecky povinnosti ukládá poměr člověka k Bohu čili náboženství ve ve smyslu širším. V užším smyslu nám ukládá poměr člověka k Bohu čili náboženství povinnosti k Bohu, jež přímo k Němu vedou a Jej mají přímo svým předmětem, jež jsou prvními mezi povinnostmi a jsou jejich základem.

Co jest náboženství a kolikeré jest?

Náboženství, etymologicky uvážené, znamená: býti na Bohu, záviseti na Bohu. Je to tedy poměr závislosti člověka na Bohu. Než poněvadž také zvířata jsou na Bohu závislá a přece nemají náboženství, musí člověk k poměru závislosti přičiniti to, čím se liší od zvířat, činnost rozumu: poznání Boha a poměru k Němu, a činnost svodobné vůle: uznání a prokazování tohoto poměru. Je tedy náboženství poznaný a uznaný poměr závislosti člověka na Bohu.

Náboženství má paterý význam. Buď je to poměr závislosti člověka na Bohu, anebo poznání a životní prokazování tohoto poměru, anebo souhrn lidských poznatků, k tomuto poměru se odnášejících, anebo život lidský podle tohoto poměru poznaného vedený, anebo ctnost, které duše nabývá prokazujíc ve svém životě tento poměr poznaný. Mezi těmito pěti významy jest úzký svazek; na nich všech spočívá dokonalost náboženství. Prvý význam jest základem, který nabývá druhým významem příslušné formy; třetí a čtvrtý znamenají vývoj náboženství ve příčině poznání a prokazování, pátý pak vrchol čili účel života lidského.

Rozeznáváme:

1. náboženství objektivné a subjektivné, uvažujeme-li náboženské pravdy, Boha a člověka se týkající, buď o

sobě anebo ve člověku, obojí poznávajícím a život svůj podle nich řídícím;

2 theoretické a praktické, pokud máme na zřeteli buď jenom pravdy náboženské anebo jenom povinnosti náboženské.

Dokonalým se stává náboženství, spojí-li se objektivná stránka se subjektivnou, theoretická s praktickou.

3. Rozeznáváme náboženství přirozené a nadpřirozené. Ono záleží z pravd a povinností, jež z přirozenosti Boha a člověka nutně vyplývají a přirozeným světlem rozumu lidského mohou býti poznány. Toto vyplývá ze zvláštního děje, kterým Bůh podle svobodného úmyslu Svého člověka dílem hojněji o náboženství přirozeném poučuje, dílem jemu pravdy rozumu lidskému neprozkoumatelné a nové, vztahy člověka k Sobě na Své nadpřirozené prozřetelnosti založené a jí řízené, zjevuje, poctu nadpřirozenou předpisuje, kterou by Jemu člověk vzdával, a nadpřirozené prostředky spasitelné uděluje, jimiž by člověk došel k nadpřirozené dokonalosti a nadpřirozené blaženosti. O náboženství přirozeném jedná filosofie, o náboženství nadpřirozeném učení Kristovo, od Církve katolické hlásané; poměr onoho k tomuto záleží v tom, že přirozené jest nutným podkladem nadpřirozeného. V apologii filosofie křesťanské jest poměr mezi oběma náboženstvími důkladně vyložen.

Vznik náboženství.

Nepravdivy jsou tyto názory o vzniku náboženství:

1. Není pravda, že nemělo kdysi pokolení lidské žádného náboženství. Neboť víme z dějin, že nebylo doby, kdy člověk neměl náboženství před dobou, kdy si je prý teprv utvořil, ba že čím dále nazpět v dějinách pokračujeme, náboženství měli lidé tím dokonalejší.

2. Nevyvinulo se náboženství ve člověku ze zárodku, se zvířaty společného, nevzniklo instinktem, lidem se zvířaty společným. Neboť darwinismus, na němž tento názor spočívá a podle kterého prý člověk vznikl ze zvířete, jest nepravdiv.

3. Náboženství nevzniklo podvodem zákonodárců, kněží, rodičů. Neboť pokud sahají dějiny lidské, nevynalezli státníci a zákonodárci náboženství, nýbrž spíše jeho, v lidu již stávajícího, užili k účelům svým anebo společným, anebo je zreformovali. Náboženství již stávající tvořilo státy, zakládalo a podporovalo právo. Aniž utvořili kněží náboženství první, poněvadž jsou služebníky náboženství již stávajícího. Aniž jest život rodinný původem nábo-

ženství; neboť kdyby byl, musil by býti před náboženstvím a bez náboženství. Avšak nepodařilo se nalézti u národů nejstarších rodinný život bez náboženství; víme toliko, že rodiny náboženství zděděné podržovaly a zachovávaly, bohoslužbu obvyklou vykonávaly.

Podobně nedovoluje zdravý rozum a historie tvrditi, *a*) že náboženství vzniklo úmluvou, kterou učinil panovník se svým lidem, anebo jeden národ s druhým, aby vyšší mocnost božská udržovala obě strany na uzdě, *b*) anebo fantasií, jakou vznikla na př. představa pegasa, chimaery, jakou vznikají sny smyslnou obrazotvorností, anebo pokusem vyzkoumati věci a děje přírodní, na nějaký čas učiněným a to marným, anebo chorobným sobectvím, žádostí, aby byla vyplněna lidská přání, anebo citem závislosti člověka na přírodě, anebo žasnutím nad přírodními mocnostmi, anebo strachem před silami přírodními, anebo úctou k předkům zemřelým, že náboženství se vyvinulo stálým pokrokem od stupně nejnižšího k vyššímu, že jest fetyšismus anebo daemonismus anebo polytheismus původní tvar náboženský.

Zdravý rozum a historie vykládají vznik náboženství takto:

Jeden jediný Bůh stvořil vesmír svobodně dle Svých myšlenek Svou všemohoucností, moudrostí a dobrotivostí tak, že tvorové všichni o Jeho jsoucnosti a bytnosti dávají svědectví dle zásady samozřejmé: Ze jsoucnosti a bytnosti účinku souditi nutno na jsoucnost a bytnost příčiny. Není však vesmír závislý na Bohu toliko, pokud jest od Něho stvořen; Bůh jej též zachovává, s ním spolupůsobí a jej k nejvyššímu cíli vede, kterým jest On Sám, šetře přirozenosti tvorů, která jest prvotí jejich vlastní činnosti. Tato však závislost všech tvorů není ještě náboženstvím, jež vyžaduje, aby poměr závislosti na Bohu byl poznán a dle něho život svobodně řízen. Takového náboženství schopen jest tvor rozumný a svobodný, člověk. Člověk maje rozum, kterým se soudí z účinku na příčinu, vycházeje od zkušenosti o světě a sobě nabyté, od zkušenosti každému člověku takřka se vnucující, nemaje potřebí hluboké učenosti, užívaje řádně svého rozumu dle zákonů rozumu vštěpených, poznává, že veškeří tvorové, také on sám, mají Boha svým stvořitelem, zachovávatelem, spolupůsobitelem a ředitelem, že jest mu povinnost, mravní nutnost, uložena, dle tohoto poměru život svůj spravovati. Člověk maje svobodnou vůli, která sama sebe dle rozumu určuje, je schopen, aby k Bohu, svému cíli poslednímu, jehož dosažení jemu zjednává dokonalost a blaženost

pravou, směřoval, aby povinnosti, jež má k Bohu, sobě a bližnímu, plnil, aby, jsa dle svého rozumu a svobodné vůle k obrazu Božímu stvořen, také svou činností Bohu sám sebe učinil podobným. Člověk maje rozum poznává své postavení mezi Bohem a přírodou, a maje svobodnou vůli, užívá přírody, aby došel sám posledního cíle a spolu přírodu k témuž cíli přivedl.

Je-li vznik náboženství takový, nelze pochybovati, 1. že náboženství jest objektivně platno, že není pouhým zdáním, pouhým klamem, poněvadž skutečný jest Bůh, skutečný jest poměr mezi Bohem a člověkem, 2. že náboženství nastalo, jakmile byl první člověk stvořen, 3. že platí pro veškeré pokolení lidské. Spolu vysvítá, 4. proč jest náboženství monotheistické a 5. proč jest ve své podstatě jedno číselně a vniterně. Že mnozí lidé mají bludné náboženství, zavinili oni sami dobrovolně, rozum přivedše do bludu a zle užívajíce svobodné vůle.

Skutečnost přirozeného náboženství objektivného.

Přirozené náboženství objektivné, jak theoretické, tak praktické jest skutečno; povinnosti náboženské nad ostatní daleko vynikají. Což vysvítá z tohoto důkazu:

Metafysiky o Bohu, duši lidské a světě dokazují, že 1. jest Bůh, bytost osobní, svrchovaná a nejdokonalejší, skutečný, že 2. jest Bůh původce a cíl všech věcí, že 3. jest Bůh nejdobrotivější stvořitel, svrchovaný a všemohoucí pán, zachovávatel, spolupůsobitel, ředitel, správce a zákonodárce, že 4. jest Bůh nejvýše moudrý, dobrý, spravedlivý a svatý, že 5. jest Bůh nejvyšší dobro člověka samého a účel, pravou blaženost poskytující. Odtud vychází na jevo všestranná a úplná závislost člověka na Bohu, závislost fysická a morální. A věru závisí člověk na Bohu, jako bytost podmíněná na bytosti nutné, jako bytost stvořená na stvořiteli, jako bytost poznávající na absolutní pravdě, jako bytost vůlí obdařená na dobru nekonečném a účelu posledním, jako bytost svobodná na svrchovaném zákonodárci, soudci a odplatiteli.

Přirozený řád, zákonem přirozeným předepsaný, vyžaduje, aby vztahy člověka k Bohu, jež rozum náš podstatnými poznává, také vůle svobodně a upřímně uznávala a v životě prokazovala, aby plnila povinnosti náboženské.

Odtud jde na jevo: 1. že přirozené náboženství není pouhým citem smyslným ani nadsmyslným, že není temným zjevem psychologickým, pravdy skutečné postrádajícím, že nevzniklo nahodilým zvykem ani slepým instinktem,

ale že jeho zřídlem jest lidská přirozenost rozumná a svobodná, všem lidem společná. 2. Theoretické náboženství jest přirozeně a nutně provázeno náboženstvím praktickým, jež člověku povinnosti, Boha se týkající, ukládá, které činí hlavní část morálky a bez kterých ostatní povinnosti nemají základu ani ceny. 3. Jest vnitrný a nutný svazek mezi morálkou a náboženstvím. 4. Náboženství jest nevyhnutelné, má-li trvati společenský život, má-li panovati ve společnosti lidské blaho a pokoj; boří tedy společnost, kdo boří náboženství. 5. Jelikož pravda jest jedna, jest pravdivé náboženství ve své podstatě jedno; ve věcech vedlejších, případných mohou býti různosti. 6. Pravé náboženství nesmí býti zaměněno s pověrou a jinými falešnými formami, jež později vylíčíme. 7. Bůh, bytost svrchovaná a nejdokonalejší, jest úcty náboženské a poslušnosti hoden, ač jí není potřeben, jelikož sám Sobě úplně stačí; člověk, jsa závislý na Bohu, jest potřeben a povinen Bohu prokazovati úctu náboženskou a poslušnost. A k tomu je člověk svým rozumem a svobodnou vůlí schopen. 8. Poměr závislosti, látková stránka náboženství, jest od Boha, poznání a životní prokazování jeho, formálná stránka, od člověka. 9. Člověku jest přirozeno, náboženské poznatky theoretické a praktické sestaviti v jeden celek, utvořiti z nich vědu náboženskou, jakož i nabýti životním prokazováním náboženství náboženské ctnosti, nábožnosti, zbožnosti.

Skutečnost náboženství přirozeného se zde míní, pokud ono jest podkladem náboženství nadpřirozeného, neboť není skutečným náboženství čiře a pouze přirozené, samo o sobě stávající, náboženství deistické.

Nutnost přirozeného náboženství.

Náboženství jest nutno; mezi Bohem stvořitelem a člověkem stvořeným musí býti naprosto poměr náboženský. Neboť 1. ani Bůh, stvořitel člověka, nemůže nebýti pánem člověka, jenž by mu cíl ustanovil a jej k cíli vedl, ani 2. člověk od Boha stvořený nemůže cíl od Boha ustanovený zvrátiti, nemůže nebýti Bohu podroben.

1. Bůh sice mohl člověka nestvořiti a z té příčiny, pokud jej nestvořil, bylo náboženství vztažně nutno, t. j. s tou podmínkou, stvoří-li jej. Ale jakmile jej stvořil, musil naprosto stanoviti poměr náboženský, tak aby na jevo vycházelo, že Bůh jest pánem, člověk poddaným. Bůh sice člověka dobrovolně stvořil; ale jakmile jej ustanovil stvořiti, musil jej hlavně a především stvořiti z lásky k sobě, musil sebe na zřeteli míti jako dobro nejvyšší, musil sám

sebe člověku vytknouti za cíl nejvyšší. K lásce boží k sobě samému přistoupiti musila nezbytně jako pohnutka druhá, přídružná, láska boží ke člověku; při tom musil Bůh míti sebe na zřeteli ne jako dobro, jež by potřebovalo přírůstku, nýbrž jako dobro, jež by s člověkem sdílel, pokud člověk, bytost konečná, je schopen, aby dobra byl účasten. Posléze musil Bůh naprosto sebe, svou slávu, projevení své slávy na venek, člověku vytknouti za cíl nejvyšší, ale tak, aby k tomuto cíli se přidružil cíl druhý, dokonalost a blaženost člověku vlastní, dokonalost rozumu a svobodné vůle a blaženost z této dokonalosti nezbytně vyplývající. Tyto dvě pohnutky, tyto dva cíle naprosto byly nutny, když Bůh člověka ustanovil svobodně stvořiti; než obojí jest základem náboženství. Tedy uvažujeme-li Boha stvořitele, náboženství jest naprosto nutno.

2. Uvažujeme-li člověka, nemůže nebýti člověk poddaným božím, nemůže cíl nejvyšší zvrátiti. Avšak Bůh stvořil člověka svobodným, takže člověk může svobodně láskou přilnouti k Bohu aneb od něho se odvrátiti, dobro jemu od Boha nabízené přijmouti aneb odmítnouti, slávu boží projevovati bažením po své pravé dokonalosti a blaženosti, anebo slávě boží odpírati bažením po nepravé dokonalosti a blaženosti. Ale buď volí prvé nebo druhé, projevuje náboženství, a to buď kladně anebo záporně. Neboť abychom o kladném projevování, t. j. plnění povinností k Bohu pomlčeli, poněvadž o něm není pochybnosti, odmítá-li člověk dobro nejvyšší, nedosáhne-li své pravé dokonalosti a blaženosti svou vinou, stává se neskonale nešťastným, a právě tímto neštěstím na jevo vychází spravedlnost Boha trestajícího, tedy dokonalost boží, ale také milosrdenství a láska Boha čekajícího a shovívajícího, a tím se šíří sláva boží. Tedy uvažujeme-li člověka, jest náboženství naprosto nutno. Člověk nemůže nemíti náboženství.

Všeobecnost přirozeného náboženství.

Náboženství jest všeobecné. Neboť poněvadž jest naprosto nutno, musí se vyskytovati u lidí všech; z nutnosti následuje nezbytně skutečnost obecná. Než tato všeobecnost záleží v tom, že jedni kladně, druzí záporně Boha ctí, jedni dobrovolně, druzí nuceni slávu boží šíří. Také ze všeobecné známosti boží všeobecnost náboženství vyplývá, poněvadž známost Boha základem jest náboženství a všecky ostatní stránky jeho podle přirozeného vývoje lidského má v zápětí. Kdo užívá zdravého rozumu, nemůže nevěděti, že jest Bůh a že člověku jsou uloženy povinnosti

náboženské. Neznabohem může býti jenom ten, kdo nemyslí, kdo jest blbcem nebo bláznem, komu na tom záleží, aby nebylo náboženství, jež nám povinnosti ukládá, kdo nerozumného, převráceného nabyl vzdělání, kdo se oddal nepravosti, náboženstvím zavrhované. Neznabohy mohou býti jednotlivci, nikoli národ, kmen, jelikož lid bez Boha žíti nemůže a také ani nechce. A jednotlivci nejsou přesvědčeni o pravdě svého neznabožství, zbavují sami sebe a jiné dokonalosti právě lidské a blaženosti, minou se s cílem. Také se dovídáme ze zkušenosti o všeobecnosti náboženství; neboť není národa, aby neměl náboženství, jež káže nejvyšší bytost ctíti a jí poslouchati; nemá-li dokonalé, má aspoň nedokonalé.

Než jakkoli náboženství jest nutno a všeobecno, přece mají mnozí lidé bludné názory náboženské, poněvadž rozum lidský jest nakloněn k bludu; dále poněvadž náboženství vyžaduje přemýšlení, jež závisí na vlohách a dobré vůli, shledáváme u mnohých, kterým se nedostává vloh a dobré vůle, názory náboženské nedostatečné; posléze poněvadž životní prokazování náboženství jest svobodné a poněvadž vůle lidská vždycky se nerozhoduje k tomu, co rozum pravdivým poznal, shledáváme v ohledu náboženském spor mezi poznáním a životem. Má-li blud, nedostatek a spor býti z náboženství odstraněn, poněvadž nestačí pomoc přirozená, jest potřebí pomoci nadpřirozené, kterou jediný Bůh poskytnouti může, při které vstupuje člověk do nadpřirozeného poměru závislosti na Bohu. Tato nutnost jest toliko vztažná, vztahujíc se k slabosti rozumu a vůle od člověka zaviněné, k dokonalému poznání a prokazování náboženství a k lásce boží, nikoli naprostá, jako by pomoc boží nadpřirozenou vyžadovala přirozenost lidská sama a stvořitelská činnost Boží.

Rozeznávati tedy sluší náboženství přirozené a nadpřirozené. Ono dáti musil Bůh člověku, jakmile jej jako člověka stvořil; toto jest jenom tehdy nutno, jestliže Bůh vytkl člověku cíl nadpřirozený. Ono jest naprosto podkladem tohoto a potřebuje tohoto, aby bylo patřičně poznáno a prokazováno.

Je tedy záhodno ve filosofii pojednati povinnosti k Bohu přirozeně náboženské; než nadpřirozeně náboženské ponecháme nadpřirozené theologii katolické.

Povinnosti k Bohu přirozeně náboženské.

A. Poněvadž v rozumu spočívá podstata přirozenosti lidské a člověku jako člověku dáno jest náboženství: jest poznání rozumové první povinností náboženskou. Nábo-

ženství tedy žádá, aby člověk sebe, Boha, jakož i povinnosti z toho poměru vyplývající poznal. V tom záleží pravá nejvyšší moudrost theoretická a praktická, které člověk nabýti může, intellektuálná ctnost nejlepší. Dokonalé náboženství dokonale zaměstnává poznání; pročež je zoveme matkou vědění, základem, vodítkem a pravítkem všeho poznání vyššího: náboženství od poznání vychází a ku poznání přivádí, tak že čím lépe kdo zná Boha, tím lépe také sebe a svět poznává.

Povinni jsme znáti náboženství, ne povrchně, nýbrž pokud možno a potřebno, důkladně a v této známosti taktéž podle možnosti a potřeby se utvrzovati a pokračovati.

Tato povinnost jest mezi dvěma výstřednostmi. Jedna z nich záleží v tom, že se zavrhuje poznání toto rozumové, nezvratný základ náboženství; tu se mění náboženství v citlivůstkářství líčené, v nepravý mysticismus, ve fanatismus divoký, lichý pietismus, v indifferentismus prázdný, v atheismus děsný. Druhá záleží v tom, že se přehání cena poznání a náboženství že se omezuje poznáním.

Falešné názory náboženské jsou: monismus buď pantheistický anebo materialistický, dualismus theologický, tritheismus indický, polytheismus, atheismus; deismus, podle něhož Bůh sice člověka stvořil, ale o něho dále se více nestará, anthropomorfismus, podle něhož bůh se pokládá člověku podobným; pověra, modlářství.

B. Poněvadž s rozumem, mohutností soustavnou, úzce souvisí vůle, mohutnost z oné nutně vyplývající, jest člověk povinen náboženství prokazovati svou vůlí, t. j. svobodným a se zálibou spojeným přilnutím k Bohu, jako nejvyššímu dobru. Ono poznání podobá se květu, toto přilnutí čili láska, kterou lne člověk k Bohu celou bytností svou a měrou největší, a která zalíbení má na Bohu největší, podobá se ovoci. Láska bez patřičného poznání jest lichá, poznání bez lásky jest plané.

Láska k Bohu jeví se rozmanitým způsobem podle rozmanitých vědomostí našich o Bohu.

a) Bůh jest sám v sobě neskonale dokonalý a blažený, jest hoden, abychom jej měli v největší úctě a vážnosti, abychom Bohu přáli zevnější slávy co největší, abychom sami svým životem pečovali o rozmnožení zevnější slávy boží, abychom jemu se klaněli uznávajíce jeho neskonalou velebnost a naši nicotu.

Této povinnosti odporuje pýcha, kterou někteří lidé bubří neuznávajíce velebnosti boží a sebe činíce bohem.

b) Rozum poznává, že Bůh člověka stvořil svobodně, z lásky, podle svého obrazu. Odtud následuje, že člověk

má Bohu býti vděčen, že má jej považovati za svého pána, sebe za sluhu, že má k Bohu, svému otci, přilnouti láskou synovskou, že má Bohu býti oddán celý, že má si vážiti obrazu božího, k němuž jest stvořen, že má obraz tento vzdělávati, Boha jako svůj vzor následovati, aby jemu se stával podobným. Sám Plato mluví o připodobňování se člověka k bytnosti boží.

c) Ačkoli svými silami člověk sebe zachovává a působí, přece, jak rozum poznává, jest jemu potřebí zachovávání a spolupůsobení božího. Má tedy člověk, jemuž není Bůh ničím povinen, přísně-li soudíme, za zachovávání a spolupůsobení boží prositi a svou činnost přizpůsobiti činnosti boží. A že Bůh jej zachovávati a s ním spolupůsobiti bude, tou nadějí kojiti se může a má člověk maje na zřeteli lásku, moudrost a mocnost boží. Posléze že jej Bůh skutečně zachovává a s ním spolupůsobí, za to má býti člověk Bohu vděčným.

d) Člověk poznává svou úvahou rozumovou Boha svým nejvyšším zákonodárcem. Má tedy Boha býti poslušen a sice z lásky a bázně synovské, nikoliv z bázně otrocké. Tohoto zákonodárce nejvyššího má pokládati také za svého nejvyššího soudce, jemuž bude jedenkráte účty klásti. Hříchu má člověk litovati, poněvadž jím Boha urazil, má jej prositi za odpuštění, má se polepšiti. Dále poněvadž jest Bůh nejvyšším ředitelem našeho života, má se odevzdati do vůle boží, která všecko vede k dobrému cíli, do nejmoudřejší prozřetelnosti boží, jsa si vědom své svobody, které prozřetelnost boží šetří.

e) Poněvadž jest Bůh nejvyšším cílem člověka, má člověk k Bohu směřovati jako nejvyššímu cíli, v němž nalézti může svou pravou dokonalost a blaženost.

Aby tyto povinnosti plniti mohl, musí Boha za pomoc prositi a musí pevně doufati, že Bůh jemu tuto pomoc poskytne. Za prokázanou tuto pomoc má člověk Bohu děkovati.

Tato jednotná činnost rozumu a svobodné vůle, Boha předmětem mající, ke které jest člověk morálně zavázán, zove se službou boží. Neboť základní poměr člověka k Bohu podobá se poměru služebníka k pánu, služebníka, jenž plní vůli pána svého, služebníka, pánu zákonodárci poslušnost prokazujícího. Služba boží jest vnitřní, nadsmyslná, duchová, jedinečná, poněvadž se děje v nitru lidském, mohutnostmi nadsmyslnými, v duši lidské, povahu duchovou mající, a jest každému člověku jedinečnému uložena, pokud jest jedinečným.

Služba boží se projevuje dvěma směry: 1º modlitbou, kterou se povznáší mysl lidská k Bohu za tím účelem, aby

rozumem a vůlí konány byly shora uvedené povinnosti náboženské. V užším smyslu jest modlitba prosebná, kterou člověk Bohu své potřeby vykládá a pomoci od něho dosíci hledí; jí skutečně vyznává svou slabost a spolu všemohoucnost a dobrotivost boží. Pravá modlitba musí se díti v nitru rozumem a svobodnou vůlí; tedy jest příhodným prostředkem bohoslužby. Jestliže modlitbou Bohu se klaníme, jej velebíme, chválíme a jemu děkujeme: dosahujeme prvního a nejvyššího cíle, pro který jsme stvořeni. Jestliže modlíce se prosíme, uznáváme nesmírnou moc a dobrotivost boží, jakož i chudobu a nedostatečnost svou; Bůh předvídaje od věčnosti naše prosby a pojav je do svých věčných úmyslů a záměrů, změnám nepodrobených, ač může i bez prosby býti dobročinným, dosažení věcí potřebných a prospěšných učinil pro člověka závislým na modlitbě prosebné, která jest výborným prostředkem bohoslužby a a člověku zjednává výborné ctnosti, zvláště pokoru a důvěru.

S modlitbou prosebnou bývá někdy spojen slib, Bohu činěný. Slibem zavazujeme se Bohu něčím, co jest mu příjemnějším, než opak, co však není samo sebou předmětem povinnosti náboženské. Není to pouhý úmysl, ale závazek, kterým sobě dobrovolně ukládáme povinnost, jejížto splněním chceme Bohu prokázati službu, které ovšem Bůh pro sebe nepotřebuje. Předmět slibu musí býti fysicky a morálně možný, morálně dobrý, lepší než dobro opáčné. Cena slibu záleží v tom, že skutek slíbený, sám sebou dobrý, stává se ještě lepším, an směřuje ku poctě boží, že slibující Bohu věnuje nejen skutek, ale i mohutnost, ze které skutek vychází, že slibující svou vůli v dobrém utvrzuje a větší zásluhy nabývá.

Jiným druhem modlitby jest přísaha, kterou se dovoláváme Boha na svědectví pravdy výpovědi anebo slibu svého; je tedy přísaha potvrzovací anebo připovědná. Rozeznává se přísaha s obřady čili slavná, a bez obřadů čili jednoduchá, jakož i soudní a kroměsoudní. Křivá přísaha potvrzuje vědomou lež za pravdu; zrušení přísahy záleží v zaviněném nešetření povinnosti přísahou zaručené. Přísaha jest dovolena, pokládá-li přísahající za pravdu, co tvrdí, anebo chce-li vyplniti, co slibuje, přísahá-li za příčinou důležitou, neobsahuje-li přísaha nic nedovoleného a nespravedlivého. Přísaha jest velmi důležitá. Neboť 1. jednotlivý člověk může velmi zřídka dostatečně zaručiti pravdu své výpovědi anebo slibu; přísahou nedostatečnost svou nahrazuje. 2. Přísahou člověk Boha vyznává a jemu poctu prokazuje. Z té příčiny jí užívali a užívají všichni národové.

Oběť. Souvislost mezi modlitbou a obětí. Bohoslužba slouží člověku také k dokonalosti a blaženosti. Odpůrcové. City. 225

2. Druhý směr služby boží jest oběť, která modlitbu, první směr, přirozeně provází. Neboť činností svou náboženskou, Boha přímo předmětem mající, obětuje člověk Bohu sám sebe, svou duši, jež má povahu duchovou, svůj rozum a svou vůli. Vše, co člověk má duchového, má od Boha a pro Boha; proto prokazuje-li činnost tuto náboženskou, vrací to Bohu; kteréžto vrácení může se nazvati obětí, poněvadž svůj majetek věnuje Bohu. Ale oběť jeho je taková, že nejen svého majetku nepozbývá, ale jej spíše zdokonaluje a bezpečněji podržuje. Chce-li člověk svou vůlí svobodnou Bohu oběť tuto přinésti, musí překonávati mnohé překážky nejen sám svými silami, ale také pomocí boží, za kterou musí prositi. Za pomoc takovou má Bohu děkovati. Kolikerá jest modlitba, tolikerá také oběť.

O zvláštním druhu oběti promluvíme při čtvrté stránce náboženství.

Bohoslužba, jakkoli prvním a hlavním předmětem má Boha, přece přídružně slouží člověku k dokonalosti a blaženosti. Neboť jako zdokonalování rozumu a svobodné vůle jest nevyhnutelným prostředkem ku prokazování bohoslužby, tak opět bohoslužba tuto dokonalost zvyšuje; a jako z dokonalosti rozumu a svobodné vůle nevyhnutelně vyplývá blaženost, tak opět spojení s Bohem, jež se děje bohoslužbou, tuto blaženost utvrzuje a k vyššímu stupni přivádí.

Kdo zamítá Boha svrchovaného, osobního, proti tvorům svobodného, ten tvrditi musí, že není vůle lidská ničím povinna k Bohu. Kdo bludně smýšlí o Bohu, ten bludné povinnosti k Bohu ukládá vůli lidské. Bohoslužbě odporuje nepřímo každý hřích, jsa přestoupením zákona božího, přímo zanedbávání modlitby a oběti, neplnění slibu, Bohu učiněného, křivá přísaha, pověra, pokoušení Boha, rouhání. Modlitbu zavrhuje Kant, an dí: Jak jest možno se modliti, když ani nevíme, zda Bůh jest; modlitba se zakládá prý na illusorické personifikaci. Místo Bohu klaní se Comte lidstvu, zvláště výtečníkům; je to apotheosa člověka, modloslužba.

C. Na bohoslužbě vnitřní, činností nadsmyslnou prokazované, účastenství má činnost sensitivná a vegetativná, jelikož činnost nadsmyslná podmíněna jest činností sensitivnou a činnost sensitivná činností vegetativnou. Představy smyslné, vytvářené od smyslů zevnějších a vnitřních, také od fantasie, smyslu vnitřního, předcházejí představám nadsmyslným, vytvářeným od rozumu, a je provázejí; hnutí snaživosti smyslné předcházejí hnutím nadsmyslným, hnutím svobodné vůle a je provázejí. Nepřímo tedy souvisejí činnosti smyslné s bohoslužbou. Mezi smyslností a nadsmy-

slností má býti soulad, ovšem tak, aby smyslnost se podřaďovala nadsmyslnosti. Toto účastenství smyslnosti na bohoslužbě je tím odůvodněno, že celý člověk, také jeho stránka smyslná jest od Boha a pro Boha.

Zvláště o snaživosti budiž připomenuto, že při bohoslužbě hnutím nadsmyslným, jež vyplývají přirozeně a nezbytně z činnosti rozumu a svobodné vůle, odpovídají hnutí smyslná, v ústrojích, zvláště v srdci se odehrávající, jež nejsou nehodny ani Boha, stvořitele obojí stránky lidské, i nadsmyslné i smyslné, ani člověka, jehož bytnost sestává z těla i duše. Boha poznává rozum, jehož činnost probuzuje vůli, nadsmyslnou snaživost, k činnosti; činnosti pak snaživosti nadsmyslné odpovídají příslušná hnutí snaživosti smyslné. Kromě toho táže činnost rozumová jest provázena činností fantasie a smyslné soudnosti, jež opět smyslnou snaživost probouzí k činnosti. Jestliže při rozumovém představování Boha a věcí božských současně a souhlasně se pohnou obě snaživosti, vzniká cit, pohnutí mysli. Jsou tedy city náboženské zajisté oprávněny: spokojenost, blaženost, radost, žalost, uctivost, naděje, důvěra, horlivost, roznícenost, nadšenost, lítost, bázeň synovská, stud, rozhorlenost. Jako průvodcové hnutí nadsmyslných náležejí dojmy smyslné také k náboženství; ale nezbytny nejsou, poněvadž není vždy soulad mezi lidskou stránkou smyslnou a nadsmyslnou, poněvadž někdy se nedostavují dojmy smyslné dojmům nadsmyslným přiměřené. Jako dojmy smyslné ze hnutí nadsmyslných vyplývají, tak je opět sesilují. Nesmíme však hledati v dojmech smyslných podstatu náboženství. Není věru radno ani jich podceňovati a zavrhovati, ani jich přeceňovati a za náboženství samo pokládati.

Vegetativná činnost lidská souvisí skrze sensitivnou, které přímo slouží, a skrze nadsmyslnou s náboženstvím.

Odpůrcové filosofie křesťanské hledají náboženství v citu nepravdivě pochopeném a nepravdivém. Tak praví Schleiermacher: Náboženství jest pouze cit naprosté závislosti. Herrmann: Věda, poznání toho, co jest skutečno, rozeznává se od náboženství, citu pro cenu dobra. Hartmann: Náboženství spočívá v citu mystickém, zcela neurčitém, nejasném; kdo se do něho pohrouží, dívá se takřka do hluboké propasti, ve které nelze nic poznati a rozeznati, anebo dívá se takřka do záře absolutního světla, vše naplňující, která jeho zrak oslepuje. Strauss: Náboženství jest netoliko cit závislosti na vesmíru, ale také potřeba se opříti této závislosti, ji setřásti a svobody se domoci. Ziegler: Náboženství jest cit závislosti na nekonečném

(nekonečné středního rodu, ne nekonečná bytost, Bůh) a touha po nekonečném, představování nekonečného skrze fantasii, která báje plodí; proto všecka náboženství mají tutéž cenu, totéž právo. Hochegger: Náboženství jest vědomí o nadsmyslném, věčném rázu všech zjevů, jež v citu se projevuje. Přívrženci nepravého naturalismu považují za náboženství city, jež v nás probouzí krása přírody od Boha odloučené. Také citlivůstkářství, dojmy smyslnými oplývající, jest falešným náboženstvím.

D. Rozumem, svobodnou vůlí a citem prokazuje člověk Bohu službu vnitřní, kterou provází nezbytně a přirozeně služba zevnější, jako nezbytně a přirozeně ve člověku spojena jest duše s tělem. Ovšem jako duše udílí člověku formu podstatnou, tak i bohoslužba vnitřní celému náboženství udílí formu podstatnou, takže bohoslužba zevnější má jenom tehdy cenu, provází-li bohoslužbu vnitřní.

a) Přirozenost žádá, aby člověk své stavy vnitřní, myšlenky, svobodná rozhodnutí, city, tělem projevoval, to jest jeho pohyby a posuňky, slovy; neboť bytnost lidská jest jednotná a tak uspořádána, že jedna část, duše, jest podstatnou formou, údobou, druhá, tělo, látkou, že duše tělem hýbe; pročež pohyb těla přirozeným jest účinkem duše, přirozenou známkou duševních stavů. Pročež přirozeným během, ač ne naprosto nevyhnutelně, druží se k vnitřní bohoslužbě zevnější. Avšak dle zásady vzájemnosti působí také tělo, duší oživované, na duši; proto bohoslužba zevnější mocně k tomu přispívá, aby bohoslužba vnitřní vznikla, se vzmáhala, se zachovala.

b) Člověk, jehož duchový život úzce souvisí s živočišným, potřebí má známek, jež od smyslů pochopeny by ducha obrátily k Bohu. Pročež přirozeně, prospěšně, ač ne naprosto nevyhnutelně, k bohoslužbě vnitřní náleží bohoslužba zevnější, jež se projevuje užíváním známek, jako obrazů, soch, symbolů. Lidské stránce smyslné slouží též užívání posvátných míst, budov, náčiní atd.

c) Celý člověk, netoliko duše, ale i tělo, má Boha původem a cílem. Pročež má člověk netoliko činy duševními, ale i tělesnými, prací tělesnou, řemeslnickou a uměleckou Bohu sloužiti. Také tedy řemesla a umění k bohoslužbě zevnější náležejí, nejsouce toliko pro člověka; jejich výrobky jsou obětí ve smyslu užším, kterou přinášíme Bohu v bohoslužbě. Bohu obětována, nabývají řemesla a umění ceny vyšší, než jaká jim náleží, odnášejí-li se toliko ke člověku; ušlechťují se a docházejí stupně dokonalosti, jak zkušenost učí.

d) Člověk, pro něhož příroda bytuje, netoliko může, ale také má přírody užívati, aby skrze ni k Bohu, cíli svému poslednímu, dospěl, aby tak i příroda, kterou Bůh také k vůli sobě stvořil, skrze člověka toho cíle došla. Proto člověk může a má tvory přírodní Bohu zasvěcovati, obětovati. Tato tedy oběť, ve smyslu užším pochopená, budiž její význam podle modlitby, která oběti předchází, jakýkoli, jen když se zachovávají zákony mravnosti, přirozeně a prospěšně, ač nikoli naprosto nevyhnutelně, patří k bohoslužbě zevnější. Mimo to obětováním toho, co náleží člověku, uznává a uznávati má člověk svrchované panství Boha nad člověkem a přírodou. Všichni národové znali a znají oběť, byť i u některých neodpovídala ve všem zákonům mravnosti, oběť, která náleží bytosti božské, oběť, která jest povahy soukromé a společenské.

Touto čtverou bohoslužbou zevnější má tělo lidské a příroda účastenství na náboženství; tělo lidské a příroda jsou od Boha a pro Boha, bohoslužbou zevnější cíle svého docházejí.

Jak mnozí zavrhují bohoslužbu zevnější, dokazuje na př. Luther, an pokládá užívání symbolů za modloslužbu; ani zvonů netrpěli kdysi protestanté. Hartmann oběti připisuje původ Boha a člověka nehodný a nepravý, aby ukázal, že oběť odporuje rozumu; napřed oběť zfalšoval a pak ji zavrhl. Druhá výstřednost záleží v tom, že mnozí pokládají bohoslužbu zevnější za podstatu náboženství, zapomínajíce na bohoslužbu vnitřní, anebo že oběti jejich odporují mravnosti, zákonu božímu.

E) Dosud jsme shledali v náboženství vnitřní a zevnější bohoslužbu soukromou, kterou každý člověk, pokud jest jednotlivcem, soukromým, prokazovati má. K této bohoslužbě soukromé přistupuje bohoslužba společná, veřejná přirozeně a prospěšně, ač nikoli naprosto nevyhnutelně, má-li býti náboženství dokonalé; ovšem přistupovati musí tak, aby nebyla lesklým nátěrem nicoty a hniloby, ale aby byla osvědčením bohoslužby soukromé. Toť požadavek zákonů psychologických a ethických.

Neboť *a*) člověk jest od přirozenosti tvor společenský, jenž s ostatními lidmi sdílí, co činí, tedy také svou bohoslužbu soukromou. *b*) Dokonalým státi se může člověk pravidelně skrze společnost, ve společnosti a se společností, tedy v náboženské příčině bohoslužbou veřejnou, společnou. *c*) Má-li býti společnost dokonalá, musí býti řízena náboženstvím. Ze zkušenosti víme, že svazek manžela s manželkou, dítek s rodiči bez náboženství se trhá. Vespolný život soukromý v náboženství nalézá pevné

a nezbytné podpory, jelikož náboženství mocně pobádá k šetření práva a slušnosti, k svědomitosti a vespolné lásce. Hyne-li náboženství, hyne též spravedlnost, základ obce, poněvadž obec má přirozený původ od Boha, poněvadž vážnost obecních úřadů na vážnosti boží spočívá, a poněvadž zákony bez mravů, v náboženství založených, ceny nemají. Washington veřejně a úředně prohlásil: „Podporami obecného blaha nejnutnějšími jsou náboženství a mravnost. Není přítelem vlasti, kdo tyto dva hlavní základy společnosti lidské vyvrací." Sám Voltaire tvrdí: „Kde jest spořádaná společnost, tam jest náboženství nezbytné. Zákony bdí nad veřejnými zločiny, náboženství nad tajnými. — Kdyby neznabohové světem vládli, rovnali by se ďáblům." *d*) Bůh jest původce a poslední cíl netoliko jednotlivců, ale i celé společnosti lidské; pročež také společnost lidská k Bohu má směřovati. Toliko výjimečně může člověk náboženství prokazovati bez bohoslužby veřejné, společné.

I tu shledáváme dvě výstřednosti. Jedni (Hartmann filosof) vylučují náboženství z lidské společnosti, činíce je předmětem jednoho každého soukromým; mnozí právníci, na př. Bluntschli hlásají zásadu, že stát jest atheistický, že pečuje-li o náboženství, škodu bere. Druzí opět znesvěcují náboženství, činíce je pouhým nástrojem, jenž by zachoval rodinu, školu, obec, stát; tak jest Bůh služebníkem člověka, ne pánem.

Je tedy povinen člověk prokazovati bohoslužbu vnitřní a zevnější, soukromou a společnou, veřejnou.

O bohoslužbě společné, veřejné, která zde jest pojednána k vůli přehledu, promluvíme při společenských poměrech člověka.

Povinnosti k Bohu nadpřirozeně náboženské.

Filosofii nepřísluší přirozeným světlem rozumu lidského vyzkoumati povinnosti k Bohu podle náboženství nadpřirozeného, svobodně od Boha stanoveného, přirozeností lidskou nevyhnutelně nevyžadovaného. Přece však jí přísluší badati, kterak se má člověk chovati podle zákona přirozeného k náboženství, od Boha člověku nadpřirozeně zjevenému.

Člověk když z důvodů dostatečných a pravdivých poznal, že Bůh lidem se zjevil nadpřirozeně nejen proto, aby jim pomohl přirozenou pravdu náboženskou dokonale poznati a svobodnou vůli podle ní spravovati, ale také proto, aby lidé cíle nadpřirozeného, jim od Boha svobodně

a z lásky vytčeného, docházeli: jest podle mravního zákona přirozeného, jemu předpisujícího úctu a poslušnost Bohu prokazovati, povinen napřirozené zjevení boží, dostatečně zaručené, přijmouti a podle něho život svůj spravovati.

K povinnostem přirozeně náboženským nutně se druží povinnosti k sobě. Kterak obojí mezi sebou souvisejí, brzy uslyšíme.

Dříve však než od povinností přirozeně náboženských přejdeme k povinnostem k sobě, ukažme, že náboženství přirozené patří ku přirozenosti lidské. Tu budiž reprodukováno, co napsal Alois Sládeček ve své brožuře „Výchova a náboženství" (Čas. úvahy v Hradci Králové 1919).

Náboženství přirozené patří k přirozenosti lidské.

Dětřich Gran napsal ve svém spise „Náboženství ducha" tato slova: „Jest to prazvláštním zjevem, že náboženství dosud existuje. Jest to skoro nepochopitelným, povážíme-li, co musilo v různých dobách přetrpěti. Ovšem i jiná odvětví duševního života mnoho prodělala: umění, věda, poesie měly zlé časy. Ale to všechno se nemůže ani zdaleka přirovnati k mučenictví, jaké snášelo náboženství. Od nejstarších dob byla jeho čest pokálena buď břitkým výsměchem nebo opovrhováním nebo divokým nepřátelstvím. A vzdor tomu ještě existuje. Dějinný zjev, který přestál tolik nebezpečí, tolik bouří a nepodlehl, musí býti v jádru svém zdravý, nezničitelný."

Ano, náboženství nejen existuje, ono po všechny doby zaměstnávalo mysli uvažujících lidí a jest i za našich dnů stále předmětem úvah a vyplňuje celé sloupce novin a celých obsáhlých spisů a bývá předmětem, o němž často se mluvívá i na schůzích politických, kde debata bývá nejhlučnější, jakmile se octne hovor na poli náboženském.

A proč? — Poněvadž od správného rozluštění otázky náboženské závisí nejen klid a blaho jednotlivce, nýbrž i klid a blaho celých rodin, národů a států, především pak věčná blaženost na onom světě.

Proto falešnými proroky lze nazvati ty, kdož hlásali a dosud hlásají, že náboženství hodilo se lidstvu jen potud, pokud žilo lidstvo věk dětský, že však nehodí se lidstvu, když dospělo věku mužného. Ti všichni se klamou velice. Kdo není a nechce býti slepým, ten vidí, že lidstvo ani v době plného rozkvětu věd, umění a průmyslu náboženství postrádati nemůže. Pravdu tu přiznal sám Proudhon, známý

sociální reformátor, když pravil: „Jest to prazvláštní, že všem otázkám konečně vždy za základ slouží otázka náboženská."

Než, jest to vskutku něco tak zvláštního? Což může rostlina existovati beze šťávy (mízy), zvíře bez krve, život na zemi bez slunečního světla a tepla? Odejmi rostlině šťávu, uschne; odejmi zvířeti krev, zahyne; zhasni slunce na obloze a veškerý život na zemi zanikne. Přirozený následek! A tak to je i s náboženstvím. Čím je rostlině šťáva, zvířeti krev, životu na zemi slunce, tím srdci lidskému a lidstvu vůbec jest náboženství. Náboženství patří k přirozenosti lidské a nemůže býti pouhým vynálezem lidským.

Jen tím, že náboženství patří k přirozenosti lidské, dá se vysvětliti, že náboženství nalézáme u všech národů všech věků. Nepopírají toho ani nevěrci. Pokud dějepis sahá do starobylosti, nebylo na světě národa jen poněkud vyvinutého — ano nebylo člověka rozúmného — který by byl v Boha aneb alespoň v nějakou vyšší bytost nevěřil a jí modlitbami a obětmi pocty neprokazoval. Nejstarší umění jest rázu náboženského a předmětem jeho bývali na prvním místě bohové. Náboženství ovládalo všude všechny poměry rodinného a veřejného života, a my můžeme říci: Náboženství jest tak staré, jako pokolení lidské samo a dějiny lidstva jsou zároveň dějinami jeho náboženství. Tu pravdu stvrzují již staří spisovatelé. Cicero praví: „Není národa tak nevzdělaného, tak surového, který by — ač neví, jakého boha míti sluší — nevěděl, že nějakého míti třeba." A Plutarch praví: „Šel-li bys jakýmikoli krajinami, nalezneš města bez hradeb, bez králů, bez domů, bez bohatství, bez peněz, beze škol a divadel, ale nikde nenajdeš místa bez chrámů, bez boha, bez obětí."

Totéž dosvědčují cestovatelé po krajinách nově objevených národů. Národ bezbožecký, bez všelikého citu a tušení náboženského, posud se nenalezl; u každého nalézáme aspoň jakousi bázeň náboženskou, ač tato před světlem našeho poznání náboženského mizí. Místo různých dokladů uvádím zde slova profesora dějin náboženství na Hawardově universitě dra F. Moore-a, který v zahajovací přednášce na berlínské universitě mezi jiným pravil: „Náboženství jest všeobecný lidský zjev. Žádný národ našeho světa není bez náboženství, žádný národ, o němž máme historické zprávy; v tom jsou anthropologové nyní za jedno. Tvrzení, že vyskytují se mezi dnešními divochy kmeny cele beznáboženské, prokázalo se při bedlivějším pátrání bludným; buď stopy náboženské byly neuznány nebo vyšlo se z definice, která nižší formy náboženství

vyloučila. Všeobecnost náboženství jest o sobě důležitým faktem; ukazuje na jednotnou vlohu pokolení a zároveň dokazuje, že náboženství není nic náhodného a pomíjejícího, nýbrž že přirozeně a nutně vyvěrá ze společné lidské vlohy. O počátcích náboženství víme historicky tak málo, jako málo víme o počátcích řeči. Nic není pochybnějšího, než máme-li nejsurovější mezi dnešními divochy za prvotence a konstruujeme-li z jejich náboženství paradigma primitivního náboženství."

Stanovisko Moore-ovo, potvrzujíc psychologické vysvětlení původu náboženství, je rozhodně správné. Člověk od pradávna, nenalézaje na zemi rozřešení četných záhad a nikdy ukojení svých tužeb, pozvedal svých zraků k nebi, zda snad na něho nečeká pravda a blaženost.

Než co dokazuje skutečnost, že náboženství nacházíme u všech národů všech věků?

Náboženství neobsahovalo jen věci pro člověka příjemné a pohodlné, nelahodilo svými požadavky smyslnosti a pýše člověka. Proto nelze sobě mysliti, že by národové si byli náboženství vymyslili. Všeobecnost náboženství dá se vysvětliti jedině tím, že duch lidský po náboženství touží a náboženství žádá, že náboženství patří ku přirozenosti rozumného člověka.

Otázka náboženská není dosud překonána, ale dříme ustavičně na dně lidského srdce, čekajíc jako ona sfinx na poušti (o níž se vypravuje, že, jakmile se dotekl první paprsek slunce svého obrazu na ní, v témž okamžiku z nitra jejího ozvaly se podivuhodné zvuky) prvního paprsku pravdy, aby lidskou bytost rozezvučela v základech. — Běda tomu, kdo zůstal pohřížen v temnotách noci, kdo nedal vzejíti svaté pravdě v nitru svém! Neuspokojen zůstává a pochybí-li v tomto základním pojetí smyslu života, potom minul se i s životem celým.

Jelikož náboženství přirozené, jež jedná o Bohu, původci tvorstva, patří ku přirozenosti lidské, nemůže věda, která jedná o přírodě, věda zkušebná, nahraditi náboženství.

Tato pravda budiž blíže vyložena.

Dovede-li věda nahraditi náboženství?

Mnozí domnívajíce se, že jest mezi vědou a náboženstvím konflikt, spor, zavrhují náboženství a volí pro sebe vědu, které se přidržují a která jim nahrazuje náboženství; touto vědou jest jim věda přírodní, nelogicky pěstovaná a filosofie, ne křesťanská, nýbrž protikřesťanská.

Jim odpovídáme, že nerozumějí ani vědě ani náboženství, že není konflikt mezi vědou a náboženstvím, že věda přírodní, nelogicky pěstovaná jest špatná a nemůže náboženství nahraditi, že filosofie protikřesťanská jest špatná a nemůže náboženství nahraditi, že pravá věda přírodní vede k Bohu, že filosofie křesťanská jest věda pravá a pravdivá, jest theologií přirozenou, jest podkladem theologické vědy nadpřirozené pravdivé. Toto všecko krásně vykládá a pravdivě, přesvědčivě dokazuje španělský universitní profesor v Madridě, redaktor časopisu „La ciencia cristiana" (Věda křesťanská), nekněz, Orti y Lara, ve svém spise „La ciencia y la divina revelacion" (Věda a zjevení Boží). (Německy přeložil dr. Lud. Schütz — Paderborn 1884. Wissenschaft u. Offenbarung in ihrer Harmonie.)

Slyšme výroky učenců, kteří stojí mimo filosofii křesťanskou, a přírodozpytců; oni nám povědí, že nedovede věda nahraditi náboženství.

• Univers. prof. dr. Mareš: Veliký rozvoj vědy odvracel v posledních dvou stoletích od náboženství. Lidé očekávali od positivní vědy odpovědi na všecky otázky, očekávali přesné a dokázané pravdy. Avšak positivní věda nemohla a vůbec nemůže odpověděti na otázky všecky. A tak jsme svědky nového hnutí náboženského, a to právě v myslích inteligence, zklamané vědou... V době, kdy Spencer, filosof positivní vědy ukončil své dílo, kdy fanatik naturalismu, monismu Haeckel zanáší do nejširších vrstev lidu vědeckou mythologii a opovržení náboženství, v této době jest již naturalismus v myslích inteligence překonán a smýšlení náboženské vstupuje do nich.

Petr Durdík: Nezbývá než se Sokratem říci: Nic nevím, aneb uchýliti se k positivnímu (zjevenému) náboženství.

A věru na nejdůležitější otázky: odkud jsem, od koho mám život, kam jdu, co mám na zemi činiti, co jest mým cílem? dává jenom náboženství jistou a pravdivou odpověď, která utišuje neklid duše lidské.

Rousseau: Zanechme filosofii libující si v planém povídání; hledejme zdravý rozum v Bohu (náboženství) a nikoli v klamné filosofii (protikřesťanské).

Benj. Constant: Filosofie (protikřesťanská) zůstavena sama sobě jest bezmocna a vede k pochybování, a pochybování jest na újmu energii duševní. Křesťanství representuje volnost náhledů, mírní bolesti duše, skýtá útěchy všem, všem od paláce až po střechu doškovou ve všech potřebách.

Victor Cousin, filosof: Rozum sice popřel již kde kterou pravdu, ale nevyřkl a neobhájil ani jediné. Celá pravá filosofie není vlastně nic jiného ve svém zárodku, leč křesťanské tajemství.

Jouffroy Théod. Sim., franc. filosof, jenž se stal katolíkem, pravil před svou smrtí: Všecky soustavy filosofické neplatí tolik, co jedna stránka katechismu.

Proudhon, revolucionář a nevěrec, pravil: Všecka věda jest ubohou a nedostatečnou, aby přinesla pokoj duši...

Proslulý akademik franc. Brunetière ohlásil bankrot vědy, k čemuž poznamenává český fysiolog dr. Babák: Do nedávna byly přírodní vědy ve všech směrech výstředně přehodnocovány. Přírodní vědy utrpěly nebo utrpí bankrot tam, kde se od nich čekalo a čeká nemožné vysvětlení podstaty hmoty, záhady ducha, rozluštění problémů sociologických a pod. Týž dr. Babák: Přírodními vědami nestalo se nijak ještě náboženství a theologie přežitkem... Není konfliktu mezi náboženstvím a vědou, zjevení hledí poučiti lidstvo tam, kde přestávají veškeré vědy.

Profesor zoologie něm. university v Praze Rob. z Lendenfeldů: Obmezení lidé pravili, že všeobecné zásady věd přírodních jsou v odporu s naukami náboženskými. Tento názor není oprávněn; odporu není. Kdo nalézá mezi nimi odpor, neví, co jest náboženství, neví, co jest věda.

D'Alambert: Kde by bylo pokolení lidské bez zjevení Božího? Bylo nutno, aby světlo božského spasení odhalilo život na onom světě, jinak by byl člověk zde učiněn hádankou... Ničeho není nám více třeba než náboženství zjeveného, to poučuje nás o přemnohých neznámých otázkách.

Diderot: Křesťanské náboženství, jakkoli zdá se míti na zřeteli pouze blaženost nebeskou, podporuje zajisté co nejvíce naše štěstí pozemské. Prospěšné jest právě svými příkazy a radami, směřujícími vesměs k zachování a zlepšení mravů.

Podobně velebí náboženství křesťanské Brissot, Rousseau, Heine, soc. dem. F. V. Krejčí atd.

Končím berlínským profesorem dr. Dennertem, jenž ve svém spise „Náboženství přírodozpytců" uvádí 300 největších učenců, kteří vynikli v posledních 400 letech v přírodních vědách. Ze 300 shledává Dennert 242 věřícími.

A tak stále se pravdivými osvědčují slova filosofa Bakona Verulamského: Poloviční věda od Boha odvádí,

ale celá věda opět k němu přivádí, jakož i slova učeného arcibiskupa Förstera: Jen kde víra a věda v jedno se pojí, tam zkvétá pravá učenost.

Kniha 2.

O poměru člověka k sobě.

Má-li člověk povinnosti k sobě?

Sociální eudaemonismus, jenž nazývá mravně dobrým toliko, co přispívá k obecnému blahu, musí z morálky vymýtiti všecky přímé povinnosti k sobě; může mluviti toliko o nepřímých povinnostech k sobě, jelikož péče o blaho obecné v sobě drží péči o blaho vlastní, část blaha obecného.

Než sociální eudaemonismus byl od nás v prvé části z nepravdy usvědčen. Kromě toho jest péče o blaho obecné podmíněna péčí o blaho vlastní; láska k bližnímu předpokládá lásku k sobě, jelikož zásada zní: Miluj bližního, jako sebe sama.

Proto jsou přímé povinnosti k sobě.

Dále se namítá proti povinnostem k sobě, že povinností právních nemá člověk k sobě, poněvadž spravedlnost se vztahuje k jinému.

Tato námitka jest pravdiva. Než jsou také povinnosti z lásky, a takové právě míníme, mluvíce o povinnostech k sobě.

Dále zamítají se povinnosti k sobě z lásky proto, že jest člověku vrozeno sebe milovati pudem neodolatelným; nemůže tedy člověk býti mravně k tomu zavázán, co činiti musí nutností přirozenou.

Tato námitka jest neplatna. Neboť nemůže sice člověk sebe nemilovati; než láska k sobě může býti spořádaná anebo nespořádaná, patřičná nebo nepatřičná. Člověk maje svobodnou vůli může sebe milovati láskou nespořádanou, a také mnozí sebe tak milují a sobě záhuhu strojí. Proto musí býti zákon, který člověku povinnost ukládá, aby sebe miloval láskou spořádanou, patřičnou.

Posléze namítá se, že povinnost k sobě proto jest nemožna, že člověk jest sám s sebou totožný, kdežto povinnost předpokládá předmět a podmět, dvě věci od sebe různé.

Tato námitka jest neplatna. Jest sice člověk ve své podstatě sám s sebou totožný. Než jsou v něm různé mohutnosti, jež mají býti souladně mezi sebou uspořádány

poměrem podřaděnosti a nadřaděnosti; on pak jest sám sobě povinen sobě k vůli je pořádati, jsa osobou, t. j. bytostí o sobě a pro sebe trvající, která jest po jistou míru sama sobě účelem, která neslouží vyššímu tvoru za pouhý prostředek, ale ve světě drží místo panovničí po jistou míru a bezprostředným jest cílem tvorstva rozumu postrádajícího. A tuto povinnost k sobě má člověk od Boha, Jenž mu ji uložil nejen Sobě k vůli, ale také jemu k vůli.

Náležejí tedy do morálky filosofické povinnosti k sobě.

S tímto názorem souhlasí všichni lidé, kteří tvrdí, že tak a tak se chovati jest každý člověk také sám sobě povinen, t. j. že má povinnosti k sobě.

Norma, účel a pohnutka povinností k sobě.

Norma nejbližší a podřaděná zní: Konej povinnosti k sobě tak, jak vyžaduje tvá přirozenost rozumná a tvé postavení ve světě. Norma vzdálená a nadřaděná zní: Konej povinnosti k sobě tak, jak ustanovil Bůh, Jenž ti dal právě takovou přirozenost rozumnou a takové postavení ve světě.

Účel nejbližší a podřaděný zní: Konej povinnosti k sobě, abys na základě dokonalosti počáteční došel dokonalosti konečné, která jest tobě od stvořitele jako cíl uložena. Účel vzdálený a nadřaděný zní: Konej povinnosti k sobě, abys Bohu sloužil k zevnější oslavě.

Pohnutka nejbližší a podřaděná zní: Konej povinnosti k sobě, poněvadž sebe miluješ, poněvadž máš zalíbení na konečné dokonalosti, tobě za cíl vytknuté. Pohnutka vzdálená a nadřaděná zní: Konej povinnosti k sobě, poněvadž miluješ Boha, poněvadž máš zalíbení na nekonečné, svrchované dokonalosti Boží, jejíž obrazem a podobenstvím má býti tvá dokonalost omezená.

Tento rozdíl mezi tím, co jest nejbližší a podřaděno, a tím, co jest vzdáleno a nadřaděno, spočívá na poměru člověka k Bohu a svědectví dává o nutnosti, jakou se druží povinnosti k sobě ku povinnostem k Bohu, a o souvislosti oněch s těmito.

Souvislost jest nepopíratelná. Neboť jelikož Bůh jest stvořitelem člověka, jest také pánem, jenž od člověka žádá službu. Služba tato záleží v tom, aby člověk Bohu zjednával zevnější slávu dávaje o Jeho dokonalostech svědectví svými dokonalostmi mravními. Takové dokonalosti sobě přivlastňovati jest člověk mravně povinen. Tedy souvisejí povinnosti k sobě s povinnostmi k Bohu a nemohou býti plněny, zanedbávají-li se povinnosti k Bohu. Pečovati nemůže člověk o sebe, nepečuje-li o Boha; pečuje-li o Boha,

nemůže nepečovati o sebe. Nepřítel Boha jest svým vlastním nepřítelem největším. Proto neprávem se zavrhují v morálce filosofů protikřesťanských povinnosti k Bohu. Toto zavrhování působí, že se zavrhují také povinnosti k sobě.

Samoláska nesobecká, spojená s úctou k sobě.

Kantovci tvrdí, že jednati ze samolásky jest nemravno. Avšak jednati ze samolásky není nemravno za jistých podmínek. Neboť Stvořitel nám vštěpil samolásku, aby byla životu našemu základním pudem, tak že sebe nemůžeme nemilovati. Spíše jest nemravno jednati beze vší samolásky, jelikož se to protiví přirozenosti lidské. Avšak jedinou anebo nejvyšší pohnutkou mravního jednání není samoláska. Samoláska, rozumně spořádaná, která nevylučuje lásky k Bohu a lásky k bližnímu, srovnati se dá s pohnutkou vyšší. Ano, péče o blaho společné jest podmíněna samoláskou, jež jest jejím měřítkem; proto kdo by sebe nemiloval, nemohl by pečovati o blaho společné. Ovšem má-li býti samoláska měřítkem lásky k bližnímu, musí býti rozumně uspořádána, nesmí býti mrzkým sobectvím, jež nezná spravedlnosti a lásky k bližnímu.

Dále samoláska musí býti spojena s úctou, vážností k sobě.

Jenom proto může míti člověk povinnosti k sobě, samoláskou ukládané, že mu sluší vážnost osoby, která ve tvorstvu drží místo panovničí, jsouc přírodě rozumu postrádající účelem, nejsouc tvoru vyššímu prostředkem. Tato vážnost k sobě nesmí býti nerozumná, zpupná, t. j. nesmí vylučovati ani vážnosti k Bohu ani vážnosti k bližnímu. Vážnost k Bohu stojí nad vážností k sobě, a vážnost k sobě jest měřítkem vážnosti k bližnímu. Vážiti si máme bližního, jako si vážíme sebe, poněvadž roven jest nám bližní a s námi stejně podřízen témuž Bohu, jehož si vážíme nade všecko. Vážnost udílí lásce, ke které přistupuje, povahy blahovolnosti, kterou někomu nakloněni jsme a dobré přejeme jemu k vůli. Čím vyšší jest vážnost, tím vyšší jest láska blahovolnosti.

Vážíme si sebe samých pro výborné dary, jež nám udělil Bůh z lásky a jimiž jsme Bohu podobni, a pro cíl, který nám Bůh vytkl; tuto vážnost k sobě spojujeme s vděčností k Bohu a pokořováním sebe.

Kdo si sebe samého takto neváží, špiní svou důstojnost a jest každé podlosti schopen. Avšak rozumná vážnost k sobě pobádá ku mravnosti a vzdaluje od nemravnosti.

Názor pantheistický, jenž důstojnost lidskou přeceňuje a ji totožní s důstojností božskou, a názor materialistický, jenž důstojnost lidskou podceňuje a neuznává, co člověka činí člověkem, podkopávajíce vážnost k sobě, podkopávají morálku.

Rozdělení povinností k sobě.

Člověk sestávaje ze dvou podstatných částí, duše a těla, pečovati má o obě, a sice podle jejich důležitosti hlavně a především o duši, přídružně a s nutností vztažnou o tělo. Než v nutném poměru jest člověk, pokud vyžaduje život jeho individuálný, k němuž nyní přihlížíme, k zevnějšku, a sice k lidem a věcem neosobným. Proto pečovati má, jak individuálný jeho život mravný vyžaduje, také o zevnějšek, s kterým souvisí.

Povinnosti ke své duši.

Řád mravní ukládá člověku povinnost, aby duši své zjednal dokonalost konečnou, t. j. z jaké se má těšiti na konci života pozemského podle cíle, od Boha jí vytknutého. To však se státi nemůže podstatnou změnou duše samé, jelikož podstata její jest fysicky jednoduchá, neměnitelná, nýbrž mravní její činností, t. j. konáním činů mravně dobrých a nekonáním činů mravně zlých. Opakovanou mravní činností, v jistých směrech se pohybující vznikají různé ctnosti, které jako případky, accidentia, vlastnosti přistupují ku podstatě duše lidské.

Proto záleží péče o duši v tom, aby člověk nabýval ctností, které jemu příslušejí. K této činnosti jest duše lidská opatřena schopnostmi, mohutnostmi, které náležejí mezi případky její a ze kterých pro život mravní, právě lidský jsou nejdůležitější rozum a vůle, mohutnosti člověku jako člověku příslušné. Ostatní mohutnosti, týkající se lidského života sensitivného a vegetativného, mají býti mohutnostem právě lidským podrobeny a jimi řízeny, aby pomáhaly ku dosažení cíle právě lidského.

Je tedy člověk sám sobě povinen vzdělávati a pořádati rozum a vůli, aby vedl život právě lidský, duchový mravní, jim pak podrobovati ostatní mohutnosti sensitivné a vegetativné, kterými se vede život spíše tělesný, než duchový.

Kdo tak nejedná, ten zanedbává duše své, ten pečuje hlavně a především o tělo, ten převrací poměr duše k tělu, ten jedná nemravně. Duše jest těla vznešenější, jelikož

majíc po smrti tělesné požívati života věčného, s tělem proto jest spojena, aby jeho užívala jako prostředku k dosažení svého cíle. Proto nelze chváliti toho, jenž více času, píle a prostředků věnuje životu tělovému než duchovému.

K péči o rozum a vůli přistupuje péče o dojmy, jež zvláštní mohutnosti nepředpokládajíce vyplývají z činnosti rozumu a vůle.

Péče o rozum.

Činnost rozumu, ku poznání pravdy samoděk směřující, předchází činnosti svobodné vůle. Za tou příčinou nelze ji nazvati svobodnou, volnou. Než, když svobodná vůle, probuzená činností rozumu jí předměty předkládajícího, nastoupila činnost svou, podrobuje si rozum, tak že jeho činnost stává se svobodnou, volnou, ač ne vždycky, jelikož samoděčnosti své nepozbývá. Rozum zpětnou, reflexivnou činností poznává zákony, jež jemu jsou od Boha uloženy, a svobodná vůle mu ukládá povinnost jich šetřiti, zakazujíc jich nešetřiti. Proto přísluší morálce filosofické vyšetřiti, kterak má člověk pečovati o rozum.

Povinnosti jsou tyto:

1. Bůh člověku rozum dal, aby jej vzdělával, aby jím pravdu poznával a život duchový, právě lidský vedl. Proto zakopává-li kdo vlohy rozumové a neužívá-li jich ku poznání pravdy, jak má a může, hřeší proti Bohu a sobě a odcizuje se životu duchovému, právě lidskému.

2. Člověk maje rozum jest stvořen k obrazu Božímu. Obraz tento zárodečně sobě vštěpený má rozvíjeti a vzdělávati, užívaje rozumu k tomu, k čemu jest dán, aby pravdu poznával a v pravdě Boží, Bohu samém odpočíval. Kdo tak nejedná, hanobí v sobě obraz Boží, vzdaluje se od Boha, jsa Jemu nepodoben mine se se svým cílem a stává se nešťastným.

3. Člověk zkoumaje pravdu musí míti ku pravdě velikou lásku, která jediná dovede přemoci všeliké překážky, jež ruší toto zkoumání. Překážky tyto záležejí v tom, že nepravda podobá se někdy pravdě, že pozornost a zpětná úvaha jsou někdy obtížny, že vůle ráda někdy se kloní k mínění subjektivnému, objektivnosti postrádajícímu, že mnohé okolnosti, tělem a zevnějškem působené, překážejí objektivné úvaze, že předsudky zatemňují soudnost. S láskou ku pravdě jest spojena nenávist k nepravdě, bludu. Než, toho, kdo v nepravdě tone, kdo bloudí, musíme milovati; kterážto láska jeví se tím, že se snažíme jej z nepravdy, bludu vyvésti, pokud můžeme a máme, mírně a dobrotivě. Vědecký spor budiž prázden všeliké hořkosti.

4. Člověk jest povinen, vzdělávaje podle možnosti a potřeby rozum, badati způsobem rozumným, t. j. na základě správně poznané zkušenosti a podle zákonů, přirozenosti své vštěpených, logických; má užívati podle možnosti prostředků příhodných, knihy, učitele a pod., aby došel poučení, jehož sám nemůže nabýti.

5. Člověk, užívaje svého rozumu, nemá sobě vlastniti falešnou svobodu, nevázanost, zákonů nešetřící. Neboť závisí: *a*) Na pravdě samé. Pravda jest objektivná a stává se subjektivným majetkem zkoumajícího. Člověk pravdu netvoří, ale hledá a nalézá. *b*) Na zkušenosti vlastní a cizí, která musí býti dříve na jisto postavena, má-li býti základem vědeckého badání. *c*) Na logických zákonech člověku od Boha vštěpených a ontologickým zákonům odpovídajících, kterých musí býti přísně šetřeno, má-li člověk od zkušeností dospěti k důvodům zkušenosti. *d*) Na vlastním objektivném zkoušení svých poznatků nabytých. Nemá člověk ihned přisvědčiti svým poznatkům, jakmile jich nabyl, ale má je nestranně zkoumati, zdali jsou pravdivy. *e*) Na soudu, který o badání člověka zkoumajícího pronášejí jiní. Tohoto soudu má si zkoumající všímati nestranně a shledá-li jej pravdivým, má se jím říditi. *f*) Na úvaze jiných o předmětu, který on vyšetřuje. Nemá sebe pokládati neomylným, ale má rád přijmouti poučení od jiných, shledá-li je pravdivým. *g*) Na úmyslu, který jej vede ku poznání, o němž bude ihned jednáno. Bez úmyslu nemyslíme, jelikož myšlení není samo sobě cílem. Špatný úmysl od poznání pravdy odvrací, dobrý k němu vede. *h*) Na účinku svých poznatků. Poznatky, jsou-li samy sebou společnosti lidské záhubny, nemohou býti pravdivy, a proto mají býti zavrženy. Badatelům není dovoleno bořiti dobré, oprávněné a nutné instituce lidské: pravé náboženství, řádné manželství, spravedlivý majetek soukromý, oprávněnou autoritu představeného; neboť bořiti je znamená bořiti společnost lidskou. Proto na příklad žádá Plato, aby, kdo šíří atheismus, byl smrtí potrestán. Ani stát právní, ani církev katolická, na pravdě a právu založená, nemohou dovoliti, aby jejich základy byly bořeny.

Jako badání nemá býti falešně svobodné, nevázané, tak ani vyučování. Co člověk jako učenec s jistotou za pravdivé poznal, to má také jako učitel za pravdivé písmem nebo slovem hlásati. Čtenář nebo žák má právo od učitele žádati, aby mu pověděl pravdu a jenom pravdu, řádně poznanou a řádně předloženou; spisovatel a učitel pak má povinnost pravdu a jenom pravdu říci, nepravdu zavrhovati. A to tím více platí tato zásada, že s pravdou

jest spojena mravní dobrota, s nepravdou, do života sahající, mravní zloba.

Pročež osvojuje-li si badatel a učitel falešnou svobodu, nevázanost, zákonů nešetřící, jedná netoliko nerozumně, ale také nemravně, škodí netoliko sobě, ale také jiným.

Svobodným zevně se může nazvati učenec jenom potud, pokud nemá nikdo práva ani jemu poroučeti, aby hlásal nepravdu, nemravnost, ani jemu brániti pravdu, mravnost hlásajícímu.

6. Člověk poznávaje má míti pravý úmysl. Mnozí chtějí věděti jediné proto, aby věděli; projevují pouhou zvědavost. Jiní chtějí věděti jediné proto, aby o nich samých se vědělo; projevují mrzkou marnivost. Jiní chtějí věděti jediné proto, aby vědění své prodávali za peníze; projevují mrzkou zištnost. Jiní chtějí věděti, aby právě vzdělávali bližního; projevují lásku k bližnímu. Jiní chtějí věděti, aby sebe vzdělávali k slávě Boží a pravému prospěchu svému; projevují moudrost. Poslední dva úmysly jsou dokonalé, hlavní, ke kterým po jistou míru přistoupiti mohou zvědavost, touha po penězích a cti jako úmysly vedlejší a podřízené, ale tak, aby ony dva úmysly nebyly rušeny.

7. Člověk si má zjednati o Bohu, sobě a světu vědomostí, kterých jest jemu po čas života pozemského potřebí, aby plnil všecky povinnosti svého stavu, ke kterým náležejí především vědomosti o Bohu a všech povinnostech náboženských a pak vědomosti o povinnostech, jež člověk netoliko jako člověk vůbec, ale také jako v rozmanitých poměrech života svého postavený, na př. jako představený, poddaný, manžel, otec, učitel, člen spolku plniti má. Nemusí každý býti učencem, ale každý má znáti povinnosti k Bohu, k sobě a bližnímu, aby byl moudrým. Bažiti po vědomostech, kterých nevyhnutelně nevyžaduje povolání, ač není nutno, přece jest chvalitebno, záhodno a prospěšno; toto bažení nemá překážeti bažení po nevyhnutelných vědomostech.

8. Zákon přirozený zapovídá přímo obmýšleti blud formálný, t. j. blud jako blud, kterým nepravda se předkládá vůli jako pravda, pravda jako nepravda, poněvadž blud takový přímo překáží rozumu dojíti cíle, sobě přímo vytknutého, poněvadž blud jako blud nemá Boha, pravdu samu, svým cílem, poněvadž takový blud jest fysickým zlem rozumu a zbavením logické pravdy, která rozum zdokonaluje a zdobí. Blud není sám sebou průchodem ku pravdě, poněvadž jsa záporem pravdy musí býti zamítnut, aby nastoupiti mohla pravda. Bludu nepřísluší svoboda.

9. Kdo vězí v bludu materiálném, tak že své mínění samo sebou nepravdivé pokládá za pravdivé, má blud svůj, jakmile jest přesvědčen důvody vážnými, že mínění jeho jest bludné, odložiti a si osvojiti opak jeho pravdivý. Kdo tak nečiní, klesá do bludu formálného a vinen jest umíněností, pyšným zalíbením na svém mínění, tvrdohlavostí, omezeností; také lze o něm souditi, že nechce přinésti obětí, jež mu přijetí pravdy objektivné ukládá.

10. Zákon přirozený zapovídá libovolně pochybovati o všem, tvrditi nebo zapírati cokoli bez důvodu dostatečného, tvrditi nebo zapírati úmyslně bez ohledu ku pravdě od Boha nadpřirozeně zjevené, bez rozvahy k nějaké domněnce lnouti, bez ohledu k učení vážnějšímu, čísti cokoli bez rozvahy a bez ohledu k nebezpečí hrozícímu.

11. Povinnosti k sobě nešetří, kdo tvrdí, že není pravdy objektivné, kterou by rozum poznati mohl, anebo že, byť i byla, našemu rozumu jest nedostižitelnou, anebo že názory o věcech nadsmyslných, sobě vespolek odporující, jsou stejně oprávněny, stejně pravdivy a stejně nepravdivy, anebo že názory naše jsou všecky pouhá mínění, na pravděpodobnosti založená, anebo že poznání naše jest pouhé pochybování. Taková tvrzení, odjímajíce rozumu pravdy, předmětu poznání, nedovolují vyvíjeti rozum; jsou nejen nepravdiva, ale také nemravna jak proti Bohu, původci pravdy, tak proti člověku, jenž pravdu poznati je schopen a povinen a jenž na pravdě založiti má mravnost.

12. Zamítati jsoucnost Boha, osobní, svrchované a nejdokonalejší bytosti, a lidské duše nesmrtelné jest největším bludem a největší lží, jest největším hříchem. Příčinou atheismu jest zlá, ve hříchu vytrvalá vůle, která poroučí rozumu, aby hledal falešné důvody, ze kterých by atheismus na jevo vycházel. Není pravda, že by bylo nevědecké mluviti o Bohu.

13. Abychom pravdu poznali, za to musíme Boha prositi, Jenž jest původce pravdy, Jenž jest pravda sama. Aby nás Bůh při zdravém rozumu zachoval, máme také proto zapotřebí, že zlá vůle svádí rozum náš do bludu.

14. Čím kdo moudřejším, tím jest pokornějším. Hloupost a pýcha rostou na jednom dřevě.

15. Na pouhém poznání člověk přestati nemá a nemůže. Poznání rozumové říditi má vůli a jí předpisovati, co by činila. Proto má člověk o to pečovati, aby rozum vůli nepředpisoval, co by činiti neměla. Také k tomu jest potřebí pomoci Boží.

16. Člověk má sobě zjednati a zachovati svědomí pravdivé, jistotné, jemné a bdělé. Svědomí jest rozum

praktický, od theoretického toliko virtuálně různý, poznávající a vůli předkládající pravdu pro život praktický.

Péče o vůli.

Povinnost ke své duši žádá zdokonalovati vůli, příčinu mravných činů účinlivou a podmět mravných držebností obzvláštní, vůli, na které nejvíce záleží zachovávání zákonů, které přísluší v životě prokazovati řád mravný, která má duši mravnými ctnostmi šlechtiti. Proto jest nevyhnutelno, aby vůle byla cvikem nakloňována k snadnému a jistému konání toho, co jest mravně dobré. K povinnostem, které vysvítají z první části morálky, kde bylo jednáno o vůli, přistupují ještě tyto:

1. Braňme zlé vůli, aby nesvedla rozum k bludu, jenž by její zlobu rozmnožil. Dobrá vůle ať rozumu pomáhá ku poznání pravdy, základu mravnosti.

2. Vůle má podrobovati život pudový předpisům rozumovým, zákonům mravnosti, aby se bral pravým směrem a pravé míry šetřil. Nepodrobuje-li, klesá člověk pod stupeň, na kterém stojí zvíře.

3. Vůle má snaživost smyslnou říditi předpisy rozumovými. Nezřízená žádost po dobrech smyslných odporuje mravnosti. Vášeň nebudiž podobna výbuchu sopky, vše kolem ničícímu. Náruživosti činí člověka svým otrokem.

4. Vůle má bažiti po dobrech nadsmyslných, člověku příslušných, bez podmínky; po dobrech smyslných, pokud slouží jako prostředek ku dosažení dober nadsmyslných.

5. Vůle má cizí vlivy přijímati, vedou-li k dobrému, ovšem tak, aby nepřestala sama sebe určovati; cizím vlivům, ke zlému svádějícím, má odporovati a je odmítati.

6. Vůle ať šetří a hájí své svobody, byť i v okovech. Než svoboda její není neomezená, proto nemá býti zaměněna v nevázanost.

7. Vůle ať svobodu prokazuje konáním mravně dobrým; v konání mravně zlém jeví se otroctví.

8. Vůle ať řídí ostatní mohutnosti podle předpisů rozumových.

9. Pečujme o to, aby vůle naše byla dobrá, silná, pevná, v dobrém důsledná, vytrvalá, aby zloby mravní, hříchu se varovala, aby jeho se zřekla a litovala a k ctnosti se naklonila.

10. Utrpením nebudiž vůle oslabena, spíše budiž v dobrém utvrzena a vytříbena.

11. Umíněnost a svéhlavost jest nepěknou vlastností vůle.

12. Bez patřičných důvodů nemá vůle měniti svůj směr.

13. Povolnost ve věcech důležitých a neústupnost ve věcech nedůležitých jsou chyby, kterých jest se vystříhati.

14. Péče o vůli jest velice nesnadná. Proto se máme k Pánu Bohu modliti a náboženských pomůcek užívati. Také máme pomoci dobrých lidí užívati.

Péče o dojmy.

1. Po dobru bažiti a dobra dosaženého požívati jest člověku přirozeno. Tímto však bažením a požíváním jest snaživost dojata. Proto jest dojem snaživosti člověku přirozen. Jednal by tedy proti své přirozenosti, kdo by dojmy snaživosti potlačoval. 2. Bažení, dosažení a požívání budiž řízeno mravním zákonem přirozeným, aby dojem snaživosti byl mravně dobrým. 3. Dobro budiž pravým dobrem, aby dojem snaživosti nebyl falešným. 4. Dobro budiž člověka důstojným, aby také dojem snaživosti byl člověka důstojným. 5. Dojem snaživosti nadsmyslné vyniká svou cenou nad dojmem snaživosti smyslné. Tento budiž onomu podřaděn. 6. Dojem snaživosti nebudiž tak mocným, že by porušil rovnováhu duševní, že by zbavil člověka klidné rozvahy. 7. Dojmy buďtež mezi sebou uspořádány podle pořádku, jaký mezi dobry panuje. 8. Dojmy náboženské, ethické a esthetické udílejí člověku pravou důstojnost, pravou cenu nehynoucí. Ovšem dojmy náboženské stojí nejvýše. 9. Dojmy ať tvoří mezi sebou soulad. 10. Dojmy ať dávají svědectví, že člověk ideami pravdy, dobra a krásy jest proniknut.

Soustava ctností, odpovídajících povinnostem k sobě.

a) Pokora náleží mezi nejdůležitější ctnosti, jimiž jest vůle sama sobě povinna. Vůle nemá sice potlačiti touhu po vyznamenání a povýšení, jež v každém srdci lidském se ozývá, ale má ji mírniti a v mezích rozumných udržovati. Jako pýcha, nezřízená touha po vyznamenání, jest hlavním zřídlem zla, tak jest pokora základem života ctnostného. Sám rozum lidský uznává, že jest člověk korunou tvorstva viditelného, ale přece pouhým tvorem Boha všemocného, jenž netoliko jej celého stvořil, ale také zachovává, s ním působí a jej řídí, že člověk své nicoty má sobě býti vědom proti Bohu, že má sice uznávati výborností, kterých se mu dostalo od Boha, že však nemá se vyvyšovati nepatřičně ani nad sebe sama ani nad svého bližního, jenž jako člověk jest mu zcela roven, mravní pak cenou jej snad převyšuje.

Pokorným má býti člověk, znaje původ svých dokonalostí a ctností a vědom jsa také svých nedokonalostí a nectností, před Bohem a bližním, jelikož pokora jest pravda, pýcha lež, tak že čím kdo moudřejší, tím jest pokornější, jelikož bez pokory každá ctnost přestává býti ctností.

Jako jest pokora pýchy daleka, tak nemá nic společného s podlostí a nedůstojným zahazováním sebe, jež perlu blátem špiní. Pravá pokora jest mezi pýchou a podlostí učíc nás nejen milovati svou nízkost, ale také zjednávati a zachovávati o sobě dobrou pověst, jak jsme povinni sobě a svému bližnímu, nejen nepřivlastňovati sobě a nehlásati o sobě, co nemáme, a nezakládati si na svých statcích zevnějších a vnitřních, ale také uznávati darů od Boha udělených, za ně Bohu děkovati a jej chváliti, jich patřičně užívati, nejen vlastní cti a slávy nehledati, ale také ctí a slávou zaslouženou se nenadýmati, spíše ji k Bohu odnášeti, nejen své chyby vlastní uznávati upřímně, ne z touhy po chvále, ale také nenazývati své dobré vlastnosti a dobré skutky špatnými.

b) Vnitřnímu smýšlení pokornému odpovídají zevnější ctnosti: skromnost, tichost, mírnost, přívětivost. Skromnost, rozumem řízená podle stavu, stáří, pohlaví a rodu, týká se pohybů těla, zvláště řeči, jakož i ošacení a ozdobení těla a jest mezi nedbalostí a fintěním. Tichost jeví se obzvláště tehdy, když člověk se varuje prchlivosti a hněvu nerozumného. Mírnost hledí, pokud možno, zachovávati svatý pokoj, s mravností se shodující, s bližním, a šetří ve všem střední cesty mezi dvěma výstřednostmi. Přívětivost jest ne nepatrným, ne posledním tmelem, jenž spojuje člověka s člověkem.

c) Pokora učí podřízeného rozumné a uctivé poslušnosti, představeného bázni před Bohem, nejvyšším pánem, představeným všech. Tak se nestane podřízený otrokem, na revoluci pomýšlejícím, aniž představený tyranem, zpupným pánem. Pravdiva jsou slova sv. Augustina: „Ať poslouchá podřízený představeného jako otce. Představený ať se nepokládá šťastným proto, že poroučí, ale proto, že podřízenému z lásky slouží. V úctě ať má podřízený svého představeného, představený pak ať se bojí Boha, Jemuž bude účty klásti ze svého představenství."

d) Pokora se jeví uznáním nedokonalosti, jež má býti skrze vývoj bytnosti počáteční zaměněna dokonalostí konečnou, se jeví uznáním potřeb, jež mají býti užíváním vrozených sil a schopností ukojeny. Onen vývoj, toto užívání děje se prací, ve smyslu obecném vzatou. Má tedy vůle si opatřiti ctnost pracovitosti.

Práce jest 1. nutna, jelikož bez ní nelze dojíti dokonalosti, která jest cílem života lidského. 2. Jest šlechetna, jelikož udílí člověku pravé ceny a jej šlechtí. 3. Jest úcty hodna, jelikož pracovitý požívá cti a vážnosti. 4. Jest přirozena, jelikož od přirozenosti jest člověk ku práci puzen. 5. Jest užitečna, jelikož zjednává prostředků k vedení života pozemského, jelikož zachovává zdraví tělesné a duševní, jelikož odvrací od nepravostí, jelikož zdobí duši ctností pracovitosti a jest původem mnohých ctností jiných, jelikož radost čistou připravuje člověku. 6. Jest uznána, jelikož všichni lidé považují za povinnost obecnou pracovati; také lenoch uznává, že má pracovati, ne sice on, ale každý jiný.

Dokonalost práce vyžaduje tyto vlastnosti: Práce budiž 1. spořádaná. Pořádek vyžaduje zvláště, aby práce měla cíl sobě vytknutý mravný, aby vedla k cíli prostředky mravně dovolenými, aby od pracujícího byla vedena k cíli. Nejvyšší cíl práce prvotní jest sláva boží, přídružný dokonalost a blaženost pracujícího a bližního. Práce budiž 2. přiměřena ku povolání pracujícího; nebudiž podniknuta práce, s povoláním nikterak nesouvislá. Budiž 3. vytrvalá, jelikož bez vytrvalosti jest marnou. 4. Budiž konána s láskou čili s chutí. 5. Budiž provázena pomocí boží, za kterou musí pracující prositi. 6. Budiž mírná, aby síly tělesné a duševní nehynuly. 7. Střídejž se s odpočinkem tělesným a duševním a se zábavou, jakou vyžaduje odpočinek. Zábava budiž zotavením a přípravou k nové práci a srovnávejž se s mravností. 8. práce budiž řízena zákonem božským a lidským.

Práce jest buď tělesná buď duševní. Jedna nemá vylučovati druhou; jedna s druhou budiž spojena podle stavu a povolání.

Předmětem práce jest 1. co nutno, co užitečno, co příjemno; práci nutné budiž dána přednost před méně nutnou; užitečnost stojí nad příjemností; příjemnost nebudiž vyloučena. 2. Duše a tělo. Duše má vyšší cenu, než tělo; než o tělo nutno též se starati. 3. Život pozemský a záhrobní. Onen jest přípravou tohoto.

Pracovitosti odporuje lenost.

e) Jestliže člověk pokorným býti má hlavně a naprosto před Bohem, přídružně a vztažně před bližním: má pokora se vyskytovati také ve člověku samém tak, aby stránka lidskosti nižší jako prostředek podrobena byla stránce vyšší jako cíli, smyslnost nadsmyslnosti, žádost po dobrech smyslných žádosti po dobrech nadsmyslných. Tato podrobenost týká se života sensitivného a vegeta-

tivného, kterýžto obojí jest prostředkem, kdežto život nadsmyslný jest cílem, a proto řízen býti má rozumem, aby cíle bylo dosaženo.

Život sensitivní čili živočišný, nám se zvířaty společný, smyslnými mohutnostmi, na ústrojí tělovém závislými, vedený, jenž se jeví smyslným poznáním zjevů světa tělesného a smyslným snažením po dobrech tělesných, slouží jako prostředek životu nadsmyslnému, jenž člověku jako člověku přísluší specificky, jenž jest veden rozumem a svobodnou vůlí, mohutnostmi nadsmyslnými, na ústrojí tělovém subjektivně nezávislými, a jenž se jeví poznáním nadsmyslné stránky světa tělesného a předmětů smyslům nepřístupných a snažením po dobrech tělesných, pokud mají stránku nadsmyslnou, a po dobrech nadsmyslných. Přestává-li tedy člověk na životu sensitivném, za cíl mylně pokládaném, a ponoří-li se do něho, jedná proti rozumu, tedy nemravně, hřeší proti Bohu, od něhož pochází poměr mezi životem smyslným a nadsmyslným. Je tedy sensualismus a důsledek jeho, naturalismus a materialismus nejen bludem, ale také hříchem. Kdo se ponoří do smyslnosti, ten v ní bídně a nešťastně utone a zahyne vzdáliv se celý svého cíle.

Život vegetativný, pokud se jeví požíváním pokrmu a nápoje, slouží jako prostředek k zachování jednotlivého těla, požívajícímu náležejícího, aby bylo schopno ku vedení života smyslného, životu nadsmyslnému sloužícího. Kdo tedy vědomě a dobrovolně požívá buď jenom proto, aby požíval, anebo tak, že tělo své činí neschopným k vedení života sensitivného, ten hřeší jednaje proti pořádku, rozumem naším poznanému a od Boha stanovenému. Je tedy střídmost požadavkem mravnosti, ctností; nestřídmost odporuje mravnosti, jest hříchem, nepravostí. Kromě urážky Boha, původce zákona přirozeného, jenž nestřídmost zakazuje, a kromě ztráty, kterou trpí nestřídmý pozbývaje své lidské důstojnosti a klesaje pod zvíře, jež není nestřídmé, provázejí nestřídmost tyto následky: 1. Nestřídmý podkopává své zdraví, připravuje si mnoho nemocí a zkracuje svůj život. 2. Stává se neschopným ku práci tělesné a duševní. 3. Marně vydává peněz, kterých potřebí ku plnění mnohých povinností, 4. Ničí blaho své a jiných. 5. Lpí ke hrudě zemské, stává se materialistou, nemůže se povznésti k ideálnosti, nemiluje náboženství. 6. Jest náchylen k mnohým nepravostem. Prostředkem proti nestřídmosti jest úvaha o její hříšnosti, její bezúčelnosti, její škodlivosti, dále pevná vůle, zvláště však náboženství. — Je-li obžerství a labužnictví ohavné a škodlivé, jest pi-

janství a opilství ještě ohavnější a škodlivější. Výsledek bezuzdné požívavosti lze spatřiti ve vyžilých tvářích mladých lidí, v rostoucích sebevraždách, v rozlukách manželských, ve vraždě dětí, v podvodech, úpadcích, rozervanosti nitra a pustotě duše. Požívání lihovin, alkoholismus stal se vředem společenského života; jím vzniká zrůdnost potomstva.

Život vegetativný, pokud se jeví rozplozováním lidstva, řízen jest pudem pohlavním, jehož ukojení liší se od ukojení pudu potravního. Kdežto pud potravní dán jest člověku, aby on sám jako jedinec zachován byl, slouží pud pohlavní k tomu, aby bylo člověčenstvo zachováno jako druh; proto pud potravní má každý ukájeti, pud pohlavní však nemusí. A také jest přirozenost lidská taková, že škody netrpí člověk, jenž pudu pohlavního neukájí, jak zkušenost dokazuje, kterou máme o lidech a zvířatech; aniž jest se báti, že by žádný člověk nechtěl ukájeti jeho, pročež neukájení pudu pohlavního, jež jest jakousi výjimkou, nevyhubí pokolení lidské. A věru mohou okolnosti rozumné odvraceti člověka od ukájení.*)

Má-li býti ukojení pudu pohlavního činem mravně dobrým, musí se díti 1. mezi mužem a ženou 2. ve stavu manželském 3. za účelem zachování nebo rozmnožení pokolení lidského. V tom záleží manželská čistota. Neplní-li se tyto podmínky buď jednotlivé anebo všecky, jest ukojení hříchem, poněvadž odporuje zákonu přirozenému, rozumem naším poznanému a od Boha stanovenému, jest nepravostí, jež se zove nečistotou čili nemravností ve smyslu užším. Nečistota se páše také oplzlými myšlenkami a řečmi dobrovolnými a se zálibou spojenými, žádostmi a činy, více nebo méně se hříšným ukojením souvislými anebo je připravujícími.

---

*) Lékařské auktority prvého řádu zavrhují názor o škodlivosti pohlavní zdrželivosti. Tak znamenitý universitní profesor MUDr Ribbing sebral ve své knize „Pohlavní zdravověda" úsudky vynikajících odborníků Kraft — Ebinga, Aktona, Oesterlena, Beala atd., kteří všichni souhlasně tvrdí, že přísná pohlavní zdrželivost a čistota jsou úplně v souladu jak s fysiologickými, tak i morálními zákony. Dr. Gruber pojednává ve svém spise „Prostitution" s odbornou znalostí pohlavní otázku a uzavírá, že úplná pohlavní zdrželivost jest nejen ženě, ale i muži možná bez ujmy zdraví. Týž uznává sice sílu pohlavního pudu, ale poukazuje také na zbytečné jeho dráždění moderním způsobem života: „Civilisovaný člověk dráždí uměle a nepřiměřenou životosprávou pud pohlavní. Dlouhé sezení, nedostatek tělesných pohybů a teplá postel působí nepříznivě. Necudnými rozhovory a oplzlou četbou, pohlednicemi, obrazy, balety atd. ničíme se sami." Lékařská věda uznává možnost, ano i relativnou nutnost života čistého a rozumní paedagogové podávají návod, kterak výchovou již v mládí lze lidstvo chrániti před mravní zkázou.

Nemravnost nečistoty jest veliká. Neboť: 1. Nečistota protiví se svatosti Boží neobyčejně. 2. Vzdaluje člověka od Boha nejvíce, vede přímo k neznabožství a udržuje v něm přes všecky důvody, jež neznabožství vyvracejí. 3. Útočí přímo nebo nepřímo proti svatosti stavu manželského. 4. Znesvěcuje a hanobí člověka, jenž od Boha jest ustanoven k vysoké důstojnosti. 5. Tělo není ve službě ducha, není duchem povzneseno; duše stává se otrokem hnusné rozkoše a klesá pod zvíře nerozumné. 6. Všeliká láska pravá hyne, společnost lidská se podkopává.

Následky nečistoty jsou velice smutny. Neboť: 1. Nečistota poráží člověka duševní slepotou proti všeliké pravdě, zvláště proti pravdám náboženským; nečistý po poznání pravdy netouží, pravda jej netěší. 2. Činí člověka v dobrém nestálým a vrtkavým. 3. Vnuká jemu nenávist k Bohu, přílišné zalíbení na věcech pozemských, odpor proti věčnosti. 4. Naplňuje jej lhostejností, nelibostí a nenávistí proti všemu, co mu překáží požívati ohavné rozkoše. 5. Činí člověka schopným všeliké nemravnosti. 6. Podrývá blaho rodinné a nadpřirozený život křesťanský. 7. Vede k nekajícnosti úplné, zoufalství, sebevraždě. 8. Působí nemoci, ba i smrt, přivádí do blázince. 9. Hubí duševní vlohy. 10. Činí dítky rodičů nakažených tělesně a duševně nešťastnými.

Prostředky proti nečistotě jsou tyto: 1. Vzdalujme od fantasie a mysli všelikou představu nečistoty, jakož i, co by takovou představu mohlo vzbuditi; nezdržujme se dlouho zpytujíce, jak jsme se chovali při pokušení k nečistotě; nemysleme mnoho na taková pokušení. 2. Varujme se každé příležitosti, která by v nás nečistou žádost vzbudila: místa, kde se nečistota, smilství páše, nestřeženého pohledu na osoby druhého pohlaví, neopatrného, příliš volného rozmlouvání a obcování s nimi, nemravného tance a milkování, pohlížení na nečisté obrazy, čtení spisu oplzlého, divadla nemravného. 3. Neoddávejme se zahálce, příliš dlouhému spánku. 5. Buďme střídmi v pokrmu a nápoji. 6. Buďme pokorni a zapírejme sebe, přemáhejme své žádosti nezřízené, čiňme pevné úmysly. 7. Pamatujme na přítomnost Boží, prosme za pomoc Boží, obracejme mysl k věcem božským, přijímejme často a hodně sv. svátosti. 8. Uvažujme vzory zdrženlivosti. Tímto způsobem bojovati musí každý, také v pozdějším věku. První nedobrovolné hnutí pudu pohlavního není ještě hříchem; všedního hříchu proti čistotě se dopouští, kdo plně nesvoluje, kdo není dostatečně příčetným. — Hanebno, hříšno a škodlivo je též smilně prznitі své tělo. Laskavý čtenář mi promine, že

takové hnusnosti uvádím, jež urážejí stud. V našem století rozmohla se prostituce již v takové míře, že zplodila velký mezinárodní obchod s bílými otrokyněmi. Ohromnou zkázu tělesnou a duševní působí prostituce. Posléze budiž krátce připomenuta bídná hanebnost, paederastie. — Beze studu činí mnozí zvrhlíci pohlavní nečistotu, smilství předmětem krásných umění. — Jak velice a opatrně mají vychovatelé, rodičové a učitelé o to dbáti, aby mládež chránili před nepravostmi pohlavními.

Protivou nečistoty jest čistota, pravý řád, týkající se ukojení pohlavního pudu, jenž slouží k zachování a rozšíření pokolení lidského. Obecně záleží v tom, že od myšlení, toužení a zevnějšího svobodného činění vzdaluje se vše, co Bůh zakázal vzhledem k ukojení pudu pohlavního. Poněvadž Bůh dovoluje ukojení toto jediné v řádném manželství, jehož prvotním účelem jest rozšíření nebo zachování pokolení lidského, záleží čistota mimomanželská ve zdržení se od všelikého ukojení pudu pohlavního a od každé svobodné žádosti po něm, kdežto čistota manželská vyžaduje, aby nebylo obcováno s žádnou osobou jinou, leč s manželem nebo manželkou, aby po takovém obcování nedovoleném nebylo svobodně touženo, aby při obcování manželském nebyl vyloučen prvotní účel, rozplozování pokolení lidského. Mravnost nedovoluje, aby manželé obcovali spolu toliko pro smyslnou rozkoš. Čistota, jež jest provázena stydlivostí, počestností a jemným pociťováním všeho, co s čistotou souvisí, a jež vyžaduje mocné ovládání sebe a pilné užívání prostředků, jimiž se zamezuje nečistota, je ctnost velmi krásná, velmi hrdinská, velmi záslužná. Na nejnižším stupni jest čistota manželská, na vyšším vdovecká a vdovská, na ještě vyšším těch, kteří nebyli ve stavu manželském a posud čistými zůstali, na nejvyšším těch, kteří chtějíce se státi co nejvíce dokonalými a Bohu milými, dobrovolně pro celý svůj život se zřekli nejen všeho, co šestým přikázáním Božím jest zakázáno, ale také stavu manželského. Tato čistota stupně nejvyššího jest andělská, vyniká nejvyšší krásou duševní, nejvyšším hrdinstvím, umožňuje nejsvětější obcování a nejužší spojení s Bohem, zjednává největších zásluh u Boha, připravuje největší blaženost po smrti; je však také zvláštní milost Boží, které dosíci lze toliko v církvi katolické.

f) Vylíčenou pokoru paterou zjednati si musí člověk cvikem, kterým sebe ovládá, sebe zapírá, hnusnou sobeckost potlačuje, nezřízené vášně a žádosti podle předpisu rozumového vůlí pevnou přemáhá, všemu se vyhýbá, co by pokoře odporovalo. V tom záleží ctnost zapírání sebe

rozumem schvalovaná, šlechetnou samoláskou vydržovaná, která člověku pomáhá k nabytí pokory všestranné. Tato jest nemožnou bez náboženství.

g) Posléze poněvadž zjednávání a zachovávání pokory se potkává s mnohými obtížemi, má jím člověk odporovati; za tou příčinou se ozbrojí ctností srdnatosti, rozumnými předpisy řízenou. Ku překážkám přistupují všeliké útrapy, jimiž provázen jest život pozemský, které nemůže-li se jich zbaviti rozumným, mravným způsobem, snášeti má trpělivě. Tak nabývá ctnosti trpělivosti. Ze srdnatosti a trpělivosti vyplývá ctnost vytrvalosti v dobrém, která vede k cíli konečnému a korunuje život vezdejší odměnou a blažeností nehynoucí. K těmto třem ctnostem pomáhá člověku nezbytně náboženství.

Charakter.

Ctnosti, kterých člověk nabývá vývojem rozumu a které se zovou intellektuálnými čili rozumovými, mají tvořiti souvislou a souhlasnou jednotu; totéž platí o ctnostech, kterých nabýváme vývojem svobodné vůle a které se zovou morálními. Než souvislá a souhlasná jednota panovati má také mezi ctnostmi rozumovými a morálnými. Na této jednotě, v Bohu, nejvyšším dobru, soustředěné a podle nadřaděnosti a podřaděnosti cílů a prostředků sestavené, a na dostatečném množství obojích ctností spočívá dokonalost lidská, jež se zove dobrý charakter. Dobrý charakter se utváří důsledným a vytrvalým šetřením mravnosti, svědomitým a spořádaným plněním povinností k Bohu, sobě a bližnímu, vlastní činností až do smrti trvající, na kterou působí vlivy, pocházející od Boha, bližního a přírody. Je to dílo nejkrásnější a nejdůležitější, ale také nejtěžší, jež bez velkého přemáhání sebe a bez pomoci Boží se nevykoná.

Charakteru sluší státi pevně. Aby byl rozumně takovým, musí se opírati o čtyry základní ctnosti: moudrost, spravedlnost, statečnost a mírnost. Na nich všech spočívá charakter; chybí-li jenom jedna, veta po charakteru, dokonalým není.

Nechtějme charakter vytvářeti podle morálky filosofie proti nebo mimokřesťanské, filosofie nepravdivé, na př. kantovské, nýbrž podle filosofie křesťanské. Aniž vyplývá pravý, dokonalý charakter z jediné filosofie, nýbrž také a hlavně z křesťanského náboženství katolického.

Než těchto několik slov o charakteru nestačí v morálce filosofické; učiňme jej předmětem zvláštní úvahy.

Charakter jest velikým statkem pro člověka, jelikož vlastně určuje jeho cenu. Proto má býti tvorba řádného charakteru, řádné povahy cílem každého vychování, každé pravé kultury.

Uvažme nejprve pojem charakteru. Charakter znamená původně vlastnosti a vryté známky, jimiž se některá osoba nebo věc rozeznává od jiné. V užším smyslu užívá se slova toho pouze u osoby, jejíž mravní jednání chceme vyznačiti. Tu značí charakter — povaha — převládající a stálé smýšlení a přesvědčení, jež jest základem veškerého jednání jednotlivce a jež určuje veškerým jeho projevům jistý směr a zvláštní ráz. Důsledné jednání při stejných případech má svůj důvod v nitru člověka, v jeho zásadách, v jeho životním názoru, ve směru jeho vůle. A tyto vniterné příčiny stále důsledného jednání člověka vytvářejí jeho charakter, jeho povahu. Povaha je tedy určitá, ostře vyhraněná osobnost člověka. Charakter zoveme dobrým, shoduje-li se vůle s předpisy náboženství, mravnosti a rozumu; zlým, odporuje-li. A poněvadž charakter jest vlastně člověk sám, značí dobrý charakter člověka dobrého, zlý zlého. Nezbývá člověku žádné jiné volby, než mezi povahou dobrou a zlou. Bezcharakternost jest nedostatek zásad, přesvědčení, povinnosti, vytrvalosti a rozhodnosti vůle. Bezcharakterný člověk nemá v nitru svém žádné opory proti tělesným pudům a žádostem a proti zevnějšímu světu; o něm platí slova: kam vítr, tam plášť. Odpadnutím od dobrých zásad mění se charakter dobrý ve zlý; návratem k zásadám dobrým mění se charakter zlý v dobrý. Velká učenost nemůže nahraditi charakter dobrý, pojí se často s charakterem zlým a pak probouzí sice obdiv, ale ne úctu, jakou probouzí dobrý charakter člověka učeností nevynikajícího, ba i neučeného. Učeností nepohrdajíce žádáme, aby se spojila s dobrým charakterem, má-li se mluviti o pravé vzdělanosti. Posléze jest dobrý charakter ve vzájemném společenském styku základem vzájemné důvěry a cennou zárukou mravního rozvoje lidstva, pravé vzdělanosti; což o pouhé učenosti nelze říci.

Kterak se vytváří charakter?

Prvním činitelem jest přirozenost člověka, vlohy a schopnosti po předcích zděděné, organismus tělesný. Zvláště pozoru hodny jsou zděděné letory, jež nejsou ani škodou ani předností člověka, protože jednak se nevyskytují nikdy výlučně o sobě a jinak mohou býti rozumnou výchovou značně zmírněny a ušlechtěny. Dále závisí charakter na rozvoji tělesném; než nemá býti tělesná výchova považo-

vána za cíl výchovy lidské, nýbrž za prostředek k výchově mravní ušlechtilosti.

Druhým činitelem charakteru jest společnost lidská a okolí, jež nás obklopuje od mládí až do konce života, jež sestává z rodičů, sourozenců, příbuzných, služebnictva, školy, spolužáků, spoluobčanů, četby, spolků, zábav, společnosti lidské a okolí, jež působí prospěšně nebo škodlivě na vývoj charakteru každého člověka. Největší vliv na povahu vykonávají rodiče, zvláště matka, škola a denní tisk. Kéž všichni tito činitelé, ve společnosti lidské a v okolí zahrnutí, pečují o dobra nejenom tělesná, ale také duchovní, o statky časné a věčné, o pravé ušlechtění povahy, o dosažení vznešeného cíle člověku vytčeného, o pravou dokonalost a blaženost charakteru, o pravou moudrost a mravnost. Tak se vytváří charakter pravdivý, dobrý a krásný.

Třetím činitelem charakteru jest sebevýchova, která jest v naší moci a dá se docíliti silnou vůlí, kterou lze ušlechtiti vadné stránky zděděné přirozenosti a povznésti se nad nízkost životního prostředí, druhého činitele charakteru. Sebevýchova jest nutná, jelikož přirozenost lidská má vždycky větší sklon ke zlu než dobru; jest možná, jelikož člověk mylně započatý životní směr může při lepším poznání změniti a povahu svou zlepšiti svobodně a dobrovolně. A že sebevýchova skutečně se děje k vytvoření charakteru na přijatých mravních zásadách víme ze zkušenosti. Tato sebevýchova vyžaduje, aby se prokazovaly čtyři základní ctnosti: opatrnost, spravedlnost, sebeovládání a statečnost, nezbytné podmínky mravního charakteru.

Čtvrtým činitelem charakteru jest náboženství. Oni tři činitelé že nestačí, víme ze zkušenosti; potřebujeme k nim Boha, Jenž by rozum náš poučoval o povinnostech a vůli naši posiloval k vykonávání jich. Charakter má se jeviti životem mravným; normou však mravnosti nejbližší jest sice člověk, nejvyšší však jest Bůh; mravnost jest uložena charakteru zákonem, od Boha daným; charakter má býti Boha poslušen, aby člověka k Bohu přivedl, Jenž jej k vůli Sobě stvořil; charakter má člověku pomoci k dokonalosti pravé, kterou by se podobal Bohu, a k blaženosti pravé, kterou může nalézti jediné v Bohu. K vykonávání tohoto úkolu, k plnění povinností k Bohu, sobě a bližnímu udílí patřičné síly Bůh charakteru. Zda tedy nezávisí charakter na Bohu? Zda nesouvisí svým původem, svou působností s náboženstvím?

Ovoce charakternosti. Stane-li se člověk těmi čtyřmi činiteli charakterem dobrým, poslouží nejlépe sám sobě. Neboť nabývá v něm opory proti všelikým vnitřním a zevnějším bojům, proti změnám osudu, zdraví a štěstí. Neochvějně kráčí životem za jasným cílem beze vší bázně před jakýmkoli neštěstím. Největší poklad má ve svém šlechetném charakteru a o něj nemůže ho pranic na světě oloupiti. Duševní klid a naprostá vyrovnanost nitra jsou nejlepším ovocem charakteru, který rozhoduje o osobním štěstí a neštěstí jednotlivce.

Než i sociální význam má každá osobní povaha jednotlivcova. Lidé silných povah působí neodolatelným kouzlem na vůli jiných lidí nejenom současně, nýbrž i na všecky věky budoucí.

Nejenom mužové, nýbrž i ženy jsou povinny býti charaktery, ba i celí národové. Charakter národa spočívá na týchže základech, na kterých charakter každého jednotlivce. Také národ celý má se říditi ve svém žití pevnými pravdivými a mravnými zásadami. Charakter a ne počet určuje velikost národa. A národ může býti charakteru dobrého jenom tehdy, když nejenom někteří vzácní jednotlivci, nýbrž i převážná většina občanstva pěstuje život ctnostný a nehoní se jenom za výdělkem nebo rozkošemi nebo zpupnou nespravedlivou slávou dobyvatelskou. Který národ nemá v úctě vyšší snahy a nekoná ctnosti pravdy, poctivosti, neúhonnosti, spravedlnosti, zbožnosti, ten nezasluhuje, aby déle žil. Zvláště je-li charakter národa poskvrněn nedostatkem zbožnosti, blízek jest národ úpadku a zániku. Tu jest potřebí, aby národ zachránili někteří jednotlivci toho národa charakterní a obětavní.

Povolání.

Dobrý charakter má dvojí povahu: obecnou čili všelidskou a zvláštní, která vyplývá ze zvlášního povolání, ve kterém člověk žije. Povolání zvláštní, mravně dovolené a prospěšné má sobě každý člověk voliti, poněvadž žije ve společnosti a v určitém povolání cíle svého dosíci může a má; při volbě přihlížeti má ke svým schopnostem a silám, ke své náklonnosti a prostředkům, kterými vládne; posléze nemá volba se díti bez Boha, nejvyššího ředitele života lidského, jehož vůli plniti mravnost káže, bez rady rodičů a jiných lidí moudrých a šlechetných. Povolání jsou různá, podle potřeb dílem hmotných, dílem duchových. Člověk má povinnosti svého stavu dobře znáti a svědomitě plniti.

Povolání životní sobě zvoliti povinen jest každý člověk, i nezámožný i zámožný, jsa stvořen ku práci, která také společnosti prospívá. Povolání prospěšné nemá předmětem toliko zaopatření hmotných prostředků životních, pěstování vědy a umění, ukájení potřeb časných, řízení občanské, ale také službu Boží, touhu po vlastní dokonalosti duchovní a péči o spásu bližního. Povolání nedovolené a neprospěšné nemá si nikdo voliti. Z ostatních má si voliti každý příhodné sobě, ve kterém by právě on nejjistěji došel svého cíle věčného a společnosti nejlépe by prospěl. Proto nemá si nikdo zvoliti povolání, pro které nemá dostatečných ctností, vloh, vlastností povahových a jiných požadavků. Povoláním, které se zove nižším, které vyžaduje námah tělesných, řemeslem poctivým a zemědělstvím nemáme pohrdati; ve společnosti občanské a náboženské jsou velmi důležitá taková povolání.

Povolání si mnohý volí, aby sobě opatřil živobytí anebo čestné postavení. Tato dvojí péče jest chvály hodna a nezbytna; avšak nesmí překážeti vyšším povinnostem, které máme k Bohu, sobě a bližnímu.

Zbožností a mravností proniknuto budiž povolání. Neboť celý člověk jako člověk rozumný a svobodný náleží Bohu, celý člověk jako člověk podroben jest zákonu mravnímu.

Povinosti ke svému tělu.

Samoláska žádá, aby člověk se staral o život tělesný, o zdraví tělesné, o úpravu tělesnou. Těmto požadavkům, o jejichž oprávněnosti nikdo nemůže pochybovati, odpovídají povinnosti.

Povinná péče o život tělesný.

O svou duši hlavně a především starati se má člověk, poněvadž dokonalost lidská, mravnost, týká se hlavně a především duše. Avšak duše spojena je s tělem tak, že s ním tvoří po čas života pozemského jednu bytnost, jednu přirozenost, jednu osobnost. Proto má-li se starati člověk o duši, má se také starati o své tělo, aby žilo, t. j. o život tělesný.

Dále život nadsmyslný, který vede duše lidská sama bez těla a který se zove duchovým, podmíněn jest za pobytu pozemského životem vegetativným a sensitivným, který duše vede s tělem jsouc spojena v jednu příčinu účinlivou a který tělesným se zove. Proto má-li se člověk starati o život duchový, má se také starati o život tělesný.

Posléze pobyt pozemský jest pro duši lidskou velmi důležitý, jelikož slouží k tomu, aby duše životem mravně dobrým si zasloužila pro život záhrobní věčnou blaženost, která jest jí za cíl od Boha vytknuta. Na této důležitosti účastenství má tělo čili život tělesný z obou příčin právě uvedených. Proto jest záhodno, aby život tělesný tak dlouho byl veden a zachován, jak jenom možno, aby duše nabyla mnohých zásluh o blaženost, jak jenom možno, velikou.

K těmto třem důvodům přistupuje čtvrtý. Původcem života tělesného, ne sice jediným, ale přece hlavním a prvotním, jest Bůh. Proto jest život tělesný dar Boží, kterého člověk vděčně a řádně má užívati. Odtud plyne povinná péče o něj.

K zachování života tělesného jest člověk podporován a pobízen zachovávacím pudem, jehož mocnost jest tak veliká, že když člověk sebe života tělesného zbavuje, tento pud se ozývá a člověka nutí, aby život zachoval.

Z povinné péče o život tělesný nutně vyplývá, že sebevražda jest nedovolena, mravně zlá. Než poněvadž o ní mají mnozí mylné názory, promluvíme o ní zvláště.

Sebevražda mravně zlá.

Nemravno, zákonem přirozeným zakázáno jest zavražditi sebe. Sebevražda jest úmyslné a svévolné zničení svého vlastního života tělesného, a liší se od sebezabití, při kterém jednající nemá úmyslu zničiti svůj život, neopomíjí však zcela dobrovolně činu, o kterém poznává, že se může státi snadno příčinou smrti.

Sebevražda jest zákonem přirozeným zakázána, postrádá-li člověk podle své přirozenosti panství nad svým životem. A také skutečně postrádá. Neboť člověk jest podle své přirozenosti veskrze, celou svou podstatou a životem svým pod panstvím Božím naprostým. Že toto své panství nad životem lidským neponechává Bůh člověku, vysvítá 1. z přirozenosti lidské. Neboť člověk je podstatně služebníkem Božím, jenž nemá žádného práva sebevraždou službu Bohu vypověděti anebo ji zkrátiti; přirozenosti lidské jest vštěpena velmi mocná náklonnost k zachování života a veliký strach před smrtí; člověk od přirozenosti žije ve společnosti, které má býti ku prospěchu. Vysvítá 2. z přirozených okolností časného života lidského, jenž jest dobou zkoušky a přípravy k životu záhrobnímu, člověku od Boha určenou, takže nemá práva jí zkrátiti, a jenž jest ohrožován zly morálními, kterým má člověk uniknouti ne sebe-

vraždou, nýbrž mravní činností své vůle svobodné, a zly fysickými, kterých se zbaviti nemá sebevraždou, nýbrž která má snášeti, pokud se nedají mravně odvrátiti, aby zadost činil za své hříchy a zásluh sobě zjednal o záhrobní blaženost.

Má sice člověk právo života od Boha sobě udělené, právo života užívati tak, jak Bůh chce, jak Bůh ustanovil, ale nemá neomezené právo libovolně nakládati svým životem proti vůli boží, proti ustanovení božímu. S právem života je spojena povinnost, života užívati k dosažení účelu, od svrchovaného stvořitele a pána vytnutého. Účelem však života lidského není žádné jiné dobro stvořené, poněvadž všechna dobra pozemská jsou nižší než život a životu sloužiti mají; tělesného života pomíjejícího vyšší jsou dobra života nehynoucího duchového, věčného nadpřirozeného; vyššího řádu než život jednotlivého soukromníka je také společnost. Abychom tedy dosáhli a sobě zajistili těchto dober vyšších, k tomu sloužiti nám má život pozemský; sebevražda však činí nám nemožno tohoto cíle dojíti.

Proto přivlastňuje sebevrah sobě právo, jež mu Bůh nedal, bouří a vzpírá se proti Bohu nadobro a veskrze, odpadá od něho úplně. Odříká se Boha, původce a pána svého života, Boha, svého dobra nejvyššího, jež klade za dobro stvořené, ztracené anebo nedosažitelné, Boha, svého vykupitele, jenž svobodně sebe na smrt vydal, aby nám zjednal život věčný, Boha, původce a pána řádu společenského, jenž mu ve společnosti vykázal místo, na kterém by působil ku prospěchu lidstva, jak dlouho Bohu se líbí.

Je tedy sebevražda dokonaná vzpoura proti Bohu, jedinému pánu života a smrti, praktické neznabožství na nejvyšším stupni.

Netoliko proti Bohu jedná sebevrah, ale také proti sobě, proti sebelásce oprávněné a povinné, jelikož se dopouští viny, kterou nelze odčiniti a která jej vrhá do věčné záhuby. Jedná také proti společnosti lidské, které dává špatný příklad a kterou okrádá o užitek, který každý člověk přinášeti má. Není věru sebevražda žádným hrdinstvím, spíše zbabělostí, důkazem netrpělivosti, nekajícnosti, nevěry v nesmrtelnost duše lidské. Diviti se tedy jest, kterak mohou Schiller, Göthe a jiní básníci velebiti sebevraždu.

Sebevražda jest hříchem tak velikým, že ji ospravedlniti anebo omluviti nemůže, vyjmeme-li pomatenost mysli, žádná příčina. Příčiny sebevraždy, ze kterých mnohé jsou samy sebou hříšné, se vyskytují tyto: Nevěra, bezbožnost, omrzelost, vyžilost, tělesná nemoc, netrpělivě snášená, náruživá láska, pijáctví, zármutek, chudoba, ztráta majetku

nebo cti, zpronevěření peněz, bázeň před trestem časným, výčitky svědomí, nesváry rodinné, velebení sebevraždy od básníků.

Sebevraždu zavrhují a hříšnou nazývají také pohané. Mezi národy pohanskými jmenuji na příklad Řeky, Římany, Peršany, původní obyvatele Japonska, Ainos. Pythagoras nazývá sebevraha vojínem uprchlíkem (Cic. de sen. c. 20). Plato jej nazývá otrokem, který sebe vraždí proti vůli svého pána a jej zbavuje výtěžků dalších prací povinných (Phaedon pg. 62). Aristoteles nazývá sebevraha zbabělcem (Ethic. Nic.) a Vergil praví ve své Aeneidě, že sebevrahové jsou v pekle trestáni. Básník Martial praví, že statečným není ten, kdo v bídě sebe vraždí, ale ten, kdo bídu trpělivě snáší. Nemravnost sebevraždy povždy tvrdí jenom morálka filosofie křesťanské, jakož i katolická theologie morální. Církev katolická odedávna trestala sebevrahy, kteří bez pokání zemřeli, odepřením církevního pohřbu, jelikož sebevraždou sami se odlučují od obcování s církví. Také vrchnost světská uvalovala přísné tresty na sebevrahy až do 18. století.

Avšak sebevraždu odporučují stoikové, odrůda kacířů donatistů, circumcellionové a patriciani, pozdější kacíři blouznivci, protestantští učitelé přirozeného práva 16. a 17. stol. a jejich pozdější stoupenci, jansenista Du Verger de Hauranne, anglikánský děkan John Donne, anglický skeptik David Hume, Maupertuis, Montesquieu, Rousseau, encyklopedisté, filosofové materialističtí, Schopenhauer, Dühring, Bentham, Paulsen, Ziegler.

Ani světské vrchnosti není dovoleno rozkázati odsouzenému k smrti, aby sebe zavraždil.

O hříšnosti sebevraždy nemůže býti nepřekonatelná a omluvitelná nevědomost aspoň u těch, kteří věří v nadpřirozené zjevení Boží. Než mylně může býti užito pravdy, že jest skutkem ctnostným a někdy také přísnou povinností za dobra vyššího řádu i život sám obětovati. Činy, z takového omylu vyplývající, odporují objektivně a materiálně zákonu mravnímu, ale formálně jsou bez viny aniž se mohou přičítati. Tak by se mýlil, kdo by se domníval, že přímo zničiti svůj život jest prostředkem pokání a zadostiučinění za spáchané hříchy anebo dovoleno za tím účelem, aby hřích nebyl spáchán anebo aby panenství bylo zachováno, anebo že sebevražda jest mučenickou smrtí pro toho, jenž jest v moci těch, kteří jej mohou přinutiti k odpadnutí od víry, anebo že sebevražda jest nutna, má-li býti neštěstí odvráceno od rodiny, státu,

církve. Tu ovšem nelze mluviti o sebevraždě, nýbrž o zabití sebe.

Nepřímé pozbytí života, zabití sebe jest dovoleno, je-li čin, z něhož toto pozbytí vyplývá, povinným anebo aspoň o sobě mravně dobrým, dá-li se právě tak jistě očekávati dobrý výsledek činu, jako lze se obávati zlého výsledku, je-li úmysl jednajícího obrácen toliko k výsledku dobrému, má-li dobrý výsledek takovou důležitost, že nejsme povinni se ho zříci, aby nenásledoval výsledek zlý. Posléze jest povinností vojáka, lékaře, kněze obětovati svůj život, vyžaduje-li toho jejich povolání.

Prostředky proti sebevraždě jsou tyto: Uvažujme o Bohu, svrchovaném pánu nad životem a smrtí člověka, o posledním cíli svého života, o prospěchu, kterým jsme povinni sloužiti společnosti lidské. Varujme se nepravostí, které příležitost dávají k sebevraždě. Snášejme s křesťanskou trpělivostí nemoci a trampoty vezdejší. Nelpěme příliš na statcích vezdejších a mějme pravý pojem o své cti. Důvěřujme v Boha moudrého, mocného a dobrotivého, jenž nenechá zahynouti toho, kdo jej miluje. Varujme se všeho, co by nám připraviti mohlo pomatenost mysli, a nastala-li pomatenost, buďme řádně střeženi a léčeni. Posléze modleme se za šťastnou hodinku smrti.

Než netoliko nemáme sami sobě vzíti život sebevraždou, ale jsme také povinni mravním způsobem pečovati o to, aby nám jiný život nevzal neprávem. Jak daleko sahati může obrana vlastního života proti neoprávněným útokům, uslyšíme později. Také proti přírodním pohromám jsme povinni chrániti život svůj.

Proti hříšnosti sebevraždy namítá se:

1. Sebevražda nezkracuje výhradního práva majetku, jež má Bůh nad životem lidským; neboť kdybychom nemohli tělem svým nakládati podle své vůle, nesměli bychom ani do dějů přírodních zasahovati, abychom život svůj zachránili. Tak míní Hume. Avšak jeho důvod není platný. Neboť toliko chrániti vlastní život proti nebezpečí není totéž, co přivlastňovati si právo majetku nad vlastním životem. Nelze ovšem člověku všeliké právo upírati nakládati vlastním životem. Avšak právo, jež náleží Bohu, nenáleží člověku. Člověk jsa správcem svého těla nemá práva je zničiti, ale má právo a povinnost pečovati o zachování svého těla. A pokud toto zachování vyžaduje, smí a má zasahovati do dějů přírodních a ke svému prospěchu je obraceti.

2. Seneka nazývá sebevraždu hrdinstvím, jelikož prý mudrc raději svůj život vraždou končí zmužile, než aby v něm pokračoval beze cti. Avšak sebevražda hrdinstvím

jest falešným, ne pravdivým. Pravdivé hrdinství se prokazuje při věcech dovolených, falešné však vychází z bázně, zármutku, zbabělosti, zoufalství, kteréžto příčiny vedou k sebevraždě. Je tedy sebevražda pravým opakem hrdinství; sebe vraždí ten, kdo nemá odvahy ke snášení trampot a nesnází.

3. Namítá se, že opatrnost vyžaduje opustiti tělo, jež nemocí nebo stářím sešlo a není užitečno, jako opouštíme stavení vetché a rozbořením hrozící. Než porovnání jest nejapné. Neboť sebevraždou neopouští se tělo, nýbrž přímo se hubí, aby tak se duše oddělila od těla. Duše nebydlí v těle, jako v nějakém stavení, do kterého by mohla vejíti a z něhož by mohla vyjíti, jak by se jí líbilo; spíše jsou tělo a duše spojeny podstatně v jeden celek, aby tvořily člověka, jemuž Bůh vykázal místo, na kterém má setrvati, až by jej odvolal on sám. Setrvá-li duše, mravně žijíc, trpělivě v těle, až toto samo umře řízením Božím přirozeným, odměnou dojde života věčného.

4. Život pozemský jest dobrodiní, jehož můžeme se zříci, neshledáváme-li na něm zalíbení. Než život pozemský jest dobrodiní, s kterým jsou spojeny povinnosti. První povinností jest Bohu sloužiti a jej ctíti; ale sebevrah Bohu vypovídá službu a jej nectí.

5. Namítá se, že sebevrah podobá se synu, jenž touží vrátiti se k otci do vlasti. Než sebevrah se podobá synu, jenž proti vůli otcově touží vrátiti se k otci. Je tedy sebevražda zločinem, proti Otci nebeskému spáchaným.

6. Namítá se, že můžeme-li si přáti smrt, můžeme si ji také sami připraviti sebevraždou. Můžeme si ovšem přáti z důvodů rozumných smrt, ale odtud nenásleduje, že můžeme si sebevraždou ji připraviti. Vojín může si přáti, aby byl ze stráže odvolán, ano může z důvodu rozumného za to žádati; ale samovolně nesmí stráž opustiti.

7. Namítá se, že sv. Apollonie, vedena jsouc na smrt, sama se vrhla do ohně, jenž byl pro ni připraven, že se tedy dopustila sebevraždy; schvaluje tedy církev katolická sebevraždu. Než sv. Apollonie nedopustila se sebevraždy. Neboť buď nechtěla, jsouc pannou cudnou, aby se jí dotkli pochopové. Anebo Bůh sám ji k tomu činu vnitřně povzbudil; Bůh, jsa pánem života a smrti, může každého člověka povolati ze života pozemského, kdy podle své moudrosti chce; tu nezkrátila sv. Apollonie práva, které má Bůh, nedopustila se sebevraždy. Anebo dopustila se omylu, viny prostého; neboť smrt byla jí usouzena, tak že jí ujíti nemohla; šlo pouze o to, smí-li se vrhnouti sama

do plamenů, či má-li čekati kratičkou chvíli, až ji pochopové násilně do plamenů vrhnou.

Příprava k smrti.

Jelikož smrtí tělesnou přechází člověk ze života pozemského do života záhrobního, ve kterém bude věčně buď blaženým anebo nešťastným, záleží velice na tom, aby smrt vedla ku blaženosti, aby byla šťastná. Za tou příčinou jest záhodno, aby člověk na smrt se připravil.

Než doba smrti jest nejistá. Proto se má člověk po celý život pozemský k smrti připravovati.

Za tou příčinou má člověk 1. po celý život pozemský býti mravnosti pilen, aby plnil všecky povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu; anebo jestliže se od mravnosti odchýlil, má brzy opět se vrátiti na dráhu ctnosti, aby nebyl smrtí překvapen.

2. Má často mysliti na smrt a ji pokládati za přechod ze života strasti a zkoušky do života radosti a odměny, který spravedlivého očekává ve vlasti nebeské.

3. Má uvažovati, kam vede smrt hříšníka, jenž k Bohu se nevrátil.

4. Má se snažiti, aby v životě pozemském byl takovým, jakým aby umíraje byl, vyžaduje dosažení blaženosti věčné, záhrobní.

5. Má od příbuzných žádati, aby až bude blízek smrti, jej nenechali umříti bez útěchy náboženské.

6. Má Pána Boha prositi za šťastnou hodinku smrti.

7. Má o to dbáti, aby jeho záležitosti časné byly před smrtí v patřičném pořádku.

Taková příprava působí, že člověk šťastně končí svůj život tělesný.

Péče o zdraví tělesné.

Má-li člověk úlohu sobě od Boha ustanovenou vyplniti, musí o to pečovati, aby své zdraví zachoval a tím také svůj život tělesný. Tuto péči žádá od nás Bůh; proto nám vnukl silný pud, který nás mocně pobádá, a spojil s ukájením potřeb, k zachování zdraví sloužícím, rozkoš, s nebezpečím, našemu zdraví hrozícím, bolest.

Tato péče má jisté meze. Neboť jsme povinni užívati prostředků obyčejných, které si můžeme bez velkých námah a útrat opatřiti a kterých také lidé rozumní obyčejně užívají. Užívati prostředků neobyčejných nejsme po-

vinni, poněvadž by to přesahovalo síly naše a činilo život nesnesitelným. Aniž smíme se varovati prací namáhavých a nebezpečných, jež jsou potřebny anebo užitečny ku blahu našemu anebo společnosti lidské. Ale mravnosti se protiví, kdo bez důležité příčiny se vrhá do patrného nebezpečí života. Chirurgickým operacím, jež jsou spojeny s velikým nebezpečím života a velikých bolestí působí, se podrobiti anebo si zaopatřiti léky, jež přesahují naše jmění, nejsme povinni. Aniž jest rozumno a dovoleno nemírně se káti postem, bděním nočním a jinými prostředky, jež patrně zdraví podrývají, nepřihlížíme-li ke zvláštnímu vnuknutí božímu neklamnému. Ale po jistou míru a při rozumné péči o zdraví skutky kající konati rozumu a mravnosti se nepříčí; vždyť při nich mnozí vysokého věku dosáhli; jimi se krotí zlé žádosti.

K zachování života a zdraví tělesného nevyhnutelně jest potřebí pokrmů a nápojů, jichž si máme mravně zaopatřovati a střídmě požívati, jakož i odpočinku a spánku, jehož si máme přáti měrou dostatečnou, ale ne přílišnou. Přímo a bez příčiny důležité nemáme sobě nemoc připraviti; v nemoci však jsme povinni hledati pomoci u zkušených, zvláště lékařů.

Zvláště jest se nám varovati alkoholu a kuřlavého tabáku, abychom neškodili zdraví svému.

Péče o úpravu tělesnou.

Tělo má býti tak upraveno, jak vyžaduje zdraví, jak se sluší našemu stavu, postavení a pohlaví, našemu jmění, jak se srovnává se skromností a obecným, slušným mravem, jak jest potřebí, aby tělo se jevilo částí bytosti rozumné, nástrojem, rouškou a zrcadlem duše duchové.

Zvláště sluší míti na zřeteli šatstvo a jeho trojí účel. Oděv slouží nejprve k tomu, aby chránil tělo proti škodlivým vlivům povětrnosti. Po druhé má jím býti cudnost zachována. Po třetí má sloužiti k slušné, nikoli přepjaté ozdobě těla. Těchto tří účelů budiž řádně šetřeno. Škoditi nemáme šatem zdraví ani vlastnímu ani cizímu.

K úpravě těla vzdálenější náleží příbytek a nábytek, o který obojí pečovati máme hlavně a především proto, abychom zachovali život a zdraví tělesné; přídružným předmětem této péče jest pohodlí, po němž bažiti nemáme přílišně, a okrasa, která prosta býti má nemírné nádhery, jež vede k rozmařilosti nemravné, ochuzuje a brání konati dobrodiní bližnímu.

Povinnosti ke statkům zevnějším se vztahující.

Statky zevnější, kterých si máme zjednávati, jsou dílem ideálné: 1. čest a dobrá pověst, 2. přátelství, dílem hmotné: movité, na př. peníze, a nemovité, na př. polnosti.

Péče o statky zevnější:

a) ideálné.

Péče o čest a dobrou pověst. Souboj.

Pověst jest mínění, kterým jiní nás oceňují. Pověst dobrá jest dobré mínění, které mají jiní o našich vrozených nebo nabytých vlastnostech dobrých, zvláště mravně dobrých. Dobrá pověst slovy vyjádřená zove se chvála. Dobrá pověst jest sice ctí, ve smyslu širším pochopenou; ale liší se od cti ve smyslu užším, která jest projevováním dobré pověsti, jež se děje názvem, symbolem, skutkem. Čest předpokládá dobrou pověst anebo ji spíše v sobě drží jako část a připojuje k ní zevnější projevení. Takto má čest větší cenu než dobrá pověst sama. Někdy však znamená čest toliko zevnější projevení vážnosti a tu má menší cenu než dobrá pověst. Rozeznáváme čest soukromou čili osobní čili mravní od cti úřední a stavovské, jež se týká veřejného povolání, společenské činnosti. Jelikož dobrá pověst a čest nejsou totožny, nejsou vždy v jednotlivých případech pospolu. Neboť může býti někdo pro své veřejné povolání ctěn, ač se netěší pro svou činnost soukromou dobré pověsti; opačně může býti někdo v dobré pověsti pro svou osobní mravnost, ač nedochází zevnějšího uznání. Čest a dobrá pověst náležejí k nejvzácnějším statkům pozemským a časným. Neboť na nich spočívá velice život pospolitý a zdar činnosti veřejné. Čest slouží k tomu, aby ctěný byl k další činnosti povzbuzován, aby jiní následovali ctěného. Zvláště však důležitou jest čest prokazovaná osobě, veřejné autority požívající, utvrzujíc a povznášejíc autoritu, bez které společnost lidská býti nemůže. Než ač jest čest velmi důležitou, přece jest její cena podmíněna, poněvadž má sloužiti za prostředek ku dosažení vyšších cílů mravních. Kromě toho jest čest nejistá, poněvadž někdy se jí dostává tomu, kdo jí nezasluhuje, a nedostává se jí tomu, kdo jí zasluhuje; jest měnitelná, poněvadž týž jest dnes ctěn, zítra hanoben; jest nebezpečná, poněvadž někdy podceňuje pýchu a zpupnost.

Čest, prokazovaná pro neobyčejnou činnost dobrou od širšího obecenstva, také po smrti, a spojená s chválou, zove se sláva.

Jest mravně dovoleno mírně bažiti po cti, jelikož nám od Boha, jenž učinil všecko ke své cti a slávě, vštěpen jest pud cti, abychom i takto Bohu se podobali. Čest sama o sobě jest dobro mravně lhostejné a stává se mravně dobrou skrze předmět, pohnutku, účel a okolnosti provázející. Má-li tedy býti naše touha po cti mravně dovolená, musíme rozeznávati čest pravou od nepravé. Předmětem pravé cti jest jenom to, co zasluhuje skutečně naší vážnosti, přede vším moudrost, ctnost a zbožnost, ale také přídružně přednosti ceny menší, jako moc, vliv, bohatství, dovednost, učenost, umělost, pokud jich se užívá k dobrému. Dále aby byla čest dovolená, mravně dobrá, nesmíme ji hledati pro ni samu, nýbrž jako prostředek k dosažení vyšších účelů mravních, jako za účelem svého vlastního zdokonalení, snadnějšího plnění svých povinností s povoláním spojených, za účelem blaha bližního, obzvláště ale oslavení Božího. Kromě toho nesmíme po cti bažiti užívajíce prostředků nedovolených, chtějíce se líbiti lidem, kterým se nedostává soudnosti, pravdivosti a poctivosti. Posléze bažení po cti a dosažení cti spojiti káže mravnost s nelíčenou pokorou, abychom nezpyšněli dosažením cti, abychom se nekormoutili nedosažením.

Ale netoliko dovoleno jest za uvedených podmínek bažiti po cti; je také naší povinností. Neboť dobrá pověst jest mocnou ohradou života mravně dobrého; komu jest úplně lhostejno, jakou má pověst, ten jest schopen všeliké nepravosti. A věru bázeň před hanbou a pozbytím dobré pověsti zlo mnohé překazila, mnoho dobrého způsobila. Také pobádá bažení po cti k neúnavné práci a velikým činům. Posléze bez dobré pověsti a cti nemůžeme plniti povinnosti svého stavu a povolání. Ovšem co tu řečeno o povinnosti, spojiti dlužno s tím, co platí o dovolenosti a mravnosti bažení po cti.

Bažení po cti stává se hříšným, nezřízeným, nerozumným předně přílišností, když bažíme po cti pro přednost, které postrádáme, když si žádáme větší cti, než jakou zasluhujeme, když sobě čest přivlastňujeme, neodnášejíce ji k Bohu, když jest nám čest účelem samým a nikoli prostředkem, jímž bychom jiným prospěli, když hledáme čest pro své skutky zlé, když chtějíce chrániti čest svou, jsme odhodláni dopustiti se hříchů. S nezřízenou žádostí cti bývá spřízněna chtivost marné slávy a spojena chvastavost, pokrytectví a jiné nepravosti. Nedostatkem se proviňujeme

proti mírné, dovolené a povinné žádosti cti, když pokoře špatně rozumějíce nežádáme anebo nepřijímáme projevů važnosti, úřadu anebo stavu povinných, když jest nám lhostejno, jaké pověsti požíváme. Tu platí pravidlo: Jděme střední cestou mezi přílišností a nedostatkem.

Ačkoli žádá od nás někdy sláva Boží, blaho naše a bližního, abychom nespravedlivých urážek cti naší pokorně a trpělivě snášeli a jich nespláceli, přece jsme někdy povinni se chrániti proti nim, abychom urážejícího zahanbili a jej přivedli na dobrou cestu, anebo abychom hájili slávu Boží, důstojnost svého stavu a blaho bližního. Chrániti se však máme důstojně, beze msty, mírně, prostředky dovolenými, šetříce, pokud možno, urážejícího. Soudu se dovolávejme pro urážky těžké a v naléhavé potřebě; neposkytuje-li nám soud lidský patřičné obrany, snášejme tento nedostatek s trpělivostí, která od Boha, soudce spravedlivého, bude odměněna buď již zde na zemi, anebo aspoň a jistě po smrti. Aniž jest dovoleno urážejícího poraniti anebo zabíti. Uráží-li se toliko čest osobní, bývá někdy lépe mlčeti a zříci se obrany. Odpustiti, se nemstíti, zlé dobrým spláceti káže zákon mravnosti, i když jsme nuceni se hájiti.

Nejnemravnějším způsobem, kterého člověk na cti uražený užívá, aby mu bylo dosti učiněno, jest souboj.

Souboj obecně vzatý jest vespolný boj dvou osob, konaný podle úmluvy o místu, čase a zbrani k zabití nebo poranění schopné. Liší se od rvačky, které nepředchází úmluva a která vzniká náhlým vzplanutím vášně.

Souboj jest veřejný, podniknutý mocí veřejnou, soukromý, podniknutý mocí soukromou. Veřejný se podniká buď v zájmu veřejném jsa náhradou války, anebo v zájmu soukromém jsa prostředkem rozhodnutí soudního. Souboj veřejný, válku nahrazující, může moc státní dovoliti anebo zaříditi, aby odvráceno bylo zlo větší. Souboj veřejný soudní, jenž náležel ve středním věku mezi ordalie, soudy Boží, vznikl u Germánů již v době pohanské a byl konán také v době křesťanského středověku, ačkoli papežové se snažili jej odstraniti, poněvadž spočívá na pověře, jakoby Bůh nemohl připustiti, aby nevinný v souboji padl, a proto jest nemravný; zanikl učením církve katolické. Jestliže za naší doby, kdy tato pověra již nepanuje, nějaká vrchnost, vojenský soud čestný anebo monarcha, souboj rozkáže, jedná proti právu, poněvadž jí není dovoleno souboj rozkázati; takový souboj jest nemravný jako každý souboj soukromý. Se souboji soukromými setkáváme se ve středním věku nejen při soukromých sporech, ale také při turnajích, které původně sloužily ke cvičení válečnému. Od 15. sto-

letí děje se souboj, aby odčiněna byla urážka cti. Církev katolická vždy zavrhovala všeliký souboj soukromý a tresty církevními stíhala. Také vlády světské trestaly a trestají je. Přece však trvají posud, zvláště u vojska, kde jsou pokládány za čestny a nutny, ovšem mylně.

Každý sice zavrhuje souboj soukromý, ve kterém by uražený chtěl odpůrce svého zabíti anebo poraniti, aby se pomstil za urážku na cti. Ale za počestný a mravně dovolený pokládají mnozí souboj, kterým uražený odpůrce svého i proti jeho vůli chce ne tak fysicky, jako morálně přinutiti, aby i zevně i vnitřně ve své mysli jemu čest vrátil, kterou byl urazil; tu prý zevně čest vrací, když souboj přijímaje uraženého mlčky prohlašuje sobě rovným, vnitřně, když v souboji samém pociťuje na sobě zmužilost a udatnost uraženého. Souboj také proto prý chváliti nutno, že není soudní stolice veřejná, která by toho docíliti mohla, čeho dosahuje souboj. Proto neliší se prý souboj od oprávněné sebeobrany, která se děje z naléhavé a nutné příčiny. V 18. století učili někteří, oklamáni falešnou smyšlenkou o stavu lidském čistě přirozeném, že sice v občanském státu spořádaném jest souboj vždy nedovolený, ale mluvíme-li o stavu čistě přirozeném, někdy může býti souboj dovolený. Tyto tři důvody jsou nepravdivy.

Souboj soukromý, k odčinění urážky cti podniknutý, buď že nabídnutý, buď že přijatý, podle své povahy přímo směřuje k tomu, aby odpůrce byl poraněn anebo zabit. Této své vnitřní zloby mravní nepozbývá obranou proti urážce, která uraženému se děje na jeho mravní počestnosti a důstojnosti osobní, jelikož není sám sebou a podle své povahy prostředkem, k odčinění urážky způsobilým. Neboť sám sebou nesvědčí o ničem jiném, než o veliké citlivosti ve věcech, cti se týkajících, o obratnosti v užívání zbraní, o srdnatosti při podnikání nebezpečí, často o lehkomyslnosti, zpupnosti, okázalosti, divokosti, jež jest nakloněna k násilnostem a krvavým rvačkám, tedy o věcech, jež nezjednávají člověku u jiných pravé cti mravní. Tato povaha souboje se nemění, nezdá-li se útočiště k výroku soudnímu dostatečným, anebo působí-li odmítnutí souboje nějakou škodu. Kromě toho nebrání se soubojující takovou opatrností, aby nezabil nebo neporanil přímo soupeře, aby zabití anebo poranění jemu nemohlo býti přičítáno; obrana soubojná není nevyhnutelnou, poněvadž možno se utéci k vrchnosti, která uraženému přispěti může, poněvadž také v soukromí lze přátelům od soupeřů zvoleným spor urovnati, a poněvadž pohrdati urážkou svědčí často více o zmužilosti, než se potýkati v souboji. Pakli se však jedná

o nařknutí zbabělosti, kterým se uráží čest, zdá se sice souboj býti vhodným prostředkem k odčinění urážky; než ani tu nepozbývá souboj své vnitřní zloby mravní, jež záleží v přímém ohrožování života soupeřova, ani tu neděje se obrana tak, aby zabití anebo poranění nemohlo býti přičteno, a pak výtce zbabělosti, vpravdě pravou čest urážející, budiž naproti postavena ctnost statečnosti, která se jeví pohrdáním aneb odpuštěním, která si vede rozumně a mravně, nikoli slepá, zvířecká smělost a odvážlivost, lačnost po krvi.

Proto jest souboj nemravný, mravnímu zákonu přirozenému odporný.

Dále nemravnost souboje vysvítá, přihlížíme-li k nebezpečenství, jemuž oba soubojovníci vydávají zdraví svého těla a život svůj nerozvážně, bez patřičné příčiny, jednajíce proti mravnímu zákonu přirozenému. Neboť 1. ruší zřejmě panství Boží, jemuž jedinému náleží právo nad zdravím a životem lidským, přímo nakládajíce obojím podle své libovůle. 2. Oba soubojovníci potlačují sebelásku dobře spořádanou, která jim velí sobě dobře chtíti podle rozumu správného, takže jsou odhodláni život sám, první dobro, první podmínku a přirozený podklad ostatních dober přítomných a budoucích, do nebezpečí přivésti, ano i zničiti, ne z příčiny chvalitebné, rozumné, ale z příčiny nemravné a nerozumné. 3. Potlačují lásku k bližnímu.

Posléze souboj sám sebou se protiví řádu společenskému a právu veřejné moci, které přísluší bdíti nad veřejným pořádkem, nad vespolnou bezpečností, hájiti práv jednotlivcům náležejících. Společnost rodinná a státní soubojem velice trpí.

Ani souboje studentů, jež se zovou mensury, při kterých jest prý nebezpečí nepatrné, jimiž prý studenti nabývají ducha rytířského, charakteru samostatného, nelze pokládati za mravně dovolené; jsou přípravou k dokonalým soubojům, nejsou bezpečné, vydávají zdraví do nebezpečenství, vedou k surovosti a divokosti, nemohou vytvářeti dobrých charakterů. Proto je církev tresce.

Je-li uražený nucen sebe hájiti a nemůže-li u soudu lidského dosíci spravedlnosti, ať trpělivě snáší křivdu, což mu slouží u Boha k zásluze, ať očekává od Boha spravedlivého soudu.

Péče o přátelství.

Přátelství jest vespolná vědomá láska dvou osob sobě nějak rovných, jež sobě vespolek nějaké dobro udělují aneb od sebe vzájemně zlo vzdalují. Dvě osoby vespolek

se milují a o této lásce vespolné vědí. Láska tato jestdokonalá, k osobám se vztahující, a dobrotivá, která dobro přeje netoliko milujícímu, ale také milovanému bez záměrů sobeckých; jest účinlivá, která se jeví netoliko smýšlením a slovem, ale také skutkem. Tato účinlivost záleží v tom, že jeden uděluje druhému dobro anebo jeden od druhého vzdaluje zlo. Rovnost přátel, podklad lásky přátelské, nemusí aniž může býti úplná; různost však nesmí býti taková, která vylučuje vespolnost.

Přátelství záleží ve společném statku ideálném, jelikož jeden přítel jest majitelem a majetkem druhého přítele, ovšem ne tělesně, ale duchovně. Tento statek si nejen můžeme zjednati, jelikož jeden je nakloněn milovati druhého a jeden přiměti může druhého svou láskou k lásce opětované, ale také máme, jelikož jest nám k dosažení dokonalosti, k vyplnění všech potřeb lásky přátelské potřebí.

Uzavříti má člověk přátelství z příčiny mravně dobré s jiným mravně dobrým, aby dosaženo bylo cíle mravně dobrého, aby nejen přijímal dobro, ale také udílel, maje vždy na mysli, že přítel není pouhým nástrojem jeho, že vespolnost jest při přátelství nevyhnutelná, že přítel jest druhým úsobím jeho, alter ego, že přátelství někdy vyžaduje obětí. Takové přátelství jest mravně dobré.

Rozeznáváme několikeré přátelství podle různé rovnosti, podle různých potřeb a dober. Výborností dobra řídí se výbornost přátelství. Obzvláště vzácným, vítaným a potřebným jest přátelství, jehož účelem jest dokonalost rozumová a mravní.

Povinností přítele jednoho jest starati se o druhého tak, jako o sebe, i kdyby bylo potřebí oběti, ovšem mravně dobré.

Varovati se jest nám přátelství mravně zlého, jež jest opakem přátelství mravně dobrého. Neboť jako mravně dobré prospívá, tak opět mravně zlé škodí přátelům oběma. Za příklad mravně zlého uvádím přátelství, jehož pohnutkou a účelem jest hovění smyslnosti, přátelství milostných pletek, jehož výsledkem jest hřích nečistoty, přátelství sobecké, přátelství ke škodě třetího úmyslně uzavřené.

b) Péče o statky hmotné.

Statky hmotné jsou zevnější všelikého druhu prostředky k zachování a vyvinování života lidského, ke kterým náleží na příklad příbytek, nábytek, potrava, oděv, nástroje, peníze, polnosti, knihy. Proto jelikož každý má svůj život zachovávati a vyvíjeti, je také každý povinen, nepřihlížíme-li

k poměrům zvláštním, výjimečným, si zjednávati takových statků, pokud jich jest potřebí, arci způsobem dovoleným, bez poškozování bližního, bez urážení lásky a spravedlnosti, bez nešetření povinností k sobě. Za tím účelem musí se přičiňovati, jelikož bez námahy jich se mu nedostane. A k této přičinlivosti je dán každému člověku od přirozenosti čili od Boha, původce přirozenosti, mocný pud. Jakou měrou by tomuto pudu bylo hověno, určuje potřeba.

Jsme tedy povinni bažiti po statcích hmotných, pokud jich potřebujeme ku plnění povinností, nám povoláním ukládaných. Poněvadž potřeby jsou rozmanité a poněvadž člověk pečovati má nejen o sebe, ale také o jiné, jest povinnost dotyčná rozmanitá. Nad potřebu bažiti po statcích hmotných není sice zakázáno, pokud se šetří mravnosti, a pokud jimi lze u větší míře dobře činiti, ale povinností není: kdyby bylo povinností, s velikou překážkou by se setkával člověk touže po dokonalosti duchové a mravní, jelikož by příliš lpěl na statcích hmotných a zapomínal by na statky duchové, jež stojí nad hmotnými.

Pečujícímu o statky hmotné jest se báti, aby neproměnil prostředky v cíl, aby nebyl od pravého cíle svého života odvrácen. Pravdu má Plato, an dí, že čím méně má kdo potřeb hmotných, tím podobnějším jest Bohu, tím více pokračuje v dokonalosti. Kdo tedy může způsobem dovoleným se zbaviti péče o statky hmotné, ten může nejsa rušen, nejsa rozdělen sloužiti Bohu a bližnímu a tak prospívati v dokonalosti a blaženosti. Takový člověk jest dobrovolně chudobným, nejsa k tomu zákonem mravně zavázán, ale jednaje podle rady evangelické z lásky k Bohu. Touto chudobou dobrovolnou, evangelickou není nikterak zavrhováno rozumné mírné bažení po statcích hmotných.

Kromě chudoby dobrovolné je také chudoba nedobrovolná, do které člověk buď svou vinou klesá anebo různými příčinami jest uvržen. Nemá-li se státi chudoba nedobrovolná mrzkou, opovržení hodnou, nesmí ji člověk od sebe odvraceti skutky nemravnými; ať ji snáší trpělivě, s myslí do vůle Boží odevzdanou, ať statků hmotných si zjednává potřebných přičinlivostí mravně dobrou, doufaje v pomoc Boží a dobročinost lidskou, z lásky blíženské, ne ze spravedlnosti se prýštící, k vděčnosti jej zavazující. Smýšlení křesťanské činí chudobu snesitelnou, záslužnou, počestnou.

I boháč může a má býti duchovně chudobným, jelikož jeho srdce nemá ke statkům hmotným přilnouti.

Proti povinné péči o statky hmotné hřeší člověk buď nedostatečnou anebo přílišnou pečlivostí, buď neužíváním anebo mrháním statků.

Kniha třetí.

Osobní poměry lidí vespolné.

Povinnosti k bližnímu obecně uváženy.

Přirozenost vede lidi k životu pospolitému. Proto je spojují povinnosti a práva, bez kterých jest spořádaný pospolitý život bytostí rozumných nemožný. Povinnostmi k bližnímu provázeny jsou vztažnou nutností 1. povinnosti k Bohu, jelikož úcta k Bohu naprostá vyžaduje vztažnou úctu k osobnímu tvoru, bližnímu, stvořenému k obrazu Božímu, a jelikož odepření úcty bližnímu jest urážkou Boha stvořitele, 2. povinnosti k sobě samému, jelikož bližní jest mi roven a já nemohu vztažnou nutností plniti svých povinností k sobě samému, neplním-li povinnosti k bližnímu. Úzce tedy souvisejí povinnosti ku bližnímu s povinnostmi k Bohu a k bližnímu. Všecky tyto trojí povinnosti činí jeden soustavný celek, ve kterém povinnosti k Bohu jsou základem a účelem obou druhých, povinnosti pak k sobě obrazem povinností k bližnímu a povinnosti k bližnímu nutným doplňkem povinností k sobě.

Povinnosti k bližnímu jedny ukládá jediná láska blíženská, jež zavazuje člověka ve svědomí; nešetření jejich odporuje vděčnosti, věrnosti, pravdivosti a jiným ctnostem, ze kterých člověk těšiti se má. Povinnosti druhé ukládá nejenom láska, ale i přísné právo, jímž mohou býti vynuceny; nešetření jejich odporuje spravedlnosti výměnné. Povinnosti tyto týkají se také svědomí, jako ony, jelikož jsou obsaženy v zákonu přirozeném, od Boha svědomí našemu vštěpeném, a jelikož jejich nešetření podléhá Bohu soudci, ale ony nemohou býti právem vynuceny a nepodléhají, nešetří-li se jich, lidské autoritě trestající, jako tyto mohou a podléhají. Povinnosti druhé ukládá nejen autorita Boží, ale také autorita lidská, poněvadž na nich spočívá měrou největší trvání společnosti lidské. Povinnosti právní jsou: neškoditi bližnímu na vnitřních statcích duše a těla, při užívání zevnější svobody, na zevnějších statcích dobré pověsti a cti, na statcích hmotných.

Poněvadž povinnosti k bližnímu všecky mají vycházeti z lásky blíženské, skuší se ji blíže vyšetřiti.

Jsme-li povinni bližního milovati a kterak?

Milovati bližního káže nám zákon přirozený, jenž zní: Miluj bližního svého jako sebe sama.

Tento zákon jest přiměřen naší přirozenosti právě lidské. Neboť: 1. můj bližní, t. j. člověk jiný, sdílí se mnou tutéž přirozenost druhovou, jsa jako já živočich rozumný. Proto jako mám zalíbení na své přirozenosti lidské, tak mám zalíbení na přirozenosti lidské, která jinému náleží.

2. Všichni lidé činí rodinu, jejíž otcem jest Bůh, stvořitel, zachovavatel, spolupůsobitel a ředitel nás všech. Proto láska blíženská odpovídá lásce, kterou má Bůh ke každému z nás. Kdo by bližnímu odpíral lásku, musil by důsledně odpírati lásku také Bohu.

3. Přirozeně lne láskou manžel k manželce a manželka k manželi, jakož i rodiče k dítěti a dítě k rodičům. Avšak veškeré pokolení lidské pochází z jedněch prarodičů. Pročež lnouti mají k sobě všichni lidé láskou.

4. Život společenský vyplývá vztažně nutnou důsledností z přirozenosti právě lidské. Avšak společnost aby byla lidská, musí míti pásku lidskou, kteroužto jest rozum a svobodná vůle. Avšak činnost rozumu a svobodné vůle vyznívá v lásce, svobodném zalíbení na dobru, rozumem poznaném. Proto jest láska páskou společnosti lidské.

5. Aby se stal člověk jeden dokonalým, potřebuje pomoci člověka druhého. Poněvadž však jeden člověk nesmí považovati druhého za pouhý nástroj, jest mu povinen vděčností, která jest projevem lásky.

Co však jest přiměřeno přirozenosti právě lidské, jest mravně dobré. Tedy milovati bližního jako sebe sama jest mravně dobré, jest přirozený zákon mravní, jest naše povinnost.

Z těchto důvodů spolu vysvítá, že předmětem lásky blíženské jest každý člověk. Ani osoba nešlechetníka, jehož nešlechetnost míti v nenávisti káže mravnost, nesmí býti vyloučena z lásky, pokud nešlechetník žije na zemi; nešlechetník, jenž umřel ve své nešlechetnosti, přestal býti účastným naší lásky blíženské, ač nesnadno jest nám říci, že ten neb onen nešlechetník zemřel ve své nešlechetnosti. Také osobě nepřítele, jehož útoky právem od sebe odrážíme, věnujeme svou lásku. Neboť láska, kterou podle zákona přirozeného jsme ostatním lidem povinni, nezakládá se na nějaké osobní zásluze bližního, nýbrž na důstojnosti přirozenosti jeho, nám podobné, která zajisté jak u přítele, tak u nepřítele je táže. Pročež projevů lásky nemáme upírati nepřátelům, není-li upírání jich vhodným prostředkem, aby se polepšili; neboť tehdy neupíráme jich ze msty anebo z nenávisti k osobě nepřítele, nýbrž abychom jemu prospěli, aby odložil své smýšlení nepřátelské a škody nám učiněné nahradil.

Poněvadž máme milovati bližního, jako sebe samy a poněvadž sebe milujeme láskou blahovolnou, kterou sobě přejeme blaho, ne láskou žádostivou, jakou na příklad máme k penězům, užíváme-li jich k nabytí pokrmů; účastným učiniti máme také bližního lásky blahovolné. Proto nemáme považovati bližního za pouhý nástroj, kterým bychom sobě zjednali blaho. Bližní pomáhá mi sice, abych si zjednal blaho; než i já pomáhati mám bližnímu, aby i on nabyl blaha. Aniž může býti bližní pouhým nástrojem, poněvadž jest mi svou podstatností roven.

Než nejsme povinni, mluvíme-li naprosto, ne vztažně, t. j. nemáme-li na zřeteli stav, ve kterém se nalézáme my, a stav, ve kterém se nalézá bližní, milovati bližního více, než sebe, anebo takovou měrou, jakou sebe milujeme. Neboť já jsem hlavně a především sám o sobě a sám pro sebe, přídružně členem společnosti lidské; proto směřuji hlavně a především ku blaženosti vlastní, přídružně ku blaženosti bližního. Dále kdyby zákon přirozený přikazoval bližního více milovati než sebe, nebylo by nemravno vzdáti se blaženosti vlastní, kterou nalézti lze v Bohu, aby bližní jí došel. Než nemravno jest bližnímu dáti přednost před Bohem, v němž máme nalézti blaženost, anebo bližního více milovati než Boha; nemravno jest sebe činiti pouhým nástrojem, aby bližní došel blaženosti, jelikož jsme všichni lidé vespolek podstatně souřaděni a Bohu podřízeni. Pakli by však zákon přirozený přikazoval bližního touže měrou milovati, jakou sebe milujeme, nebylo by dovoleno ani sobě dáti přednost před bližním, ani bližnímu před sebou; což jest proti rozumu. Posléze podle zákona psychologického jest, mluvíme-li naprosto, láska tím větší anebo menší, čím větší anebo menší jest jednota mezi milujícím a milovaným; než když sebe milujeme, jest jednota věcná; když milujeme bližního, jest jednota pomyslná, založená v podobnosti mezi milujícím a milovaným. Proto podle zákona psychologického sebe milujeme více, než bližního.

Proto zákon o lásce bliženské zní: Miluj bližního podobně, jako sebe, aby tvá láska k sobě byla vzorem lásky k bližnímu.

Ale máme-li na zřeteli stav svůj a stav bližního, rozeznáváme-li dobra duchovní a hmotná, jakož i tíseň obyčejnou, vážnou a svrchovanou, souditi jest nám takto:

1. Uvažujme dobra duchovní. *a*) Není dovoleno pomáhati jiným v tísni duchovní i svrchované s vlastní škodou duchovní, jež s vinou spojena jest, poněvadž cíl neposvěcuje prostředek zlý. *b*) Není přikázáno jiným pomáhati, nejsou-li v duchovní tísni ani svrchované ani vážné,

s pravou škodou vlastní dokonalosti, jež s vinou není spojena, rovná-li se při opatrném cenění škoda tísni cizí. Než tato škoda je často zdánlivá; neboť co jest o sobě a odtažitě méně dokonalé, srostitě, uvážíme-li všecky okolnosti, dokonalejším býti může skrze lásku k bližnímu.

2. Srovnávejme dobra hmotná s duchovními. *a*) Duchovnímu dobru bližního přednost dáti máme před vlastním dobrem hmotným. *b*) Přikázáno jest bližnímu, ve svrchované tísni duchovní postavenému, pomoci, i když by nám hrozilo nebezpečí smrti. *c*) Je-li duchovní tíseň bližního vážná, jsme povinni pomoci jenom s vlastní škodou méně vážnou. *d*) Je-li duchovní tíseň bližního obyčejná, jsme povinni pomoci jenom tehdy, když máme při tom škodu nepatrnou anebo nemáme žádnou.

3. Uvažujme dobra hmotná. *a*) Člověk jest povinen dobry hmotnými spíše společnosti prospěti než sobě, jestliže prospěch mnohých časný jest přednější, než časný prospěch jednoho. *b*) V časné tísni bližního soukromého, která se úplně rovná tísni mé vlastní, mohu spíše sobě přispěti, než bližnímu, buď že tíseň jest obyčejná, buď vážná, buď svrchovaná; často však více se zamlouvá dáti přednost bližnímu, a vždycky dávati přednost sobě prozrazuje smýšlení sobecké. *c*) Při tísni nerovné jest přísně rozkázáno ze statků přebývajících bližnímu dobře činiti, budiž tíseň bližního jakákoli, třeba i v jaké chudobní obyčejně jsou. Také ze statků, kterých podle svého stavu potřebujeme, jest přísně přikázáno dobře činiti, když společnost občanská jest v tísni vážné, anebo když bližní jest v tísni svrchované, anebo někdy také v tísni velmi vážné. Ve všech případech řídí se velikost pomoci podle velikosti majetku.

Porovnejme lásku k jednomu bližnímu s láskou k druhému. Čím užší a těsnější svazky mne spojují s bližním, čím více bližní Boha miluje aneb čím více jest od Boha milován, tím větší láskou jsem mu povinován. Také při účinlivých projevech lásky je třeba zachovávati jistý pořádek. V první řadě jsou ti, kteří od Boha jsou zvláštní péči naší svěřeni, v druhé, kteří pomoci nejvíce potřebují. Může tedy se státi, že jsme někomu více povinni dobrodiní prokázati než jinému, jehož jsme opět více povinni milovati. Máme milovati toho, jenž náleží k témuž národu, při ostatních okolnostech stejných více než toho, jenž náleží k jinému; než nesmíme tomuto lásky odepříti anebo jej nenáviděti; jeden národ má s druhým v lásce a pokoji obcovati a jemu dobře činiti, a je-li jednomu druhým ublíženo, má se zjednávati náprava cestou zákona. Ostatně

zášť národní vzniká neznabožstvím, anebo k němu vede, náboženstvím mizí. Toliko z náboženství, ovšem pravého a pravdivého katolického, prýští se láska, jež národy spojuje. Křivda, od jednoho národa na druhém spáchaná, dobré ovoce nepřinese křivdícímu.

Láska blíženská, jakou hlásá Comte ve svém altruismu, jest falešná, poněvadž Comte zavrhuje lásku k Bohu, která jest přece důvodem a cílem lásky blíženské, a poněvadž nečiní lásku k sobě měřítkem lásky blíženské. Proto z altruismu samého nevypučí láska blíženská; a jedná-li stoupenec Comte-ův z lásky blíženské, přeje altruismu theoreticky, ale prakticky jest poslušen přirozeného zákona mravního.

Jako jest zákonem přirozeným přikázáno milovati bližního, tak jest týmže zákonem zakázáno bližního míti v nenávisti. Ačkoli máme nenáviděti mravní zlo, v jakém jest bližní, přece nenávist k osobě jakékoli, byť i zlé, jest sama sebou mravně zlá, poněvadž odporuje společenské povaze lidské, jakož i přirozenosti lidské, která vyplývá ze vztahu k Bohu: člověk každý jest služebník boží podstatně, jest k obrazu božímu stvořen, jest k tomu povolán, aby v Bohu dosáhl blaženosti. Posléze kdyby nebyla nenávist zakázána, nebylo by zakázáno, co poskytuje nejbližší příležitost bližnímu libovolně a nespravedlivě škoditi a život společenský rušiti. Poněvadž láska blíženská se vztahuje také k nepříteli, není dovoleno nenáviděti ani nepřítele. Ještě ohavnější jest nenávist k bližnímu podle nadpřirozeného náboženství křesťanského. Kdo nenávidí svého nepřítele, nemůže k Bohu volati: Otče náš.

Lásce blíženské, která bližnímu všecko dobré přeje, protiví se závist a škodolibost, zdroje mnohých nepravostí.

Láska blíženská přikazuje: 1. abychom bližnímu neubližovali, neškodili a učiněnou škodu abychom napravili, nahradili; 2. abychom bližnímu dobře činili. Obojí díti se má v myšlenkách, řečích a skutcích. Lásce blíženské odpovídá povinná vděčnost milovaného k milujícímu, ačkoli ji milující nepožaduje a ji nečiní pohnutkou své lásky; zákon přirozený vděčnost přísně přikazuje a nevděčnost přísně zakazuje. Nevděčnost svádí k nenávisti proti dobrodinci.

Láska blíženská pečuje: 1. o dobra bližního duševní, 2. o tělová, 3. o statky zevnější.

Péče o duševní dobra bližního.

Péče o rozum.

Prvním statkem bližního duševním jest rozum a jeho dokonalost, poznání pravdy. Pravdu máme milovati netoliko pro sebe, ale také pro bližního, poněvadž pravda jest společným majetkem, kterého jeden nemůže nabýti ani se z něho radovati bez druhého a poněvadž pravdymilovnost jest základem a nezbytnou podmínkou života společenského. Máme tedy o to pečovati, aby bližní poznával pravdu, pokud jest nám možno a pokud na nás záleží, aby vědění pravdivé bylo šířeno, aby u bližního pravdě ustupoval blud a předsudek. Také negativně o to pečujme, nepovídajíce, co by slyšícímu škodilo, byť i to pravdivo bylo, nerozšiřujíce nepravdu, aby byla přijata, neučíce anebo nepíšíce libovolně pravdu a nepravdu bez rozdílu, varujíce se lži.

Této povinnosti mají dbáti zvláště rodičové ke svým dítkám, představení ke svým podřízeným, učitelé všeho druhu ke svým žákům, spisovatelové všeho druhu, obzvláště dějepisci ke svým čtenářům. Za tou příčinou mají se snažiti, aby pravdu náležitě poznali a pravdu poznanou milovali. Zdali pak této povinnosti jest pilen, kdo hlásá, že není Boha, že náboženství jest subjektivný výjev psychologický a ten chorobný, že člověk se liší od zvířete toliko stupněm, že svět vznikl sám sebou náhodou, že mravnost není objektivná, stálá, že náboženství má býti ze škol vyloučeno, že svazek manželský jest rozlučitelný, že církev katolická jest ústava lidského původu, pravé lidskosti a vzdělanosti nepřátelská, že Hus byl nevinen, že stát jest atheistický, že naše poznání není nikterak objektivné? Takové názory povídají se ve školách, tisknou se ve knihách. Kde jsou důkazy o jejich pravdě? Buď se nepodávají anebo se předkládají nepravdivé. Zdaž jimi neuvádí se rozum lidský do bludů, které jej zatemňují a kazí? Můžeme-li to nazvati péčí o rozum bližního?

O lži promluvíme zvláště.

Lež mravně zlá.

Lež jest mluva s myšlením se nesrovnávající. Ve lži jest obsažen odpor mezi tím, co se myslí a tím, co se mluví. Nesprávně se vyměřuje lež vědomým mluvením nepravdy; neboť přídavek vědomé jest zbytečný, ano ne-

správný, poněvadž podle toho výměru by lež látková nebyla lží. Mluva znamená užívání zevnějších znamení, nejen slov ústně nebo písemně vyjádřených, ale také posuňků a jiných činů, jimiž někdo s jiným sdílí své myšlenky anebo názory; mluvící chce, aby co on mluví, od jiného bylo přijato jako jeho názor pro jeho autoritu. Kdo tedy před jinými deklamuje anebo divadelní úlohu provozuje anebo dříve prohlásil, že chce vypravovati věci smyšlené, nelže, ačkoli co mluví, není pravda. Není tedy lží užívání tropů a figur, obvyklých výrazů zdvořilosti, vypravování spisovatele, jenž nechce býti historikem atd.

Ke lži jest potřebí dvou věcí: 1. Lhoucí chce nepravdu mluviti, chce svými znameními v nás myšlenky vzbuditi, které jeho myšlenkám odporují; 2. skutečně užívá znamení, která tomu, co si myslí, odporují. Z těchto dvou požadavků vyplývá nutností přirozenou, že lhoucí osloveného klame.

Ve lži rozeznáváme dvojí nepravdivost. Formálně nepravdiva jest výpověď, o které mluvící se domnívá, že jeho myšlenkám odporuje; látkově nepravdiva, která skutečně myšlenkám mluvícího odporuje. Může někdo obmýšleti lež a proto voliti znamení, o kterých se domnívá, že jeho myšlenkám odporují; která však z nahodilých příčin, na př. z neznalosti řeči, povídají pravdu. Tu jest nepravdivost formálná, ne však látková. Opakem může někdo, jenž pravdu chce říci, nepravdu pověděti z neznalosti řeči. Tu jest nepravdivost jenom látková, ne také formálná. Proto rozeznáváme lež formálnou a látkovou.

Někdy se zove látkovou lží každá výpověď, která skutečnosti odporuje, i když odpovídá úplně myšlenkám mluvícího. Než tu vlastně není žádná lež látková. V morálce jest pravda shodou mezi myšlením mluvícího a znameními, jichž on užívá k vyjádření myšlenek. Je-li tato shoda úplná jak podle mínění mluvícího, tak podle skutečnosti, jest morální pravda úplná, buď že mínění mluvícího jest pravdivo buď že nepravdivo, buď že jeho výpověď se shoduje se skutečností buď že se neshoduje. Kdo tedy jest v bludu a blud svůj řádně vyjadřuje v dobrém mínění, nedopouští se lži ani formálně ani látkově.

K podstatě lži náleží toliko nepravdivost formálná. Zdali je také nepravdivost látková, na tom nezáleží hříšnost lži; o lži látkové se uvažuje při škodách, jež z ní vyplývají bližnímu.

K podstatě lži nenáleží přímý úmysl klamati; tak na

př. při lži žertovné není úmysl klamati posluchače, ale spíše obveseliti. Než interpretativný úmysl klamu jest pravidelně ve lži obsažen. Neboť kdo bez dovolení chce čin, z něhož přirozeně následuje účinek, chce také tento účinek nutně z příčiny vyplývající interpretativně, poněvadž jej může znáti, a jest zodpovědný za něj. Avšak přirozeným účinkem lži jest klam osloveného. Než toliko pravidelně jest ve lži obsažen interpretativný úmysl klamu. Neboť při jistých okolnostech může se státi, že lež nikoho neklame a že mluvící to s jistotou předvídá. Tu není klam obmýšlen ani přímo ani nepřímo.

Podle různých znamení, kterých lhoucí užívá, rozeznáváme lež ve smyslu užším, lež slovní a lež ve smyslu širším: přetvářku, pokrytectví, lichocení. Podle různosti úmyslu rozeznáváme lež žertovnou, kterou chce lhoucí obveseliti, služebnou, kterou chce lhoucí sobě nebo jinému posloužiti, anebo aby sám nebo jiný byl zbaven nelibosti, škodlivou, která kromě klamu působí ještě jinou škodu, spravedlivosti výměnné odpornou.

Naprosto zavrhují lež Pythagoras, Pindar a jiní klasikové řečtí, také Aristoteles. Plato, ačkoliv lež považuje za odpornou bohům a lidem, přece ji dovoluje, je-li namířena proti nepřátelům anebo může-li přátele odvrátiti od škodlivého záměru anebo užívají-li jí vladaři k blahu poddaných. Jestliže někteří starší spisovatelé církevní: Clemens Alexandrinský, Origenes, Chrysostomus, Lactantius, Hieronymus, Cassianus, pokládají některou lež za dovolenou, mělo řecké slovo pseudos a latinské mendacium v prvních dobách křesťanských širší význam než naše slovo lež. Po sv. Augustinu, jenž se nejvíce přičinil, aby nedovolenost lži theoreticky byla objasněna, jenž pojem lži řádně vymezil, až po dobu reformace, není učence právě křesťanského, jenž by některou lež pokládal za dovolenou. R. 1540 prohlásil Luther v tajné konferenci, že lháti z nouze, ku prospěchu, není proti Bohu. Protestant Hugo Grotius pokládá lež, mendacium za druh falešné mluvy, falsiloquium, a tvrdí, že mendacium jest nedovoleno, ale falsiloquium některé může býti dovoleno za jistých okolností. Katolíci jak před sv. Augustinem, tak i po něm zavrhují každou mluvu, s myšlením se nesrovnávající, i mendacium i falsiloquium, za nedovolenou, kdežto učenci nekatoličtí následují Grotia, ano jej i překonávají: Sam. Pufendorf, Heineccius, Gronovius, Jer. Taylor, Milton, Paley, Johnson, Bentham, Fr. Paulsen, G. v. Gižycki, W. Wundt, Th. Ziegler, Rud. v. Ihering, E. Laas, Schopenhauer, E. v. Hart-

mann, Gallwitz, Martensen, Burger, Schnedermann, Harless. Zvláště Voltaire hájí lež řka: Lež jest nepravostí, působí-li zlo; jest velikou ctností, působí-li dobro.

Každá lež jest nemravna z těchto důvodů:

1. Lež přivádí jiného do bludu. Avšak jiného do bludu přiváděti jest samo sebou mravním zlem. Neboť: *a*) kdyby nebylo samo sebou mravním zlem, bylo by někdy přikázáno jako jediný prostředek, kterým bychom nějaké zlo buď od sebe aneb od jiného odvrátili. Avšak přiváděti jiného do bludu nemůže býti nikdy a nikterak povinností. *b*) Z týchže příčin, ze kterých jest přiváděti sebe do bludu samo sebou mravním zlem, jest i přiváděti jiného do bludu mravním zlem, byť i ne v témže stupni. Neboť blud odporuje podstatnému cíli bytosti rozumné, nemá Boha posledním cílem, jest duchovní skvrnou v obraze božím přirozeném; avšak bližní jest bytostí rozumnou, má Boha posledním cílem, jest k obrazu božímu stvořen.

2. Lež odporuje přirozenosti lidské společenské, která nutnou výsledností souvisí se soustavnou přirozeností lidskou rozumnou, ku poznání a držení pravdy určenou, tak že jedinou pravdou může život lidský společenský býti řízen. Proto lež podvrací základ života společenského, záležející ve vespolné důvěře lidí.

3. Lež odporuje přirozenosti rozumné, o sobě uvažované, do které své vlastní vnáší lhoucí svobodně nesrovnalost mezi mluvou, ku projevení myšlenek určenou, a rozumem myslícím, mezi vůlí, mluvu rozkazující, a rozumem, mezi nitrem a zevnějškem bytnosti lidské, který se přizpůsobí k mluvě. Tato nesrovnalost se protiví jednotě přirozenosti lidské. Člověk jest jednotný princip činnosti, ve kterém vnitřní a zevnější část podle přirozenosti mají souhlasiti aneb aspoň nemají si odporovati. Odpor však nastává, když zevnější výraz myšlenky vyjadřuje opak toho, co myšlenka obsahuje. Člověk lhoucí se rozděluje na dvě polovice sobě odporující, kdežto pravdu mluvící jest sám v sobě jednotný. Pročež onen jedná proti své přirozenosti, tento ji zachovává; onen budí v nás ošklivost, tento zalíbení.

4. Ruší pořádek člověku uložený a odpírá zákonu přirozenému, kdo věc, která jest podle své přirozenosti a vůle stvořitelovy určena k dosažení nutného cíle, takovým způsobem vynakládá, který dosažení nutného cíle činí nemožným aneb aspoň velmi nesnadným. Než takové zlé užívání vyskytuje se ve lži, kterou se ruší pravý pořádek a zákon přirozený, poněvadž řeč má sloužiti za prostředek

duchového obcování ku vyměňování myšlenek, aby lidé mezi sebou rozumně mohli obcovati vespolek si věříce a důvěřujíce, a poněvadž lží nedochází řeč svého cíle.

5. Lhoucí se stává nepodobným Bohu, jenž ani sebe ani jiných klamati nemůže, jenž pravdu miluje jsa pravda sama a lež nenávidí; pravdu mluvící se stává Bohu podobným.

6. Lhoucí jiného klame a škodí jeho rozumu, jenž pro pravdu je stvořen; škoda pak rozumu učiněná provázena bývá škodami ještě jinými.

Je tedy lež mravním zlem, hříchem. Ale stupeň hříšnosti jest ve lžích různý. Hříšnost lži určuje se objektivnou a subjektivnou cenou pravdy, předmětu lži, jakož i úmyslem a účelem lži, také účinkem předvídaným anebo předvídatelným. Proto jest lež někdy hříchem lehkým, všedním, někdy těžkým.

První lež bývá spojena se studem, strážcem pravdivosti, který zvolna se odkládá; častým lhaním se vyvine hbitost, dovednost a náklonnost ke lhaní, prolhanost, při které se jeví nejen lhostejnost ku pravdě, ale také skutečná láska ke lži a radost nad podařenou lží. Je to ohavná a velice hříšná nepravost. Lhář se zaplétá stále do nových lží, sám sobě odporuje a sám sebe ze lživosti usvědčuje.

Není nikterak dovoleno lháti. Než kterak si máme vésti, když nelze pravdu pověděti a když otázkou neoprávněnou, všetečnou jsme vybídnuti se vyjádřiti? Mlčením pravda napolo se vyzrazuje. Můžeme-li si pomáhati dvojsmyslnou řečí a výhradou?

Neoprávněné a všetečné otázky se odmítají mluvou dvojsmyslnou, která může býti dvojím způsobem vyložena. Taková mluva není lží, vyjadřují-li slova její skutečně, co mluvící si myslí, ač z nich může býti usouzen smysl jiný, odlišný. Slova mluvícího sama sebou nepřivádějí do bludu, tak že mluvící nemůže býti pokládán za pravého původce bludu; mluvící oslovenému toliko příležitost k bludu poskytuje a přeje si, aby oslovený svou vlastní vinou vyrozuměl nepravý smysl, aby otázka jeho neoprávněná, všetečná byla odmítnuta a pravda jemu zůstala tajemnou.

Od dvojsmyslu se rozeznává výhrada, která jest dvojí: tajná a znatelná. Tajnou výhradou jest výpověď, která sama o sobě a podle stávajících okolností má jenom jeden smysl a jenom tehdy by vyjadřovala pravé myšlenky mluvícího, kdyby mluvící ještě něco přidal, co ve svém nitru, tedy tajně, ke svým slovům přimýšlí. Taková výhrada jest mravně zlá, jest lží, není dovolena; oslovený nemůže z ní

nikterak poznati pravé mínění mluvícího a jest od něho zlým užitím řeči přiveden do bludu.

Znatelná výhrada záleží v tom, že mluvící vyjadřuje skutečně, co si myslí, tak že oslovený pravdu poznati může, ne sice ze slov jediných, ale ze slov a okolností osoby, času a místa. Často se zaměňuje výhrada znatelná za mluvu dvojsmyslnou; než není s ní totožna, ale spíše jejím druhem, jelikož záleží netoliko ve slovech, ale také v okolnostech. Proto jest dovolena z týchže důvodů a za týchž podmínek, jako dvojsmysl; vyjadřuje zajisté pravé mínění, jež poznáno býti může, ovšem ne z pouhých slov, ale také z okolností, ke kterým vždycky přihlížeti máme slyšíce mluvícího. Jestliže tedy při výhradě znatelné oslovený jinak mluvě rozumí než mluvící, není od mluvícího přiveden do bludu, ale sám jest příčinou svého bludu.

Ač nejsou dvojsmysl a výhrada znatelná mravně zlými, nejsou přece za všech okolností dovoleny. Možno jich mravně užiti, nejsme-li povinni pravdu zjevně pověděti a máme-li dostatečný, vážný a nutkající důvod, abychom zachovali pravdu tajemnou.

Lži jest příbuznou věrolomnost, protiva věrnosti. Věrný plní, co slíbil. Slib záleží v tom, že chci vážně a opravdově bližnímu něco poskytnouti, že mu to oznamuji a že on tuto mou vůli přijímá aspoň mlčky. Slib jest buď se závazkem, kterému bližní se podrobuje ku prospěchu slibujícího, anebo bez závazku; tento nevyžaduje nutně přijetí aniž ukládá právní povinnost věrnosti. Každý slib děje se s tou podmínkou, že jemu nepřekáží žádná povinnost vyšší a že slibujícímu se nenaskytne překážka nebo škoda nepředvídaná; proto věrnost se neporuší, nevyplní-li se tato podmínka a nevyplní-li slibující, co slíbil; věrolomnost nastává tehdy, když slib se nevyplní libovolně, bez dostatečné příčiny. Věrnost se poruší buď tak, že bližnímu z toho vzniká škoda, anebo tak, že nevzniká. V prvém případu jest patrno, že věrolomnost jest sama sebou mravně zlá, poněvadž není dovoleno bližnímu libovolně škoditi. V druhém případu věrolomnost odporuje lidské přirozenosti rozumné, jelikož čin věrolomnosti odporuje dobrovolně slibu a příčí se lidské přirozenosti společenské, jelikož působíc bližnímu zármutek a jiné nepříjemnosti ruší povinnost lásky, byť i ne povinnost spravedlnosti výměnné.

Péče o vůli.

Vůle lidská jest přirozeně a nezbytně svobodná, tak že bez svobody není mravnosti. Proto, má-li člověk mravně jednati, musí mu příslušeti jistý obor svobody také v činech

zevnějších; jeho svoboda musí býti vnitřní, pokud vůle svou činnost prokazuje v nitru lidském, a zevnější, pokud se projevuje mimo nitro. Než tato svoboda vnitřní a zevnější není neomezena, jelikož podroben jest člověk zákonu božímu a jest členem společnosti lidské. Omezenost svobody lidské, pocházející od zákona božího a od zástupců a správců společnosti lidské, mlčením minouce, tážeme se, může-li člověk jednotlivý soukromý svobodu bližního zevnější a vnitřní rušiti.

Každý člověk svou přirozeností lidskou jest oprávněn sebe určovati plně a svobodně, tak že nikdo, je-li soukromým, nemůže-li se vykázati mocí od Boha udělenou, nemá práva jemu překážeti, an svobody vnitřní anebo zevnější požívá. Kdyby dovoleno bylo překážeti, byl by každý otrokem všech a pořádek byl by nemožný; témuž člověku by jeden něco rozkazoval, co by druhý zakazoval.

Zvláště zmíniti se jest o svobodě svědomí, svobodě náboženské a mravní.

1. Svobodu svědomí nazývají mnozí neomezeným právem o věcech svědomí se týkajících mysliti, mluviti a jednati, jak se jim líbí. Než kdo má pravé ponětí o svědomí, musí uznati, že taková svoboda sama v sobě chová odpor. Svědomí jest zajisté výrok rozumu, který nám hlásá, co činiti anebo nečiniti jsme povinni podle zákona přirozeného mravního, od Boha nám vštěpeného. Kdo tedy mluví o neomezené svobodě svědomí, ten neví anebo spíše nechce věděti, co jest svědomí, ten považuje člověka bludem zaviněným anebo úmyslně za bytost, která jest celá nezávislá na Bohu, která není podrobena věčnému zákonu božímu, která jest sama sobě cílem, která se nemusí starati o svého stvořitele, ten ani Boha neuznává. Není-li tedy největší pošetilostí mluviti o neomezené svobodě svědomí? Kromě toho je-li svoboda svědomí neomezená, těší se z ní každý člověk; ale pak jest společnost lidská nemožnou.

Znamená-li však svoboda svědomí právo, následovati jistotného výroku svědomí svého, má každý právo této svobody. Neboť účelem práva jest o to pečovati, aby každý mohl, nejsa rušen, plniti své povinnosti. Avšak svědomí, ovšem jistotné, oznamuje nám vůli boží, jaké povinnosti máme plniti. Proto má každý člověk, byť i bloudil, ovšem bludem nepřekonatelným, právo, následovati svého svědomí tak, aby svobodně jednaje nebyl rušen. Kdy a kterak správcové společnosti lidské mohou a jsou povinni omezovati tuto svobodu svědomí ku prospěchu obecného blaha, uslyšíme později.

2. Co jsme slyšeli o svobodě svědomí, platí podobně o svobodě náboženské, t. j. o svobodě svědomí ve věcech náboženství se týkajících. Svoboda náboženská nemůže býti neomezená, t. j. taková, aby bylo člověku dovoleno míti náboženství anebo nemíti, poněvadž míti náboženství náleží k podstatě lidské, libovolně a bez rozvahy voliti ze stávajících tvarů náboženských kterýkoli, poněvadž jenom jeden tvar jest pravý a pravdivý a my jsme povinni míti náboženství, o kterém víme, že jest pravé a pravdivé.

Minouce mlčením svobodu náboženskou, ve veřejném právu platnou, poněvadž o ní promluvíme později, jednáme o ní, pokud platí v právu soukromém.

Mluvíme-li o náboženství obecně, má každý právo a povinnost vyšetřovati svůj poměr k Bohu a podle výroku svého rozumu jednati nejsa od nikoho rušen; slyší-li o náboženství stanovném, jež Bůh zjevil nadpřirozeně na podkladu náboženství přirozeně zjeveného, má právo a povinnost zkoumati, zdali nadpřirozené zjevení boží se stalo skutečně; poznal-li božský původ náboženství stanovného, jest povinen jemu se podrobiti a jím svůj život spravovati. Tolik o svobodě vnitřní. O svobodě zevnější platí zásady tyto: 1. Není dovoleno někoho nutiti, aby přijal pravé náboženství nadpřirozeně zjevené. 2. Není dovoleno někoho nutiti, aby něco učinil proti povinnostem náboženským, anebo překážeti někomu, povinnosti náboženské plnícímu, pokud se neruší práva jiných. 3. Kdo jest oddán náboženství bludnému, má právo konati povinnosti náboženské, je-li jeho blud nepřekonatelný.

3. Nemáme sice, jsouce soukromými, rušiti mravní svobody svého bližního, ale jelikož s bližním žijeme společně, nemůžeme nepůsobiti na jeho mravnost. Tyto naše vlivy nesmějí býti 1. takovými, abychom bližního sváděli ke hříchu. Svádí však ke hříchu ten, kdo šíří nepravdu o Bohu, člověku a mravnosti; kdo s hříchu stírá hříšnost, krásně jej a jeho následky líčí, jej oslavuje, ctnost, jež hříchu odporuje, hanobí; kdo sám hřeše dává špatný příklad; kdo ke hříchu radí, jej přikazuje, k němu svoluje, ponouká, chválí, hájí a zastává, jej netresce, k němu povzbuzuje, na něm má účastenství, odměnu za něj slibuje, jej skrývá, prostředky anebo příležitost k němu poskytuje, násilí činí; kdo rozněcuje vášně hříšné, ke hříchu vedoucí. 2. Mají býti takovými, abychom bližního odvraceli od zlého, k dobrému vedli a v dobrém utvrzovali; tyto vlivy záležejí v modlitbě za bližního, v dobrém příkladu a v dobrém působení na bližního, jež jest pravým opakem svádění ke

zlému. Pravá láska blíženská nám vnuká prostředky, kterými bychom působili na rozum a vůli bližního a ke mravnosti jeho přispěli.

Takovým způsobem máme všichni jedni druhým přispívati a pomáhati ku mravnosti nerušíce svobody; neboť jsme údové společnosti, kteří sebe vespolek vychovávají, pokud možno, potřebno a předepsáno. Než jsou mezi námi, kteří pokládají za své zvláštní povolání vychovávati, t. j. k dobrému pobádati a od zlého odvraceti, povzbuzovati ke konání povinností k Bohu, sobě a bližnímu a k opomíjení všeho, co by těmto povinnostem se příčilo: rodičové, učitelé a spisovatelé. Proto mají vychovatelé kteříkoli znáti, co jest dobré a co zlé, ono milovati, toto nenáviděti, mají znáti ony troje povinnosti a jich sami dbáti, aby slovem, písmem a příkladem dobře působili. Než mnozí z nás jsou špatnými vychovateli bloudíce svou vlastní vinou, ano k zlému se kloníce, aby dobrému vzdorovali, jako by jim sloužilo k radosti sobě samým, svému svědomí odporovati, sebe činiti nešťastnými, jiným dávati pohoršení a pořádek rušiti; vědomě zamítají pravdu a zlo páší, úmyslně jiné svádějí k nešlechetnosti, které jsou sami oddáni. Tak praví Julian Schmidt o protikřesťanské francouzské literatuře nového věku, že v jejím duchu svůdném neznamenáme tak zaslepenost, smyslností a náruživostí způsobenou, jako spíše schytralost rozumu, jež neobyčejným uměním přímo směřuje ke svedení čtenářů. Tato slova platí o mnohé jiné literatuře našeho věku. Takové vychovatele, kteří vědomě a úmyslně odvracejí od Boha hlásajíce neznabožství, kteří důstojnost lidskou učením materialistickým hanobí, kteří se posmívají všemu, co jest pravdivo, mravno a svato, nazývají Shakespeare, Milton a Puškin ďábly.

Péče o dojmy.

Působíme-li na rozum a vůli bližního, vzbuzovati v něm máme dojmy mravně dobré, ne mravně zlé, na př. nenávist k osobám, zoufalost. To platí také o umění krásném. Nemáme jako krásné předkládati bližnímu, co se příčí rozumu, pravdu požadujícímu, a vůli mravně dobré. Aniž jest chvály hodno úmyslně urážeti krasochuť bližního pravou, řádně vyvinutou věcmi ohyzdnými. Pokud jest možno a na nás záleží, krasochuť bližního zaměstnávejme věcmi rozumnými a mravně dobrými, na kterých by měl zalíbení.

Než nedbají mnozí tohoto předpisu o dojmech, jelikož se posmívají citům náboženským, mravním a aesthetickým. Bohu křesťanskému se posmívají a rouhají, ale ďábla a jeho říši velebí, setkávajíce se s pohany, kteří se klaněli zlým duchům; k nim náležejí básníci: Immermann, Lenau, Espronceda, Byron, Shelley, Marlowe, Baudelaire, Carducci, jehož báseň satanskou si osvojili italští svobodní zednáři, Rapisardi atd. Zdaž nekonají dílo ďábelské? S oslavováním ďábla spojují život nemravný, k němuž svádějí čtenáře. Mnozí umělci kochajíce se v obnažených, oplzlých tvarech těla lidského, snižují krásné umění pod zvířeckost; holdují nestoudnému naturalismu, otravují smyslnou rozkoší duši toho, jenž má na jejich dílech zalíbení, a řídí se falešnou zásadou, od mnohých aesthetiků hlásanou, že umění jest samo sobě účelem, aby udusili v sobě a jiných hlas svědomí, je z nemravnosti kárajícího. Věru takoví umělci konají dílo ďábelské. Není třeba zvláště podotknouti, že mnozí umělci nepravdu a lež předmětem své tvorby umělecké činí prohřešujíce se proti krasochuti.

Péče o tělová dobra bližního.

Jako jednotlivci soukromí jsme povinni, láskou blíženskou, ne právem, jsouce pobádáni, pomáhati bližnímu, pokud možno a na nás záleží, aby zachoval svůj život, zdravým zůstal a nemocen zdraví opět nabyl, aby měl dosti pokrmu a nápoje, aby byl dostatečným oděvem, příbytkem a nábytkem opatřen. To se díti má podle pravidel, jež jsou vyložena v odstavci o lásce blíženské. Takovou pomoc vyžadovati nemá chudobný právo, jelikož pomoc vychází z lásky, a má býti za ni vděčným. Budiž o to postaráno, aby chudobní se nespoléhali na takovou pomoc a neoddávali se lenivosti; chudobnému zjednati nějakou práci jest někdy lépe, než mu přispěti penězi. Dotěrnost a nestydaté vystavování chudoby neodporučuje chudobného.

Vedle těchto povinností lásky jsou povinnosti, jež netoliko láska ukládá, nýbrž také právo vynutitelné, člověku možnost svobodného a bezpečného pohybu zjednávající, aby svobodně plniti mohl povinnosti sobě od Boha uložené, povinnosti k Bohu a sobě, jakož i čisté povinnosti lásky k bližnímu.

Aby mohl člověk povinnosti k sobě uložené plniti, potřebuje především bezpečnosti, která se týká jeho osoby a života, bezpečnosti proti libovolným útokům cizím, musí míti právo bezpečnosti osoby a života, právo neporušenosti svých údů. Tomuto právu odpovídá právní po-

vinnost, libovolně neútočiti na jeho život a na neporušenost jeho údů. Tuto povinnost ukládá sice také láska; než pouhá povinnost lásky, která toliko svědomí zavazuje, nestačí. Bezpečnost osoby a života musí již v tomto životě, aspoň obecně býti dosažena účinlivě; proto musí vynutitelné právo ji bližnímu zaručiti, aby nikdo bez trestu jemu proti rozumné jeho vůli nevzal život anebo na zdraví neublížil, jeho údy nezmrzačil, ovšem právo, jež ustupuje státní moci, smrtí trestající, anebo nucené obraně proti okamžitému, nespravedlivému útoku škůdcovu.

Z tohoto práva následuje: 1. že kdo bližního zbavuje života buď přímo anebo nepřímo dobrovolně proti jeho rozumné vůli, ruší právo proti Bohu a proti bližnímu. Přímé zbavení života se zove vraždou, je-li dříve zamýšleno a uzavřeno, zabitím, stalo-li se v náhlém návalu vášnivém; vražda jest zločinem větším než zabití, poněvadž se páše s větší rozvahou a svobodou. Nepřímé zbavení, jež jest chtěno ve své příčině, zove se zabitím z nedbalosti; kdo klade příčinu smrti, jest odpověden za účinek, smrt, mohl-li účinek předvídati. Kdo zbavil bližního života dobrovolně buď přímo nebo nepřímo, jest povinen kromě trestu, zákonem stanoveného, škodu nahraditi nejbližším příbuzným zbaveného, zbavenému tehdy, když po zločinu ještě nějaký čas žil. 2. Také škody, způsobené pokažením zdraví a zmrzačením údů, ruší práva bližního, jsou trestu hodny a uvalují povinnost nahraditi poškozenému, jak zákon stanoví.

Sebeobrana.

Aby mělo právo bezpečnosti osoby a života platnosti, musí míti každý člověk, i když žije ve státu, právo, svůj život a neporušenost svého těla násilím chrániti proti okamžitým nespravedlivým útokům. Tato obrana jest dovolena 1. v okamžiku samém, kdy se děje útok nespravedlivý; nesmí to býti útok, jehož se teprv pro budoucnost obáváme. 2. Tato obrana musí býti nevyhnutelná, vynucená, nutná. 3. Při této obraně musí jenom násilí býti užito takového, jakého jest potřebí k odvrácení okamžitého útoku. 4. Posléze ohrožený musí míti úmysl odvrátiti útok, ne však ukojiti pomstu. Za takových podmínek nemá ohrožený viny, zabije-li anebo poraní-li útočníka.

Násilná sebeobrana nutná neodporuje spravedlnosti; neboť při nespravedlivém útoku má právo ohroženého přednost před právem útočníka. Neodporuje lásce; neboť když ohrožený vinou útočníkovou má se rozhodnouti, má-li on sám či útočník násilí utrpěti, neukládá láska

ohroženému povinnost, ve stejné potřebě dáti útočníku přednost před sebou samým. Neodporuje obecnému blahu; neboť blaho obecné vyžaduje násilnou sebeobranu nutnou, která je také plně přirozená, poněvadž odpovídá mocnému pudu, od přirozenosti člověku vštěpenému.

Násilná sebeobrana nutná jest dovolena, nejen když se jedná o život a neporušenost údů, ale také, když jest ohrožena stydlivost a čistota, a když hmotný majetek náš, jenž jest pro naši existenci velice důležitý, jest předmětem krádeže. Je-li však předmětem útoků dobrá pověst a čest, není násilná sebeobrana, života anebo zdraví útočníkova nešetřící, dovolena.

Svépomoc.

Jestliže jsme křivdy doznali a nemůžeme si cestou právní zjednati dostiučinění, můžeme-li sami sobě pomoci?

1. Doznavše křivdy ukradením anebo poškozením, máme právo věc ukradenou žádati nazpět a za škodu žádati náhradu. Nemůžeme-li nastoupiti cestu právní a nechce-li vinný učiniti, čím jest povinen, mohli bychom si věc, která nepřestává býti naší, přivlastniti násilím, kdybychom žili náhodou ve stavu nespolečenském; ve spořádaném stavu společenském není to dovoleno, poněvadž bychom násilím způsobili jiná větší zla sobě a jiným. Ovšem lstí ne nedovolenou můžeme si pomoci ke svému majetku; není-li taková lesť možná, můžeme si tajně z majetku škůdcova tolik, ale jenom tolik přivlastniti, čím bychom sebe odškodili. Totéž platí o náhradě, kterou nám škůdce nespravedlivě popírá. Ovšem tajné odškodnění jest jenom tehdy dovoleno, je-li právo naše nepochybné a není-li možno jinak si pomoci.

2. Jedná-li se ne o to, abychom opět nabyli, co nám náleží, nýbrž o to, abychom uhájili pro budoucnost svého práva, tážeme se, je-li msta, v širším smyslu pochopená, kterou připravujeme zlo někomu za křivdu spáchanou, abychom uhájili svého práva pro budoucnost, dovolena. Tu rozeznávati sluší mstu veřejnou a soukromou. Oprávněná vrchnost právem vykonává veřejnou mstu na zločinci, jenž na společnosti lidské se provinil, aby veřejné blaho prospívalo. Ale msta soukromá, která se koná od jednotlivce soukromého, úřadem neoprávněného, jest nedovolena, vychází-li z nenávisti anebo ze škodolibosti, která se raduje, je-li bližní zlem zastižen; neboť lásku blíženskou máme míti také k nepříteli. Mstivost jest mravně zlá. Také tehdy jest soukromá msta nedovolena, když mstitel chce mstou

přispěti k obecnému blahu, poněvadž o blaho obecné starati se má vrchnost, ne jednotlivec soukromý. Avšak je-li zločinec při zločinu dopaden, nezdá se býti nedovoleno na něm vykonati mstu trestem tělesným, zdraví neohrožujícím, abychom pro budoucnost od sebe a od jiných odvrátili útok zločincův, abychom zločinci odňali chuť útočiti na nás a jiné. Pakli však křivda se již stala a škůdce jest bezpečen, ve společnosti právně pořádané není dovoleno vykonati mstu soukromou, abychom svého práva hájili pro budoucnost. Totéž platí o mstě krevní, která dovolena býti mohla hlavě rodiny anebo příbuzenstva anebo kmene jenom tehdy, když nebylo společné oprávněné vrchnosti, která by chránila život a neporušenost údů proti škůdci.

Péče o dobrou pověst a čest bližního.

Láska blíženská nás k tomu vybízí, abychom dobře o bližním mluvili, jak toho zasluhuje, a je-li chybujícím, jej omlouvali, jak jenom možno, neměníce jeho chyby ve ctnosti.

K těmto čistým rozkazům lásky přistupují rozkazy, jejichžto pramen jest netoliko láska, ale také právo.

Poněvadž dobrá pověst jest člověku ve společnosti nevyhnutelná, má každý povinnost pečovati o to, aby nabyl dobré pověsti a si ji zachoval. Má tedy také právo žádati, aby bližní jemu nedovoleným způsobem nebránil zjednati si dobré pověsti, aby jej nepřipravoval o dobrou pověst již nabytou. Kdo nemá práva od nás žádati, abychom si ho vážili, poněvadž nám jest neznámý, má aspoň právo žádati, abychom jej nepokládali za špatného, dříve než jsme ho poznali špatným.

Dobrá pověst bývá rušena:

1. V myšlenkách křivým podezříváním a opovážlivým posudkem.

Křivé podezřívání jest nerozhodný soud, kterým se bližnímu připisuje chyba bez dostatečných důvodů. Takový soud rozhodný se zove opovážlivý posudek.

2. Ve slovech utrhačstvím, jež se děje různým způsobem. Pomluvou vypovídá se o bližním lživě chyba. Utrhačstvím, ve smyslu užším vzatým, oznamuje se o bližním nespravedlivě chyba pravdivá, ale tajná, křivě se vykládají slova a činy bližního. Dobrá vlastnost bližního nespravedlivě se popírá anebo neoznamuje, ač okolnostmi jsme povinni ji oznámiti. Chyba pravdivá a veřejná se rozšiřuje bez příčiny. Chyba pravdivá se zveličuje. Dobrá vlastnost

chladně, nuceně, nelibě, opovržlivě, ironicky se chválí. Zvláštním druhem utrhačství a ohavnějším jest sočení, kterým se ruší pokoj a svornost.

Dobrá pověst netoliko žijících, ale také mrtvých má býti zachovávána. Mrtvé nemáme chváliti za to, co není chvály hodno; ale bez důležitých příčin nemáme to vyprávěti o nich. Dobrá pověst také mrtvým náleží, poněvadž po smrti žije jejich duše, majitelka dobré pověsti; také se ruší s dobrou pověstí mrtvých dobrá pověst žijících. Avšak velebí-li se lživě nešlechetnosti mrtvého jako ctnosti na úkor pravdy a mravnosti, můžeme a máme tyto nešlechetnosti v pravém světle odhaliti, aby jiným nebylo ublíženo a lid nebyl uveden do bludu neblahého.

Cti má každý člověk ve společnosti potřebí, proto má právo žádati, aby jeho osobní důstojnosti a postavení společenskému náležitá čest byla vzdávána. Kdo tedy této cti upírá bližnímu anebo pohrdání a opovržení projevuje, hřeší netoliko proti lásce blíženské, ale také proti spravedlnosti.

Porušení náležité cti, uražení na cti, jež se děje buď u přítomnosti anebo nepřítomnosti bližního a pohaněním vůbec se zove, jeví se buď slovy anebo skutky anebo znameními.

Se ctí souvisí zachování studu a čistoty pohlavní, jež jsou základem důstojnosti lidské, tak že bez nich stává se člověk otrokem zvířeckých pudů a pod zvíře klesá. Proto jest povinností každého člověka, tyto ctnosti zachovávati, a proto má právo žádati, aby nikdo proti jeho vůli nic nečinil, co by jim škodilo. Kdo na ně činí útok, hřeší netoliko proti čistotě, kterou on sám má zachovávati, ale také proti lásce blíženské a proti spravedlnosti.

Kdo ublížil na dobrém jménu nebo na cti, má odvolati, odprositi a škodu učiněnou podle práva a možnosti nahraditi. Nechce-li tím uražený se spokojiti a odpustiti, má urážející trpělivě tuto nesmiřitelnost snášeti a prositi Pána Boha za usmíření; ať vyhledává přítele, jenž by jej s uraženým smířil. Je-li urážející od uraženého k souboji vyzván, nesmí vyzvání toto nikterak přijmouti, byť i z toho mu vzešla škoda.

Péče o přátelství, bližnímu prospěšné.

Žádá-li nás bližní o přátelství, jež jemu jest vpravdě prospěšno, jež s mravností se snáší, nám neškodí a síly naše nepřesahuje, jsme povinni z lásky blíženské je s ním uzavříti. Ale pak věrně plniti máme podle požadavků zákona mravního povinnosti s přátelstvím spojené, nehledíce

ku prospěchu vlastnímu. Takové přátelství poskytne i nám pravý prospěch, kterého nehledáme přímo, ovšem prospěch aspoň nehmotný, o který nám hlavně a především jde při přátelství, jelikož statky přátel jsou společny. Nevděkem, kterým splácí bližní naše přátelství, nedejme se od povinnosti přátelské odvrátiti.

Péče o nešťastné.

Láska bliženská od nás zákonem přirozeným vyžaduje, abychom nešťastným ku pomoci přispívali. Jako my sami neradi se ocitáme v neštěstí, tak se rmoutíme neštěstím, do něhož klesá bližní. A věru mnohá jsou neštěstí a trapná, jež hrozí tělu a duši bližního, jež záhubu strojí časnou a věčnou a jež bližní sám neodvrátí. Jak vítána jest jemu pomoc naše! Uvažme těchto šest případů nešťastných:

1. Náš bližní nuzný a chudobný nemá, čím by ukájel svých potřeb nejnutnějších. 2. Náš bližní nemocný nemá prostředků, jimiž by nabyl svého zdraví. 3. Náš bližní pozbyl nevinně své cti a nemůže se hájiti. Kterak může beze cti obcovati s lidmi? 4. Náš bližní pozbyl své svobody osobní jsa svírán ohavnými drápy necitelného lichváře. Ta neb ona nešťastnice zaprodá svou čest a svobodu v nevěstinci, kde pak úpí jako bídná otrokyně. 5. Náš bližní stal se neznabohem a zamítaje Boha dopouští se největšího hříchu a klesá do největší bídy. 6. Náš bližní osvojil si nemravní zásadu pokládaje samovraždu za dovolenou.

Zdaž nás láska bliženská nepohne, abychom z takových neštěstí pomáhali svým bližním?

Péče o nedospělé ve škole.

Nedospělí vyžadují, aby o ně pečovali hlavně a především rodičové, jak vykládá morálka v části „O rodině". K této péči přistupuje péče školy, a o té budiž nyní pojednáno.

Rodičové nemohou poskytovati dětem svým tu výchovu, jakou požadují od občana společenské poměry, proto si opatřují za sebe zástupce v učitelích, kteří vyučují děti společně ve škole. Škola jest ústavem, který přivádí děti nedospělé k dospělosti. Tato dospělost záleží v tom, aby rozum a vůle byly patřičně vzdělány, aby vůle užívala poznatků rozumových ku pěstování života mravně dobrého, aby nedospělý dospěl k cíli sobě Bohem

vytknutému, aby všecky schopnosti, vegetativné a sensitivné, zvláště však právě lidské, rozum a vůle byly rozvíjeny a k činnostem přiváděny, aby přírodu, sebe a Boha, jakož i vůli Boží poznával, podle svého poznání nábožensko-mravně byl živ a tak se stal dokonalým a blaženým. Toť jest uloženo škole, která nejenom vědám vyučuje, ale také mravně vychovává nezapomínajíc na tělo, jehož vzdělání jest prostředkem ku vzdělání duše nesmrtelné. Tuto úlohu plniti má škola obecná, střední a vysoká. Že a kterak ji plniti má škola vysoká, dokazují university katolické, na př. Luvaňská v Belgii. Kdo by chtěl ze školy vyloučiti vyučování, vychování a konání nábožensko-mravní, ten by množil obyvatele kriminálů; neboť kdo se nebojí Boha, nebojí se ani člověka.

Kromě toho má škola míti na zřeteli budoucí život žáků samostatný, budoucí povolání a blahobyt hmotný, budoucí štěstí a spokojenost, budoucí život soukromý, občanský a náboženský, budoucí život posmrtný.

Dále učí škola autoritu v uctivosti míti a zákona šetřiti, namáhati a přemáhati se, práce patřičné a prospěšné ochotně podnikati, všecko dobré a jen dobré, pokud možno, konati ke cti a slávě Boží a z lásky k Bohu, hnusné sobectví v sobě potlačovati a bližnímu dobře činiti, nezřízeným žádostem brániti, nehody trpělivě snášeti, pokušením odporovati, hříchu se varovati a ctnostmi, na př. pokorou a čistotou duši svou zdobiti atd. Věru, vznešené jsou cíle, ke kterým škola směřuje, aby nedospělý dospělým se stal.

Ovšem, aby škola k těm cílům dospěla, musí učitel býti řádně způsobilý. To jest, musí škole dobře rozuměti, musí býti si vědom své důstojnosti, musí míti pevnou dobrou vůli. Kéž jest studiemi řádně připraven a vzdělán, kéž jest dobrým charakterem a vzácným vzorem svých žáků, kéž své žáky miluje a od nich jest milován, kéž se těší z pomoci Boží, na které nejvíce záleží. Dobrý učitel chápe své povolání ideálně, ne řemeslnicky; nepřeje si, aby škola trvala dva měsíce, prázdniny pak deset; trestá rozumně, nenadává, spojuje harmonicky přísnost a lásku, nedává svým životem pohoršení, není zlostný, prchlivý. Mezi jeho ctnostmi vyniká vroucí nábožnost, střídmost, trpělivost, spravedlnost. Staví žákům před oči dobré charaktery, aby jich následovali, zlé pak, aby od nich se odvraceli; sám pak řídí se příkladem vzorného učitele a vychovatele Viktorina z Feltre v 15. stol. a jiných. Vědu a mravnost v žácích učitel pěstuje, sám pak obě harmonicky a dokonale v sobě spojuje.

Jakousi školou, jež nedospělého činí dospělým, jest společnost lidská, jest okolí a prostředí, ve kterém nedospělý žije. Kéž tyto vlivy jsou příznivy; kéž neblahé vlivy od rodičů a učitelů jsou odčiněny! Kéž nedospělý se stane dostatečným, aby sám příznivé vlivy přijímal, neblahé odmítal. Ve škole jest náboženství nezbytno. Co však říci máme o škole bez náboženství?

Škola bez náboženství.

Slyšme, co o škole bez náboženství píše Alois Sládeček v brožuře již uvedené „Výchova a náboženství."

„Již ve starověku byl to filosof Plato, který si přál míti ve školách učitelstvo nejen národní, ale i nábožné. A na rodičích filosof Plato výslovně žádal, aby vychovatele svých dítek osobně znali a aby se jich ptali, jak to vypadá s jejich náboženským přesvědčením, s jejich vírou a jejich ctností, a potom teprve, až jim učitelové dítek jejich prokáží, koho v náboženství, ve ctnosti a v moudrosti vzdělali, teprve potom, aby jim dítky své na vychování a vyučování svěřili. Plato také ve své „Republice" napsal, že zapírání Boha jest nejvyšší záhubou států a kdo náboženství napadá, otřásá základy věškeré společnosti lidské.

Cicero, nejslavnější řečník římský, vyslovil svůj názor o vychování, založený výhradně na zkušenosti a vlastním pozorování, prohlásiv, že „hlavní podporou mravního vychování mládeže jest náboženství."

Jiný filosof starověku, Quintillian, ukládá rodičům: „Učitele vyvolte si pro své dítky na výsost zbožné. A co škol se dotýče, vyvolte si ústavy jen takové, kde panuje vzornost a dokonalost nejpotřebnější."

Plinius, taktéž filosof římský, radil rodičům při volbě škol pro své dítky v ohledu náboženském, „aby neuspokojovali se s nějakou tak zvanou všeobecnou morálkou."

Tak bylo ve starověku. Leč i v novém věku jsou znamenití mužové téhož názoru. Musí-li státu záležeti na vnitřní, opravdové a v základech duše kotvící mravnosti, jež bez náboženského podkladu není možna, pak nemůže mu býti lhostejno, zda poddaní věří čili ne. Každý státník-psycholog ví, že v náboženství a víře spočívá největší mravní síla a pružina, která dovede lid nadchnouti k činům heroickým. Proto mu na náboženství záležeti musí, a nesmí nikdy ve vlastním zájmu se zřetele pouštěti náboženskou výchovu mládeže.

Svobodomyslný anglický státník lord Salisbury prohlásil ve shromáždění v New Port: „Náboženské vychování jest naším nejsvětějším právem. Proto žádám, aby všecka náboženská vyznání mládež směla vychovávati dle svého vyznání víry, a ne dle jakési všeobecné náboženské výchovy, která v mnohých školách zavedena."

Portalis, znamenitý státník a právník francouzský, pravil: „Nyní musí theorie před skutečností umlknouti. Žádné vyučování nebudiž konáno bez vychovávání, bez mravouky a náboženství. Vyučování našich učitelů bylo kázáním na poušti od té doby, kdy vydán byl ukvapený, zcela pochybený rozkaz, že ve škole nesmí se o náboženství mluviti. Dítky nemají bez Boha žádného ponětí o tom, co spravedlivo a co nespravedlivo. Odtud onen jejich divoký, barbarský nemrav, a v brzku bude z nich národ divochů. Celá Francie touží po znovuzavedení náboženství, po morálce, aby tak celé společnosti v její mravní pokleslosti bylo spomoženo."

V letech čtyřicátých minulého století vyslal tehdejší francouzský ministr vyučování Fr. Guizot bystrého filosofa Viktora Cousina do Německa, aby tam studoval stav školství a různé methody vyučování. Viktor Cousin sepsal po svém návratu pamětní spis, v němž uložil výsledky své studijní cesty. A zde napsal tato významná slova: „Především je potřebí, aby se kladla hlavní váha na mravní pojmy, poněvadž ony nejvíce vytvářejí povahu dítka. Je nutno základy mravnosti položiti hlouběji; a proto náboženské vyučování, či lépe řečeno křesťanské vychování, musí ve školním vyučování míti první místo."

A Guizot, který řečeného filosofa poslal do Německa, napsal r. 1872: „Stát nemá ani poslání ani práva, náboženství učiti nebo ve svém jménu dáti učiti. Ale tato inkompetence neznamená indiferenci. Byť státu a vládním orgánům nepříslušelo o náboženství rozhodovati, nesmí přece mravní cenu a důležitost náboženství zneuznávati, ale mají spíše povinnost s náboženstvím počítati a jemu vykázati náležité místo . . . Nábožensko-mravní výchova je ve svobodných zemích důležitější než jinde; ona záleží především v tom, aby zásady a kázeň duším již od dětství byly vštěpovány. Ale k tomu cíli je náboženství nepostrádatelno, neboť ono je s mravností co nejúžeji spojeno, poněvadž ono jediné dává mravnosti sankci a vyšší, pozemský život převyšující cíl."

Ministr veřejného vyučování Jules Simon pronesl r. 1885 ve francouzské poslanecké sněmovně tato slova: „Nechci žádného neutrálního (t. j. k žádnému nábožen-

skému vyznání se nehlásícího čili bezkonfesijního) učitele; nechci ho proto, že si ho nevážím. Neutralita ve věcech přesvědčení jest to nejhorší a nejvíce zavržení hodné na světě. Kdo jest vaším učitelem? Má on přesvědčení, či nemá žádného? Má-li jaké, tedy je zbaběle zatajuje, a takový bezkarakterní člověk má býti vzorem vašim synům? Nemá-li žádného přesvědčení, pak jest politování hoden, neboť jest to třtina větrem se klátící. Neutrální škola jest nečestnou: buď není vůbec takové školy, anebo, je-li taková, pak je hanbou pro národ."

A týž přiznává se, že kdysi pomáhal vyvážeti na kolečkách kříže ze škol; když však viděl ovoce školy beznáboženské, volal trpce: „Škola bez Boha odchovává nám lotry a zločince."

Toto přesvědčení měl již starý encyklopedista francouzský Diderot a proto žádal: „Náboženství musí býti lekcí první, ano lekcí každodenní." A sám o sobě praví: „Abych svoji milou dcerušku řádně vyučoval, nenalezl jsem po mnohém hledání žádnou knihu, která by se k tomu lépe hodila nežli katechismus. Nedivte se tomu! Užívám katechismu a považuji jej za nejbezpečnější příručku paedagogiky. Které pevnější základy mohu dáti vyučování své malé?"

Zcela právem prohlásil německý ministr vyučování Puttkamer: „Náboženství musí býti středem celé výchovy lidu. Křesťanský karakter obecné školy jest palladiem našeho kulturního života."

Zcela rozhodně prohlásil Viktor Hugo, člen akademie francouzské, který jako poslanec zastupoval směr radikálně-socialistický: „Před soud měli by pohnáni býti rodičové, kteří své dítky posílají do školy, nad jejíž branou napsána jsou slova: Zde se náboženství nevyučuje."

Věhlasný biskup kremonský Geremia Bonomelli dí ve svém pastýřském listu: V celých dějinách pohanství, u všech známých zákonodárců starověku, v celém věku křesťanském — nedíme v katolickém — před francouzskou revolucí marně hledáme nějaké stopy po volné škole anebo aspoň nějakého, ať soukromého či veřejného vyučování bez Boha a bez náboženství. Ale i po francouzské revoluci až na naše doby neshledáme se ani s jediným vážným mužem, s významným spisovatelem, který se výchovou zabývá, který by neuznával a nepřiznával, že vychování od dogmatu a náboženství odloučiti nelze."

Že J. A. Komenský na vyučování a vychování náboženské velikou kladl váhu, netřeba připomínati. O tom svědčí jeho „Didaktika."

Tak píše Al. Sládeček ve své brožuře.

Proti odkřesťanění škol podalo v březnu r. 1919 protest 114 profesorů berlínské university, tvrdících, že náboženské vzdělání ducha jest nutný základ veškeré kulturní práce výchovné.

Péče o hmotné statky bližního.

Láska blíženská nás vybízí, abychom bližnímu udíleli ze svých statků podle své možnosti, podle potřeby potřebného a podle svého poměru k potřebnému, abychom jemu poskytli příležitosti k nabytí statků, jej podporovali, když se domáhá statků, a jemu pomáhali, pokud možno. K tomu nás někdy také spravedlnost vybízí, na př. jsme-li v poměru rodinném.

Láska a spravedlnost nás vždycky vybízí, abychom bližnímu poctivě nabývajícímu statků nepřekáželi, abychom jemu nepomáhali, když nepoctivě statků nabývá, abychom se nedopustili proti bližnímu krádeže ani podvodu; ve všech těchto čtyřech případech ukládá vinnému zákon přirozený a stanovný náhradu.

Abychom se neprovinili proti majetku bližního, musíme znáti právo vlastnické, jaké náleží bližnímu, jakož i smlouvy, které spravují vlastnické poměry vespolné.

Dříve než vyšetříme ve čtvrté knize právo vlastnické, promluvíme o „vlastenectví", zvláštním druhu lásky k bližnímu, ve třetí knize této pojednávané.

Vlastenectví.

Vlastenectví, láska k vlasti, zvláštní druh lásky blíženské, jest přirozenou páskou, jež srdce a ducha lidského úzce pojí s jeho vlastí, otcovskou půdu a národem ve státě sloučeném. Otcovská půda, národnost a stát tvoří tři hlavní základy vlastenectví; otcovská půda více méně rozsáhlá jest vyplněna národem, jenž se těší z jednoty krevní, obecně mravní (společenská povaha, společné způsoby a zvyky), jazykové, kulturní (ve vědách a uměních), nábožensko-morální (v náboženství a morálce), historické (společné dějiny), národem, jenž jest ve státě zorganisován ústavou, zákonem a vrchností, podle svých zvláštností. Než tato jednota není naprostá, jest rozmanitě zabarvena; jeden národ jest prostoupen jiným národem; jeden přijímá vlivy druhého.

Pohanství znešvařilo vlastenectví ve všech směrech, jelikož vymítilo ze svého pojmu o státu právo a svobodu jedincovu, odstranilo ze svého pojmu o lásce lásku ke všem

lidem, nepřihlíželo ve své péči o vlast a národ ku pravému cíli člověka. Bylo třeba, aby křesťanství očistilo, jako mravní život obecně, tak i vlastenectví od pohanských nešvarů. Než i tu shledáváme různost. Vlastenectví bludařů a rozkolníků není tak dokonalé, jako vlastenectví katolíků, učením Církve katolické svůj život spravujících.

V čem tedy záleží vlastenectví podle učení Církve katolické, od Boha jí svěřeného?

1. Vlastenectví nesmí vylučovati lásku ke všem lidem, nesmí osvobozovati od věro- a mravouky křesťanské.

2. Vlast pozemská jest přípravnou stanicí k dosažení vlasti nebeské, přeblažené, věčné, do které má přístup jenom ten, kdo spravedlivě žil a zemřel podle učení Kristova, kdo kromě jiných povinností splnil také povinnosti vlastenecké.

3. Vlastenectví jest záštitou osobních práv proti absolutismu, všemohoucnosti státní buď monarchické, buď aristokratické, buď demokratické. Absolutismus státní záleží v tom, že lidé jsou k vůli státu, ne stát k vůli lidem, že stát jest všecko a jednotlivci mají cenu a význam, pokud jsou údy státu a za jeho cílem pracují, že vůle státu jest všemohoucí a neomezená a osobní svoboda proti němu mizí téměř bezmocně, že stát považuje i náboženství za záležitost státní, za odvětví tělesa státního, s nímž dle dobrozdání svého nakládá. Avšak vedle státu stanovil zakladatel křesťanství jinou moc v církvi. A tato Církev hlásá, že stát jest sice od Boha, avšak toliko pro blaho pozemské a proto že všichni jsme povinni pro Boha zachovávati státu věrnost a poslušnost, že však nemá stát za úkol ani k tomu schopnosti, aby vedl lidi k jejich věčnému cíli, k tomu že jest ustanovena Církev, které jsme v té příčině povinni poslušností. Tu ovšem nastal boj mezi Církví a státním absolutismem, ve kterém Církev zvítězila. Výsledek boje měl účinky také mimo obor náboženský; neboť přivodil uznání osoby lidské s osobními právy, uznání svobody lidí jednotlivých. A tak vyšlo na jevo, že křesťanství jest skalopevným základem pravého vlastenectví.

4. Vlastenectví vyžaduje, abychom byli věrni Bohu, který nám dává své rozkazy, a vrchnostem světským, jež svými rozkazy nás spravují. Tu platí dvě zásady: 1. Boha máme více poslouchati nežli lidí, a 2. Každá duše mocnostem vyšším lidským poddána buď; neboť není mocnosti leč od Boha a které jsou, od Boha zřízeny jsou. Křesťané žili, žijí a budou žiti podle těchto zásad, ovšem křesťané Církvi katolické oddaní.

5. Vlastenectví nesmí přestávati na citlivůstkářském vznícení; musí býti čímsi vyšším než povznesenou náladou mysli, jež nám lahodí; musí býti s to, aby, když toho třeba, odhodláno bylo k obětem nejtěžším. Vlastenecké city nabývají teprve ceny, pojí-li se s nimi též vlastenecké povinnosti a jsme-li povinnostem těmto i tenkráte věrni, kdy citům neodpovídá trapná skutečnost.

6. Kdo chce býti dobrým vlastencem, musí se varovati dvou výstředností, které zavrhuje Církev katolická učením svým právě křesťanským, a sice kosmopolitismu a nacionalismu.

Kosmopolitismus chce se povznášeti nad národnostní hranice ku představě a ideálu všelidství a proto ani slyšeti nechce o vlastenectví; ano takový kosmopolita tak hluboko klesá, že bez ostychu vlast svou šlape nohama. Ovšem nemaje lásky ku své vlasti, ku svému národu, tím méně ji má ku světu, k jiným národům; jeho kosmopolitismus jest zástěrou jeho sobectví, jeho pýchy.

7. Druhou výstředností, učením Církve katolické zavrhovanou, jest nacionalismus, přepjaté, upřílišněné vlastenectví, národní modla, které se za oběť přináší blaho jiných národů. Zove se též imperialismus. Nacionalismus chce, aby státu a národu stejné hranice byly stanoveny. Neobjímá-li stát celý národ, snaží se chybící části zabrati; jsou-li v témže státu národnostní rozdíly, snaží se je odstraniti anebo menšinu ku prospěchu vládnoucího národa zbaviti jejího národního rázu. Imperialismus, panovničí choutka, panovačnost potírá národnostní oprávněné snahy jiného národa násilím a domáhá se světovlády. Oba jsou projevem egoismu, svědčícím o ochabnutí ducha křesťanského v politice; oba si vedou jako důležití činitelové mezinárodní pro blaho státu, ovšem špinavě egoistické, a tudíž činností svou ohrožují skutečně blaho veškerého lidstva. A tak vznikají boje, ano i války mezinárodní, které jsou provázeny vylidněním, ochuzením a znemravněním národů.

Nacionalismu na odpor se staví Církev katolická; za to ji nacionalismus nenávidí a bojem kulturním pronásleduje, aby ji zničil; v tom boji užívá proti Církvi prostředků nemravných.

A tak se vrací pohanství do vlastenectví a s pohanstvím atheismus a nemravnost.

Doufejme, že Bůh neopustí Církev katolickou a jí pomůže k vítězství, jako již tolikrát pomohl.

Kniha 4.

Právo vlastnické.

Pojem a druhy vlastnictví a držby.

Právo vlastnické, z vyrovnávací spravedlnosti vyplývající, jest právo: věcmi nebo dávkami majetkovými, přímo v penězích odhadnutelnými, sobě výhradně náležejícími nakládati podle své vůle, pokud nepřekáží zákon o blaho obecné pečující. Soubor těchto věcí a dávek, jež někdo právo má výhradně pro sebe držeti, požadovati a užívati, jest jeho majetkem, odečtou-li se všecky dluhy a břemena.

Práva vlastnická jsou dílem věcná, dílem pohledávací. Ona se vztahují ke statkům, které nám již náležejí a přímo jsou jaksi naší moci podrobeny, nejen ke hmotným statkům zevnějším, ale také ku právům, úřadům, obročím, jež někdo již správně drží. Tato se vztahují přímo k dávce majetkové osobní.

Věcné právo jest jedno dokonalé a více nedokonalých. Dokonalé právo vlastnické jest dokonalé právo nakládati věcí jako svou, pokud není zákonem omezeno, netrpíc samo sebou nikoho spoluoprávněného k téže věci, dovolujíc samo sebou vlastníkovi věc prodati, pronajmouti, ano zničiti tak, že spravedlnosti vyrovnávací není ublíženo. Než poněvadž řád právní jest jenom částí řádu mravního, může se státi, že užívání vlastníkovo právu vlastnickému odpovídající mravnosti odporuje, která povinnosti z lásky plynoucí ukládá.

Vlastnické právo stává se nedokonalým, je-li nějak spravedlností vyrovnávací omezováno. Tu rozeznávati sluší nedokonalé právo vlastnické samo, jež se vztahuje k podstatě věci, vyjmeme-li požívání, a práva k věci cizí, jež podřízena jsou vyššímu právu k téže věci.

Práva k věci cizí, jež se zovou služebnosti ve smyslu širším, na věci váznoucí, jsou: 1. služebnosti ve smyslu užším, a sice buď osobní: právo požívání, právo užívání, právo přebývání, buď pozemkové a domovní. 2. Dědičný pacht, emphyteuse, při pozemku. 3. Superficies, právo dědičného držení povrchu, při domu. 4. Právo lenní. 5. Právo zástavní. 6. Právo předkupní.

Práva pohledávací vznikají buď smlouvou dlužníka s věřitelem anebo protizákonitým jednáním.

Držba, s vlastnictvím vždycky se nekryjící, takže může býti držba bez vlastnictví a vlastnictví bez držby, znamená: nějakou věc míti v moci hmotně, s připuštěním

právním a s úmyslem ji pro sebe sama podržeti. Taková držba jest právnická; má-li býti také spravedlivou, musí spočívati na právním důvodu spravedlivém. Za pravidelných poměrů provází obyčejně držba právo vlastnické a právo vlastnické držbu. Proto jest držitel také vlastníkem věci. Proto můžeme se domnívati, že skutečný držitel je také řádným držitelem, že tedy nikdo nemá práva jej z držby vypuditi, není-li dokázáno, že jeho držba jest nezákonitá. Právní účinky právnické držby jsou: 1. Držel-li někdo posud věc cizí jsa v dobrém mínění a nyní z nějakého důvodu počíná pochybovati o správnosti této držby, může věc pokojně podržeti a jí užívati, až nesprávnost držby jest důkladným šetřením dokázána. Pak má věc vlastníkovi vrátiti, z plodů však věci jenom ty, kterých ještě vydržením nenabyl. 3. Nastane-li právní spor o vlastnictví, jest držitel od soudce tak dlouho chráněn v držbě věci sporné, až nesprávnost držby jest dokázána.

Podle práva vlastnického rozeznáváme vlastnictví. Naším vlastnictvím ve smyslu širším jsou všecky majetkové věci, jež můžeme nějak podle vyrovnávací spravedlnosti pokládati za své; ve smyslu užším jenom ty, ke kterým nikomu jinému nenáleží vyšší právo podle spravedlnosti vyrovnávací mimo nás.

Podle rozsahu práva vlastnického rozeznáváme vlastnictví dokonalé, jež jiné osoby spoluoprávněné k téže věci vylučuje, nedokonalé, jež vylučuje toliko ty, kteří jsou výše oprávněni. Při vlastnictví nerozděleném jsou všecka práva vlastnická spojena v jedné osobě; při rozděleném jsou rozdělena na osoby různé, takže jedné přísluší právo k podstatě věci, druhé požívání její.

Podle podmětu práva rozeznáváme vlastnictví jedinečné čili osobní a souborné čili společenské. K vlastnictví společenskému nenáležejí statky, jež jsou pro věčné časy určeny k účelům ustanoveným a smyšlenkou právní se pokládají za osobu, jako na př. zbožné nadace. S vlastnictvím společenským souvisí společenství statků, a sice kladné, když společnost jako společnost drží vlastnictví společné, na př. manželé, záporné, když statky nejsou vlastnictvím ani jednotlivé osoby soukromé ani společnosti, ale mohou se státi vlastnictvím osoby kterékoli, jsouce právě nyní ničími, pána nemajícími. Rozeznáváme také vlastnictví soukromé a obecné.

Podle předmětu práva vlastnického rozeznáváme vlastnictví movité a nemovité, dále zastupitelné, při kterém záleží toliko na jakosti a množství statku, ne na jednotlivosti, a nezastupitelné.

Podle účelu rozeznáváme vlastnictví statků požitkových a výrobných. Statky vyrobené, které slouží k další výrobě, se zovou jistinou obchodní, jež jest směsí z obou prvotních faktorů výroby: přírody a práce.

Odpůrcové vlastnictví jsou dvojí: socialisté povšechní čili socialisté ve smyslu užším, kteří veškeré vlastnictví prostředků pracovných chtějí sestátniti, a socialisté pozemkoví, agrární, kteří sestátniti chtějí toliko pozemek. Obojí socialismus budiž vyšetřen.

O socialismu povšechném.

Co jest socialismus?

Kommunismus, rodový pojem, jemuž pojem socialismu jako druh jest podřaděn, znamená soustavu národohospodářskou, kterou má býti soukromé vlastnictví, aspoň všech prostředků výrobných odstraněno a společenství statků zavedeno. Záporný kommunismus, jenž zamítá soukromé vlastnictví, aby každý měl stejné právo ke všem statkům, není nikým zastáván, poněvadž při něm není popudu k práci, takže by brzo nastal nedostatek všeho potřebného a největší nepořádek. Kommunismus kladný přenáší statky hmotné na nějakou obec, aby se stala vlastnicí jejich a řídila správu a rozdělení jejich. Výstředný přenáší všecky statky bez výjimky na obec a vyžaduje společnou výrobu a společné užívání jejich, aby byly společné hostiny, ložnice, nemocnice atd. Umírněný, anarchismem zvaný, odstraňuje toliko soukromé vlastnictví prostředků pracovných, jež přenáší na obec čili skupiny dělníků, na sobě nezávislé, federativně mezi sebou spojené, nikoli na stát. Kommunismus socialistický, čili socialismus činí všecky prostředky pracovné společným vlastnictvím společnosti anebo státu a organisuje účelně výrobu a rozdělení výnosu výrobního společností anebo státem. Poněvadž nynější socialisté tuto organisaci provésti chtějí na základě úplně demokratickém, zovou se sociálními demokraty a jejich soustava se zove sociální demokracií. Je tedy sociální demokracie národohospodářská soustava, kterou má býti zavedeno nezcizitelné státní společné vlastnictví všech prostředků pracovných, aby veškerá výroba a rozdělení hospodářských statků bylo organisováno státem demokratickým.

Dějiny socialismu.

Na Kretě byl asi roku 1300 př. Kr. jakýsi kommunismus, který byl Lykurgovi vzorem, když Spartě dával

zákony. Kommunismus spartanský tanul Platonovi na mysli, když ve spisech „De republica" a „De legibus" radil společné vlastnictví, společnou výchovu dítek a společné veřejné hostiny. Aristoteles dokazuje, že tyto soustavy kommunistické samy sebou jsou proti rozumu.

V první křesťanské obci v Jerusalemě, vznikl vyšší kommunismus na základě pravé lásky bliženské a rovnosti. Kdo chtěl, mohl svůj majetek podržeti; než dobrovolně prodávali mnozí křesťané svůj majetek a odváděli výtěžek apoštolům ke společnému živobytí. V dobrovolné chudobě chtěli se úplně věnovati službě Boží a lásce k bližnímu. Takový kommunismus nemohl býti povinností, nemohl býti všeobecný, aniž stále trvati. Toho nedbaly sekty apostoliků, circumcellionů, albigenských, anabaptistů, kteří od církve se odtrhli a zásadně zavrhli všeliké soukromé vlastnictví. Nepřihlížíme-li k těmto bludům, ke kommunistickým státním románům a k nezdařenému pokusu kommunistického spiknutí Baboeufova, považujeme kommunismus a socialismus za zjevy novověké, trvalé, se životem společnosti lidské úzce souvislé.

Kořeny moderního socialismu hledati sluší ve vývoji průmyslu. Neboť s neobyčejným pokrokem a výsledkem, jenž od konce 18. stol. se jeví v technice, průmyslu a obchodu skrze neomezenou svobodnou soutěž a rozpoutání všech národohospodářských sil, spojeno jest ohavné rozdělení společnosti na dvě nepřátelské třídy: přebohaté kapitalisty, poměrně málo četné a převeliké množství pouhých dělníků, velkoprůmyslníkům zaprodaných proletářů. Tím utrpěla též mravnost; neboť u kapitalistů pozorujeme přepych a nepravosti z přepychu vznikající, u dělníků pokažený život rodinný, opilství, mravní zvrhlost, pachtění po smyslném požitku, nenávist proti třídě majetné. Ku třetímu stavu měšťanskému, majetnému přidružil se čtvrtý stav nemajetných proletářů, kterými slibuje moderní socialismus spásu odstraněním monopolu kapitalistů a zavedením společného vlastnictví prostředků výrobných. Moderní socialismus hlásali vědecky a soustavně v 18. a 19. stol. mezi jinými Saint-Simon, Charles Fourier, Louis Blanc, Karl Rodbertus, Ferdinand Lassalle; než všecky překonal Karel Marx, jenž jest hlavním zakladatelem moderního socialismu.

Marxova soustava socialistická.

Karel Marx, nar. 1818 v Trevíru z rodičů židovských, studoval na universitách v Bonnu a Berlíně filosofii a práva a byl povýšen na doktora filosofie. Redigoval radi-

kální listy, uprchl do Francie, r. 1844 byv vypovězen uprchl do Belgie, odtud se vrátil r. 1847 do Francie a Kolína nad R., po r. 1849 odebral se do Londýna, kde r. 1883 zemřel. Napsal více spisů socialistických. R. 1859 vydal spis „Zur Kritik der politischen Ökonomie", který sloužil za podklad a východiště nejdůležitějšímu jeho spisu „Das Kapital." Prvý svazek „Kapitálu", přeloženého skoro do všech evropských jazyků, vyšel r. 1867, ostatní dva péčí Engelsovou teprve po Marxově smrti.

R. 1848 vydal Marx se svým přítelem, socialistou Frant. Engelsem, manifest kommunistické strany, ve kterém všecky proletáře všech zemí pobádá, pro stejné útrapy a zájmy se spojiti a se organisovati, aby moc politickou sobě přivlastnili a buržoasii čili panství kapitalistů zlomili. R. 1867 svolal velikou schůzi dělníků všeliké národnosti v Londýně, která zvolila výbor, jenž by vypracoval stanovy mezinárodního spolku dělnického. Stanovy byly r. 1866 přijaty na kongresu v Ženevě. Mezinárodní organisace dělníků nebyla sice provedena pro různice mezi vůdci dělníků vzniklé, mezi federalisty a centralisty; než hlavní názory internacionály trvají posud.

Materialisticky uvažuje Marx dějiny lidské, pokládaje celý svět a všecky jeho zjevy za veliký postup vývojný, ve kterém není nic stálého kromě ustavičného pravidelného vzniku a zániku. Tento názor přijal Marx od filosofa Hegela. Než Hegel jej neuspokojil, poněvadž přijímá pravdu absolutní a celý svět nazývá otiskem ideje před světem bytující. Proto se přivinul k Feuerbachovi, který hlásá čirý materialismus a veškerý život lidský duchový nazývá účinkem hmoty Boha zamítaje, mezi člověkem a zvířetem nečině rozdílu podstatného, myšlení pokladaje za chemický proces a smrt za úplné ukončení všeho. Na pantheistickém základě Hegelově a materialistickém Feuerbachově hlásají Marx a Engels, že výroba a výměna výrobků jest základem všelikého řádu společenského, že poslední příčiny všelikých společenských změn a politických převratů záležejí ve změnách výroby a výměny, že nezáležejí ve filosofii jisté doby, ale v oekonomii. Je tedy Marxovi učení o národním hospodářství základem a východem všech věd. Nynější řád společenský přechází nenáhle v socialistickou společnost, ve které vládne nové právo a nová morálka, kdežto náboženství samo sebou zmizí. Kdežto ve středním věku byly prostředky výrobní vlastnictvím výrobců, dělníků, tak že nebylo pochybno, komu náleží výrobek, změnil se v době novější průmysl podstatně. Prostředky výrobní, dříve roztroušené se soustřeďují ve velkých dílnách,

společensky se zpracují spolupůsobením četných sil, ale považují se, jako dříve, za vlastnictví jednotlivců, podobně i výrobky. Držitelé prostředků výrobných sobě přivlastňují výrobky, ačkoli nejsou jejich výrobky, ale výrobky cizí práce; tak vznikají moderní kapitalisté, kteří se obohacují cizím statkem. To dokazuje Marx svou theorií o hodnotě.

Zboží má hodnotu dvojí: užívací a směnnou. Ona záleží v tom, že zboží prospívá k ukojení potřeb lidských, a zakládá se v jeho fysických a chemických vlastnostech. Tato záleží v tom, že jedno zboží lze zaměniti za jiné, čili že je lze prodati, a zakládá se v poměru, v jakém lze užívací hodnotu jednoho zboží zaměniti za užívací hodnotu jiného. Hodnotu směnnou má zboží jenom proto, že v něm jest práce obsažena, která jest jediným zřídlem této hodnoty; míra této práce ve zboží zpředmětené čili krystalisované je také mírou hodnoty směnné; dvě zboží, jež obsahují totéž množství práce, mají tutéž hodnotu směnnou; proto nazývá Marx lidskou práci, ve zboží obsaženou, podstatou hodnotu tvořící.

Vymění-li se jedno zboží za druhé toliko, nelze docíliti žádné nadhodnoty, žádného výdělku, poněvadž zboží prodané má tutéž cenu, jako obdržené, koupené. Totéž platí také o kapitalistické výměně, při které se nejprve vymění peníze za zboží a pak opět zboží za peníze. A přece docílí kapitalista, an ze zboží výrobního tvoří zboží poživatelné, ač sám nepracuje, nadhodnoty, výdělku, kdežto dělník, od něhož pochodí práce, podstata, cenu zboží tvořící, skoro nic nemá z práce. To se stává tím, že kapitalista najímaje dělníka nekupuje práci ve zboží obsaženou, ale pracovní jeho sílu. V nynější společnosti, poněvadž jsou výrobní prostředky monopolem kapitalistů, jest pracovní síla zbožím; nechce-li dělník hladem umříti, musí, nemaje sám prostředků výrobních, svou sílu pracovní prodati jako zboží; čehož kapitalista užívá, aby se obohatil ke škodě dělníkově. Také při síle pracovní rozeznávati sluší cenu užívací a směnnou; tato se určuje cenou prostředků, jež jsou potřebny k uživení a zachování síly pracovní, ona jest darem, který dělníka nic nestojí, ale kapitalistovi přináší mnoho. Co kapitalista dělníkovi platí, je toliko směnná hodnota síly pracovní; užívací hodnota její jest daleko větší, než směnná, a přináší kapitalistovi nadhodnotu, výdělek. Aby síla pracovní na den byla zachována, jest potřebí půl dne práce, než síla pracuje celý den; této nadhodnoty zmocňuje se kapitalista neprávem a ke škodě dělníkově, ačkoli nynější řád společenský mu přisuzuje k tomu právo.

Ve společnosti, ve které prostředky vyrobní jsou monopolem jisté třídy lidí, vzniká nadhodnota jenom vykořisťováním cizí práce. Této nadhodnoty užívá se opět k další výrobě a proto také k dosažení nových a větších nadhodnot; tak se mění nadhodnota v kapitál, který tedy není nic jiného než souhrn výrobních prostředků od jisté třídy lidí monopolisovaných, kterých tito lidé užívají k dosažení nadhodnoty, t. j. k vykořistění cizí síly pracovní. Kapitál se dělí na dvě části: stálou a proměnlivou. Stálé části se užívá k opatření nebo opravení strojů, surovin atd. Proměnlivou jest síla pracovní, které kapitalista získá a která více hodnoty může zjednati, než sama má. Stálá ustavičně roste na útraty proměnlivé a vyžaduje, aby nové síly pracovní byly přibírány; tak se vzmáhá vykořisťování cizích sil pracovních. Kromě toho kapitalistická výroba nutí kapitalistu, chce-li při soutěži obstáti, proměnlivou část kapitátu co den zmenšovati; proto se snaží, aby dělníci přes nutný čas pracovní pracovali, aby užíval lacinější práce žen a dětí, aby práce technickými prostředky se stávala co den výnosnější. Posléze technické prostředky, co den dokonalejší, kterých kapitalista užívati musí, aby při soutěži obstál, činí dělníka co den zbytečnějším. Tak vzniká a roste množství dělníků za mzdu pracujících, jež převyšuje potřebu průmyslu, průmyslová armáda záložní, která průmyslu jest povždy k službám, která, když průmysl plnou parou pracuje, bývá upotřebena, aby, když průmysl klesne, byla zapuzena a bídě vydána. Také jsou dělníci pro své množství nuceni pracovati za malou mzdu. Tak se hromadí na straně kapitalistů bohatství, na straně dělníků bída, útrapa pracovní, otroctví, nejistota, bestiálnost a morální skleslost.

Ale týmiž nutnými zákony, kterými nyní kapitalismus potlačuje a vykořisťuje dělníky, musí kapitalismus sám ustoupiti jedenkráte vyššímu řádu společenskému. Počet kapitalistů soutěžících stále se menší, jejich moc stále roste, kdežto počet vyděděných stále roste a jejich bída taktéž. Soustředění prostředků pracovných, sespolečnění práce a vyškolení pracovné třídy organisované tak daleko dospěje, že pouta monopolu kapitalistického, v rukou nemnohých se nalézajícího, budou roztržena. Kapitalisté, kteří lid vyvlastnili, budou lidem sami vyvlastněni a bude obnoveno vlastnictví jedinečné na základě vymoženostní kapitalistické doby.

Tak nastane nový řád společenský. 1. Všecky prostředky výrobní budou společným vlastnictvím demokratů sociálních. 2. Prostředky pracovné budou společně upo-

třebeny součinností svobodných dělníků demokraticky upravenou. 3. Výtěžek práce bude společný; část jeho bude upotřebena k nové výrobě, druhá bude rozdělena, aby jí jednotlivci užívali jako vlastnictví soukromého, z vlastní práce pocházejícího. 4. Rozdělení druhé části výtěžku bude míti dvě doby; v prvé bude se rozdělovati podle práce od jednotlivce vykonané, ve druhé podle jeho potřeb.

Zásad Marxových se přidružují sociální demokraté Vedle nich stojí sociální anarchisté, jejichž zakladatelem a prvním vůdcem byl Rus Bakunin, a o kterých zmínka učiněna při výměru socialismu.

Vyvráceny základy socialismu a sice 1. filosofické a náboženské.

Socialismus uvažuje 1. dějiny lidstva materialisticky: Není nic kromě hmoty a vývojových tvarů, pohybovanou hmotou tvořených. Odtud vyplývá: Není osobního Boha, který svět stvořil; není prozřetelnosti, která osudy lidské spravuje; není duše duchová, nesmrtelná; není odplaty na věčnosti; člověk není nic, než zvíře vyvinutější, a vznikl ze zvířete vývojem. Samo sebou se rozumí, že socialismus zavrhuje křesťanství, proti němuž chová nenávist zřejmou a prudkou. Důsledně zavrhuje také morálku, na základech filosofie křesťanské zbudovanou, jakož i morálku nadpřirozenou, křesťanskou. Tyto své názory nedokazují socialisté a odvolávají se k učencům, jako Feuerbachovi, Straussovi, Darwinovi a jiným, kteří jsou již dávno vyvráceni.

Poněvadž filosofie aristotelicko-thomistická a apologie křesťanská dokazuje socialistům, že nepravdivě vykládají dějiny materialisticky, nelze tomu přisvědčiti, co socialisté na tomto výkladu stavějí, zvláště nelze přijmouti, že nejsou nezměnitelné, věčné zásady a pravdy, ale že každá doba si vytváří své pojmy a zásady národohospodářské, mravní, náboženské a politické.

2. Dalším podkladem socialismu jest rovnost všech lidí. Mírní přátelé této rovnosti žádají toliko, aby všechny rozdíly třídní byly odstraněny, aby všichni lidé byli stejnou měrou dělníky a podle své práce byli účastni výtěžku společné výroby obecné. Důvodem této rovnosti považují svou theorii o hodnotě, podle které jest práce jedinou podstatou, hodnotu tvořící, takže má zboží jenom tolik hodnoty směnné, co v něm práce společně nntné vězí. Avšak 1. tento požadavek rovnosti nevyplývá z jejich theorie, jelikož z ní toliko následuje, že má každý z celko-

vého výtěžku společnosti obdržeti tolik, co svou prací pro společnost vykonal. 2. I kdyby tato rovnost nastala, brzy by se dostavily rozdíly třídní mezi panstvem a služebnictvem, boháči a chuďasy, pracujícími a nepracujícími, ženatými a neženatými. 3. Socialistické výrobě se nedaří, může-li každý od práce upustiti anebo jí se podejmouti, kdy se mu zachce a kdy si myslí, že práce nemá potřebí anebo má potřebí; socialismus sám nemůže nikoho nutiti. 4. Je-li práce jediným měřítkem rozdělování výtěžku, nemohou žíti neschopní ku práci, nemocní, blázni, starci, sirotkové. 5. Nemožno jest rozdělovati výtěžek toliko podle vykonané práce při výrobě. 6. Není pravda, že vývoj národohospodářský má rozdíly třídní mezi lidmi odstraňovati. Neboť roztřiďování společnosti a osobní různost tím více se prokazuje, čím více vzdělanosti přibývá; divoký národ jest dosti blízek obecné rovnosti; ale čím více společnost se vyvíjí, tím více vzdalují se lidé od rovnosti; toto pravidlo, platnost mající jak v minulosti, tak i v budoucnosti, se neruší proměněním vlastnictví soukromého ve společné, má-li vzdělanost trvati, nemá-li nastati násilí surové.

Výstřední přátelé rovnosti socialistické žádají úplnou, naprostou rovnost, která neuznává rozdílu mezi právy a povinnostmi, žádají, aby byla odklizena všeliká nerovnost sociální a politická, aby nebylo dbáno různosti pohlaví a zrození, aby všichni těšili se z rovnosti podmínek existenčních. Jim sluší připustiti, že všichni lidé se těší ze stejné bytnosti, že jsou rovni jeden druhému, uvažujeme-li jejich přirozenost samu o sobě, beze všech konkretních určitostí a okolností, jež v životě skutečném s přirozeností úzce souvisejí. Všichni mají téhož stvořitele, týž cíl a konec, týž přirozený zákon mravní, všichni jsou členy jedné veliké rodiny. Avšak uvažujeme-li člověka, jakým jest ve skutečnosti, jsou práva a povinnosti různých lidí různy. Dítky a starci mají jiná práva a povinnosti než můžové, nemocní jiná než zdraví, mužové jiná než ženy. Různost náklonnosti, vloh, povahy, zdraví, síly tělesné, potřeb, různost vlastností mravních musí býti provázena růzností cti, vážnosti, majetku, společenského postavení. Tato nerovnost jest nutným zjevem, když lidé se vyvíjejí volně přirozeně, bez násilí; socialisté by mohli tento přirozený vývoj a zjev toliko násilím nepřirozeným překaziti. Než takové překážení dlouho by netrvalo. Jak v rodině, tak i mimo rodinu tvoří se přemnohými náklonnostmi a potřebami přečetné společenské řády. Jenom rozmanitým dělením prací mohou lidé vyhověti svým potřebám a dospěti k vyšší vzdělanosti. Dělení však prací působí, že společnost se rozchází v různé

stavy, jež rozmanitými náklonnostmi a vlohami podmíněny jsou a každému poskytují příležitost, aby si volil stav a povolání přiměřené.

3. Socialisté žádajíce stejná práva a stejné povinnosti a organisujíce práci činí všecky lidi bez rozdílu účastníky výroby ve státě organisované; každý vstupuje do společné výroby, aby vykonal úlohu státem sobě přidělenou; nikdo nesmí pro sebe míti vlastnictví výrobní aniž něco podle své libovůle vyráběti; k ukájení všech potřeb slouží státní zásobárny, z nichž každý obdrží podle své práce. Vychování a vzdělání mládeže, pečování o nemocné náleží státu. Každý má tolik svobody a tolik práv, co jemu stát přiřkne, jenž má neomezené právo nad jedincem, jenž jest určen k tomu, aby sloužil státu, aby se účastnil výroby.

Než tento názor o státu jest pohanský, okrádá jedince o přirozené právo, jež každému přísluší, a zamítá první a nejvyšší úlohu, kterou má každý jedinec, aby sloužil zde na zemi Bohu a o věčnou spásu svou se staral.

Socialismus příliš oceňuje národní hospodářství, výrobu hmotných statků požitkových. Mezi různými činnostmi stojí na nejnižším stupni důstojnosti zjednávání hmotných, časných statků jak v životě člověka jednotlivého, tak i v životě společnosti lidské, na vyšším snažení po statcích duševních; neboť statky hmotné jsou prostředkem k dosažení nehmotných, ideálných. Poněvadž nemohou všichni stejně se věnovati těmto různým činnostem, musí býti různé stavy, různá povolání, která vyžadují různou delší přípravu a nestojí na stejném stupni; dělníci, řemeslníci, rolníci stojí na nejnižším stupni ve společnosti, ač sami o sobě úcty a vážnosti zasluhují a před Bohem právě tak zalíbení nalézti mohou, jako členové jiných stavů. Což socialisté zamítajíce činí stav dělnický stavem panujícím, ano výhradním a výkon práce dělnické měřítkem organisace společenské a postavení společenského.

4. Socialismus uznává život lidský toliko pozemský, proto zamítá náboženství všeliké; dekalogem jsou mu práva humanity, bohem demokratický stát lidový, cílem a koncem pozemský požitek, bohoslužbou výroba. An požaduje pro všecky plnou rovnost práva existenčních podmínek, staví se proti náboženství, jež přikazuje, aby služebník poslouchal svého pána, poddaný představeného, žena muže, dítky rodičů pro Boha. Také proto odporují socialisté náboženství, že netoliko zavrhuje nemírnou, nezřízenou snahu po bohatství a chudobě udílí cenu, ale také uznává oprávněnost soukromého vlastnictví a že zapovídá všelikou revoluci, také socialistickou, která má socialistům zjednati vládu

nad soukromými vlastníky, vládu zlodějskou a tyranskou. Aniž se tají socialisté svým nepřátelstvím proti náboženství, zvláště křesťanskému, katolickému, jež pokládají za svého nepřítele a jehož zničení jest jim prostředkem k dosažení svých záměrů.

2. Vyvráceny základy socialismu národohospodářské.

1. Socialistická theorie o hodnotě. Marx praví: Ač jest hodnota požitková podmětem hodnoty směnné, jelikož jenom věc užitečná může míti směnnou hodnotu, přece jest hodnota směnná vnitřně nezávislou na hodnotě požitkové, jsouc určována výhradně prací abstraktně lidskou ve výrobku obsaženou čili zpředmětenou, materialisovanou.

Tento názor Marxův jest *a*) nedokázán. Marx tvrdí, že věcí všelikému zboží společnou, ve které všecka zboží se mezi sebou porovnávají a měří, jest toliko práce abstraktně lidská ve zboží zpředmětená, ale nedokazuje.

b) Jest nepravdiv. Neboť zkušenost všeobecná dokazuje, že hodnota směnná jest určována upotřebitelností věci. Práce může míti vliv na hodnotu směnnou, pokud zvyšuje upotřebnost věci; jsou také věci, jež práce žádné nevyžadují, aby byly upotřebny. Také sebe vyvrací Marx sám. Neboť praví: Jedna hodnota požitková platí právě tolik, co každá jiná, je-li v patřičném poměru. Avšak v patřičném poměru musí býti, poněvadž při určování hodnoty směnné není lhostejnou, ale jest faktorem určujícím. Marx přiznává, že hodnotu směnnou míti mohou toliko věci společnosti užitečné. Tak jest proto, že hodnota požitková jest podstatným faktorem hodnoty směnné. Také o síle pracovní platí, že její hodnotu směnnou určuje její upotřebnost a užitečnost na prvním místě.

2. Lassalleův kovový zákon námezdní. Ač od Marxe nebyl uznán, přece budiž projednán a vyvrácen, jelikož nalézá stoupenců mezi socialisty. Záleží tedy v tom, že průměrná mzda vystačí toliko k nevyhnutelné výživě, která obyčejně od lidu jest vyžadována k zachování života a k rozplozování. Kolem této míry vystačení skutečná mzda se pohybuje, na dlouho ani nad ni nevystupujíc ani pod ni nesestupujíc. Nemůže na dlouho vystoupiti; neboť kdyby vystoupila, rozmnožilo by se dělnictvo a nastala by větší nabídka sil pracovních, která by mzdu opět snížila k dřívější míře a pod ni. Nemůže na dlouho sestoupiti; neboť kdyby sestoupila, stěhovali by se dělníci, nevcházeli by ve stav manželský, štítili by se ploditi dítky a bídou by

dříve umírajíce zmenšili nabídku sil pracovních, tak že by mzda opět se vrátila k dřívější vyšší míře.

Avšak tento zákon byť i byl pravdiv, nemůže otřásti soukromým vlastnictvím. Neboť jsa podmíněn neomezenou soutěží na poli národohospodářském, neomezeným panstvím nabídky a poptávky, může pozbýti své škodlivosti omezením tohoto panství tak, aby netrpělo soukromé vlastnictví, spolupůsobením státního zákonodárství a najímatelů sil pracovních, ochranou slabších proti nespravedlivému vykořisťování. Není potřebí utíkati se k socialismu, jenž netoliko není schopen chrániti lid proti vykořisťování, ale také když neomezenou soutěž odstraňuje, každý pohyb volný hubí a všecky občany svírá státní organisací výrobní.

Lassalleův zákon není žádným zákonem, ale jest spíše následkem sobecké náklonnosti bohatších, sílu pracovní co nejlevněji nájímati, a pracujících, svou sílu pronajímati co nejdráže, jakož i následkem větší moci, kterou má bohatší nad pracujícím, tak že mzda spíše klesá pod pravou míru, než aby šetřila pravé míry anebo ji převyšovala. Tento následek není žádným zákonem ani fysickým, jelikož mají bohatší a pracující svobodnou vůli, ani mravním, jelikož odporuje mravnosti.

Lassalleův zákon není žádným zákonem národohospodářským, jelikož není zjevem, který nutně vždy a všude vyplývá z určitých příčin. Nedokázal Lassalle, že mzda nemůže na delší dobu vystoupiti nad nutnou výživu anebo pod ni sestoupiti; okolnosti, které uvádí, nemají vždy té platnosti.

Posléze Lassalleův zákon není správný, pravdivý. Kdyby bylo jeho odůvodnění pravdivo, musily by mzdy toliko od jedné generace ke druhé kolísati; než kolísají mnohem častěji. Kromě toho není pravda, že obyčejní dělníci dostávají vesměs, vždy a všude toliko mzdu k výživě a rozplozování nevyhnutelnou; že se jim zle daří, někdy sami jsou vinni nezřízeným životem. V každém odboru průmyslovém jsou četní dělníci, kteří mají vyšší mzdu; k nim se Lassalleův zákon nevztahuje, ačkoli má býti všeobecně platným.

3. Reservní armáda průmyslová, kterou Marx klade na místo Lassalleova zákonu, spočívá na jeho názoru o nadhodnotě, který vyplývaje z nepravdivé jeho theorie o hodnotě sám jest nepravdiv. Děje, které Marx uvádí, lze vysvětliti dobře a pravdivě bez jeho názoru o nadhodnotě: jsou nutné následky liberálního hospodářství národního. Když byla společnost zrušením dřívějších stavů a spolků rozdrobena a naprostá svoboda do průmyslu zavedena,

nastala neomezená divoká soutěž, ve které vítězila lest a moc a která uškodila střednímu stavu, jsouc prosáklá sobectvím bezohledným. Následky liberalismu lze odkliditi zákonitou ochranou slabších, korporacemi dělníků, zvláště obnovením ducha křesťanského zaměstnavatele a dělníky spojujícího, ne Marxovým socialismem.

Vyvrácen socialismus odkrytím zřídla, z něhož vyšel.

Nepravda socialismu vysvítá, uvažujeme-li liberalismus, který se pokládá za otce socialismu a jehož zásady tak důsledně provedl socialismus, že se toho liberalismus hrozí, od socialismu se odvrací s ošklivostí a rozhořčením a násilím proti němu vystupuje. Jestliže liberalismus hlásá neomezenou svobodu všech jedinečnou, proč odporuje socialismu, který této svobody užívaje soukromé vlastnictví důsledně zamítá a snaží se o demokracii, ve které by společnou byla výroba?

a) Atheismu a materialismu učí liberalismus slovem a písmem, ve školách všelikých a schůzích veřejných. Nevěří-li dělník, sluchu popřávaje liberalismu, v Boha, nesmrtelnost duše a život záhrobní, hledí si opatřiti způsobem nemravným, revolučným na zemi nebe epikurejské.

b) Liberalismus přijav od revoluce heslo: „svoboda, rovnost, bratrství", prohlásil lid svrchovaným, ale postavil na místo aristokracie rodu a náboženství aristokracii ducha a bohatství; prohlásil vlastnictví soukromé svatým a nedotknutelným, ač vlastnictví šlechty a kněžstva nebylo jím uznáno svatým a nedotknutelným, a vydal lid dělnický, ochrany postrádající, kapitalistům, aby jim v továrnách otročil. Socialismus přivlastňuje důsledně lidu dělnickému svrchovanost, staví na místo aristokracie ducha a bohatství, kapitalismu aristokracii dělnickou, vlastnictví soukromé činí společným a trhá pouta otrocká, jimiž je sevřel kapitalismus, a žádá, aby plná rovnost panovala mezi kapitalisty a dělníky, aby všichni byli dělníky.

c) Socialismus přijal theorii o hodnotě, podle které veškerá hodnota je toliko plodem práce, od právníků liberálních; nyní ovšem když se ocitla jejich theorie v rukou socialistů a proti kapitalistům liberálním se obrátila, opouštějí ji liberálové.

d) Liberalismus zavedl neomezenou soutěž hospodářskou, udělil všecky možné svobody neomezené jedinečné, svobodu stěhování, průmyslu, ženitby, lichvy, odstranil všecky ústavy, jež byly podle praktických potřeb zavedeny k ochraně řemeslníků, středního stavu, rozdrobil

společnost, zvláště střední stav zámožný, podporu společnosti lidské, osamotil slabší a vydal společnost lidskou přesile kapitalistů, kteří v neomezené soutěži zvítězili, užívajíce strojů a vykořisťujíce dělníků. Jestliže dovolil liberalismus kapitalistům zničiti střední stav, proč by totéž učiniti kapitalistům neměl dovoliti socialismus dělníkům?

e) Liberalismus hledí soustřediti všecky obory života veřejného v rukou státníků. Podobně se snaží socialismus soustřediti ve státě demokratickém všecko: prostředky výrobní, výrobu samu, rozdělení výrobků, výchovu, vyučování. Socialismus soustřeďuje podle liberalismu důsledně odvolávaje se k zásadě liberálů, že stát jest zřídlem všeho práva.

Vyvrácen socialismus svou nemožností.

Nemožný jest stát socialistický, t. j. jednotná, spořádaná, samostatná obec, jako nynější státy rozsáhlá, demokratická, výborem od lidu vyvoleným řízená, ve které by se soustředně, společně, obecně a výhradně vyráběly všecky potřeby životní. To dokazují důsledky, které vycházejí z požadavků, jež činí stát socialistický.

Sestátnění vlastnictví výrobního nemožno.

Socialisté chtějí učiniti všecky prostředky pracovní výhradným vlastnictvím společným; prostředky požitné mají býti odměnou za práci vykonanou a soukromým vlastnictvím. Než co patří k oněm a co k těmto? Theoreticky lze je odděliti, ale prakticky nelze, poněvadž věci nejčetnější možno považovati brzy za pracovní, brzy za požitné prostředky podle účelu, za kterým jich užívá majitel.

Či snad mají se státi všecky věci požitné, jež mohou býti výrobnými, společným vlastnictvím? Tu by věru každý sám byl ve věcech nejmenších závislým na společnosti; život rodinný, v němž jeden druhému prokazuje služby, byl by nemožný. Či snad má býti jednotlivým zakázáno zákonem, věcí požitných, jež mohou sloužiti k výrobě, užívati k výrobě, aby sloužily toliko k požitku? Tu věru by bylo potřebí rozsáhlého dozoru policejního; podloudnictví by kvetlo; lidé by se oddávali nedbalosti.

Určení spotřeby nemožno.

Má-li ve státu socialistickém se vyráběti pro společnost a skrze společnost účelně, musí býti dříve stanovena spotřeba společnosti statistickým vyšetřováním denním, tý-

denním, měsíčním, ročním. Toto vyšetřování nečiní zbytečným ten, kdo by nynější požívání chtěl učiniti měřítkem výroby socialistické. Neboť nepřihlížíme-li k tomu, že nynější spotřeba není podrobně a důkladně od statistiků vyšetřena, nemůže tato býti základem výroby socialistické, poněvadž jest výsledkem nynějších poměrů majetkových a nynější výroby, poněvadž jest podmíněna velikými příjmy kapitalistů a skrovnými příjmy dělníků, poněvadž předpokládá poměr služebnický a soukromou výrobu. Aniž může ve státě socialistickém nejvyšší ústřední úřad sám stanoviti spotřebu, poněvadž se to protiví socialistické demokracii a ruší svrchovaně svobodu jednotlivců. Aniž by každému jednotlivci bylo dovoleno určiti svou spotřebu, poněvadž by omezen byl výrobky státní organisace; kdyby stát měl teprve rozhodnouti, zdali se má vyhověti přáním jednotlivce, trpěla by svoboda tohoto. Posléze nemůže býti rodině uložena povinnost oznámiti napřed svou spotřebu, poněvadž to není vždy možno, poněvadž stát socialistický nemůže míti všecky věci potřebné stále a všude v zásobě a poněvadž rodina si nepřeje, aby veřejně se vědělo o její spotřebě. Kromě toho všeho jest sepisování spotřeby všech velice obtížno, podléhá chybám a vyžaduje věrnost úřední, která by sotva ve státu socialistickém panovala.

Rozdělení sil pracovních nemožno.

Připusťme, že by se podařilo sepsati spotřebu všech. Má-li podle tohoto soupisu býti státní výroba organisována, musí býti práce na obce a okresy rozdělena, musí býti znám počet, schopnost a síla pracovníků úřadu ústřednímu, což zajisté není snadno. Dále jsou-li síly pracovné rozděleny, musí na svém místě nějakou dobu, aspoň rok vytrvati. Tomu však překáží volnost stěhování, která by ve státu socialistickém ještě větších rozměrů nabyla, poněvadž socialista není vázán dětmi a nemocnými, o něž se stará stát socialistický, není vázán láskou k vlasti, domovu, kterým jest mu celý stát, není vázán soukromým vlastnictvím, od socialistů zavrženým.

Rozdělení práce nemožno, volba povolání nemožna.

Aby výroba ve státě socialistickém se děla účelně, musí úřad ústřední rozděliti práce mezi různé dělníky a dělnice, musí určiti, kdo se má tomu neb onomu oboru věnovati. Za tím účelem musí znáti schopnosti každého dělníka; což jest úřadu nesnadno, nechce-li býti oklamán

od dělníka a nechce-li jednati libovolně a samovládně. Určování práce úřední nesrovnává se se svobodou, kterou sobě socialisté slibují ve státě socialistickém.

Aniž výrobě socialistické by se dařilo, kdyby každému bylo volno voliti si povolání, poněvadž každý si bude voliti povolání snadné, příjemné a vážené, vyhýbaje se zaměstnání nemilému, obtížnému a nebezpečnému. A přece voliti sobě povolání jest podstatnou částí svobody osobní, kterou odníti bylo by tyranstvím.

Či snad budou ve státě socialistickém dělníci schopni práce jakékoli? To zajisté nelze očekávati.

Nemožnost rozdělení práce tím jest patrnější, čím bedlivěji uvážíme velikou rozmanitost prací ručních, učených, uměleckých, prací k blahobytu hmotnému a vzdělanosti duchové se vztahujících.

Státní organisace všech prací nemožna.

Socialismus předpokládá, že všecky společenské služby a výkony lze vřaditi do pracovní soustavy státně a veřejně řízené. Tato domněnka jest nepravdiva. Neboť bude vždycky veliký počet osobních služeb, které se nedají samy sebou státně centralisovati, nemá-li býti zaveden život kasárnický. Bude vždycky potřebí služebníků a námezdníků, které nikdy se nepodaří socialismu odstraniti podle svých názorů. Služby jejich nemohou se státi státními.

Socialistický blahobyt slibovaný nemožný.

Vůdcové socialistů slibují svým stoupencům hory zlaté: málo práce a mnoho požitků. Práce bude prý zábavou, hračkou; bude prý tak vydatnou, že postačí pracovati denně dvě nebo tři hodiny, aby všem potřebám bylo vyhověno; egoismus a obecné blaho budou prý ve shodě úplné; nebude prý žádných zločinů, provinění; národové budou prý jako bratři se objímati; nastane doba věčného míru, ve kterém národové budou postupovati ve vzdělanosti od stupně nižšího k vyššímu; zbraně budou prý ve sbírkách starožitností, ne v rukou násilníků.

Věru jest s podivením, že jsou, kteří to píší a povídají, a že jsou, kteří tomu věří.

Není věru potřebí takové sny fantastické vyvraceti.

Pracovitost a šetrnost nemožny.

Stát socialistický postrádá pobídky ku pracovitosti a šetrnosti. Neboť proč by dělník ustavičně každý den poctivě se namáhal a šetrně zacházel pracovnými prostředky,

když ovoce jeho pilnosti náleží jemu měrou praskrovnou? Myslíme-li si million dělníků v obci socialistické, obdrží každý jenom milliontou část výtěžku práce; a je-li dělník líný, pozbude oné millionté části, které by svou pilností docílil. Společná výroba socialistická neudusí náklonnosti k lenosti, nepoctivosti, jelikož postrádá soukromého zájmu, který pracujícího pobádá k pilnosti a šetrnému užívání prostředků pracovných. Vyznamenání a odměňování, jež by pobádalo, nesrovnává se se socialismem, proto by nemohlo býti ve státě socialistickém. Proto by socialismus netoliko nedocílil krátkou dobou pracovní nadbytku, ale byl by nucen nynější dobu pracovní prodloužiti, aby nenastala nouze.

Dále kdyby, jak vůdcové socialistů slibují, doba pracovní byla zkrácena, tak že by obnášela toliko polovici, musil by počet dělníků býti zdvojnásoben. Odkud by vzal stát socialistický tolik dělníků? Nyní není tolik zahalečů, kteří by ten počet doplnili. Kromě toho vyžaduje socialismus veliký počet nových úředníků, aby socialistická výroba mohla se díti.

Posléze vespolným bděním jednoho nad druhým a vespolnou kontrolou nedocílí se ve státě socialistickém pilnosti a šetrnosti; vzniklo by žárlivé a malicherné vyzvědačství, vespolné vyčítání, vznikly by rozbroje.

Pokrok v oboru národohospodářském nemožným.

Soukromý zájem činí pokrok možným pobádaje jednotlivce, aby sebe učinil prospěšným, aby jiné předstihl vynalézaje věci pohodlnější, užitečnější, lacinější. Než ve státě socialistickém není soukromého zájmu, není tedy pokroku. A kdyby toho zájmu bylo, kde nalezne dělník prostředků, aby činil ve výrobě nové pokusy, nové vynálezy? Dělník by musil míti své prostředky výrobní, kterými by zacházel samostatně podle své vlastní vůle, kterými by činil pokus; musil by se v jednom oboru důkladně vzdělati a jej učiniti zvláštním předmětem studií, musil by býti pánem svého času, své činnosti, musil by býti samostatným. To vše jest ve státě socialistickém nemožno. A kdyby ve státě socialistickém byl nějaký vynález učiněn, nemohl by býti proveden a upotřeben tak snadno, jako při soukromém vlastnictví, poněvadž by musil býti přijat od vrchní správy anebo od lidu a musil by změniti organisaci pracovní; což obojí jest v socialismu velice obtížno.

Pokrok ve vědě a umění nemožným.

Ve státě socialistickém mají všichni bez výjimky býti fysicky účastnými výroby; proto nemůže žádný člen jeho sobě zvoliti za své povolání pěstování vědy a umění. Avšak bez povolání vědeckého a uměleckého nelze mluviti o nějakém značnějším pokroku ve vědě a umění.

Kdo ve vědách a uměních něco velikého chce vykonati, musí se jim celý od mládí věnovati. Než socialismus uvádí všecky mladíky do všech oborů výroby; nepříjemné práce uvaluje po řadě na všecky; pro celý život je přikovává k výrobě. Může někdo při tom se věnovati se zálibou a se zdarem vědě a umění? Stát socialistický sám nepobádá nikoho ke snahám vědeckým a uměleckým, aniž patřičně takové snahy může odměňovati, jelikož odměna se řídí podle vykonané práce výrobní, nikoli podle zaměstnání, jemuž někdo ze zalíbení se věnuje v prázdné chvíli.

Aniž může stát socialistický pravé učence a umělce z povolání ustanoviti, poněvadž by tím rušil svou theorii o hodnotě, a poněvadž mnohé vědy a mnohá umění nemají pro výrobu ceny buď žádné anebo nepatrné. Chtěl-li by však přece práce vědecké a umělecké odměniti, podle čeho určí odměnu? Kdyby jedny zaměstnával jako učence a umělce, druhé jako dělníky těžce a nebezpečně pracující, zdaž by nejednal proti socialismu, jenž mluví o stejných podmínkách existenčních, zdaž by nedal podnětu k řevnivosti a žalobám? Posléze by musil nejvyšší úřad socialistický stanoviti, kdo se má věnovati vědě a umění a kdo nikoli! pak přestává svobodná volba povolání, pak se pěstují vědy a umění z nucenosti, tedy bez vysledku značného.

Svoboda nemožnou.

Jak patrno z výroků vůdců a z chování socialistů, stát socialistický jsa demokratickým, atheistickým a materialistickým, nepřál by, kdyby byl zřízen, svobodě, která přísluší politické straně nedemokratické, vyznavačům náboženství křesťanského, katolického, přátelům směru ideálného. Otrocké jho by jim ukládal.

Rozdělení výrobků nemožno.

Výrobky, jejichž hodnoty a zásoby nesnadno jest určiti, jejíž rozesílání jest spojeno s velikými obtížemi a od nichž nesnadno jest odečísti, co vyžaduje společné řízení, nelze

ve státu socialistickém mezi pracující rozdělovati ani podle počtu hlav, ani podle doby pracovní, ani podle práce, ani podle pilnosti, ani podle potřeb. Neboť 1. kdo by počet hlav považoval za měřítko, podporoval by lenost a hlupáctví. 2. Doba pracovní jest měřítkem nespravedlivým a nepraktickým. 3. Cenu vykonané práce nesnadno jest určiti, jakož i pilnost a potřebu.

Život rodinný nemožným.

Ve státu socialistickém spočívá manželství na smyslné, volné lásce, jest rázu atheistického a materialistického, jest rozlučitelné. Není pravé lásky ani mezi manželi ani mezi rodiči a dítkami. Péče o dítky a jejich výchova náleží státu. Jedinému státu přísluší vyučovati a určovati povolání dítek. Je tedy vyučování a povolání demokratické, atheistické, materialistické, povaze lidské odporné.

Závěr.

Ze všeho, co řečeno, patrně vysvítá, že socialismus jest ve všech příčinách nerozumný a škodlivý, ničí společnost lidskou a její vzdělanost.

Socialismus pozemkový.

Mnozí připouštějí, že jest nutno vlastnictví prostředků výrobných soukromé, ale domnívají se, že pozemky musí býti vyloučeny ze soukromého vlastnictví; zovou se agrární socialisté. Za důvod uvádějí dějepis, který prý učí, že původně bylo všude a u všech národů společné vlastnictví pozemků, že teprve později a pomalu lstí a násilím bylo vytlačeno soukromým, že tedy soukromé vlastnictví pozemků nespočívá na právu přirozeném, že může opět ustoupiti společnému, přirozenému. Než tento důvod jejich jest neplatný. Neboť připusťme, že vlastnictví bylo zprvu společné. Tu by měl dějepisec vida, že všude vlastnictví soukromé vytlačilo společné, zvláště kde kapitál musil pomáhati na menší ploše k docílení plodů tolika, co jich dříve vydala plocha rozsáhlá, uzavírati, že proměna vlastnictví nestala se libovolně, nýbrž povahou poměrů, že byla vynucena, že vlastnictví společné všeobecné se nesrovnává s pokrokem vzdělanosti, který ovšem nežádá aniž smí žádati, aby veškeré vlastnictví společné přestalo. Pročež agrární socialismus sám sebe poráží. Dále co jsme připustili, není pravdivo. Neboť agrární socialisté chtějíce

původní stav vyzkoumati, uvažují stav oněch kmenů, kteří jsou na nejnižším stupni vzdělanosti, tedy prý nejbližší stavu původnímu, z něho soudí na darwinistický vývoj člověka ze stavu polo neb plně zvířecího, ve kterém vývoji nejprve lidé jako lovci nemají soukromé vlastnictví nemovité, na druhém stupni jako pastýři, nemající soukromého vlastnictví nemovitého, těší se z vlastnictví pozemkového, celému kmenu náležejícího pro nějakou dobu, na třetím stupni jako rolníci mají na počátku trvalý majetek nemovitý společný, později teprv po rozdělení jedné části vlastnictví společného vlastnictví soukromé. Tomuto názoru agrárních socialistů odporujíce tvrdíme, že darwinistický názor o vývoji člověčenstva odporuje rozumu a dějinám, že neprošel každý národ oněmi stavy třemi, že stav divochů není prvotní, ale že divochové sklesli s vyššího stupně vzdělanosti. Posléze ruský mír a vlastnictví germánských marek a nejstarších národů východních nepotvrzují doměnku agrárních socialistů.

Aniž právem vytýkají agrární socialisté soukromému vlastnictví pozemkovému, že renta pozemková s výrobou stoupá, kdežto kapitál a práce klesají, že tedy soukromé vlastnictví pozemkové jest přede vším vinno chudobou stále rostoucí. Neboť zkušenost učí, že rolnictvo nebohatne, ale stále chudne; zvyšují-li některé příčiny rentu pozemkovou, snižují ji opět jiné příčiny mnohem více.

Odtud jde na jevo, že soukromé vlastnictví pozemkové je tak staré, jako člověčenstvo a že čím dále pokračuje vzdělanost, tím více ono mohutní, ač společné nemizí aniž smí anebo může zmizeti.

A věru soukromé vlastnictví nemůže nebýti, nemůže býti proměněno ve společné. Neboť kdyby bylo proměněno, musil by buď stát sám vzdělávati půdu veškerou. Pak by však musil býti zaveden socialismus ve všech ostatních oborech, poněvadž zemědělství úzce souvisí s nimi. Dále společné zemědělství by méně vynášelo než soukromé, zničilo by stav selský, a všecky výhody pro člověčenstvo z něho vyplývající, působilo by mnohé škody.

Anebo by musil stát veškerý pozemek pronajímati soukromým podnikatelům a nájemné vybírati. Pak by zničen byl svobodný stav selský, pak by menší počet rodin přímo se živil zemědělstvím, pak by zemědělství samo hynulo. V obou případech stala by se proměněním vlastnictví nenahraditelná škoda soukromým vlastníkům.

Anebo by musil stát přetížiti pozemky daněmi, aby mohl socialistům připraviti slibovaný ráj socialistický. Pak ožebrací soukromé vlastníky a zničí zemědělství.

O socialismu uslyšíme ještě při „Smlouvách", při „Rodině" (Povinnosti hospodáře a čeledě, otroctví) a při „Státě" (Státní moc a národní hospodářství). Papež Leo XIII. vydal o socialismu r. 1891 encykliku (Rerum novarum).

V této lidumilné encyklice, jak píše Lenz ve své knize „Socialismus" str. 380, ukazuje sv. Otec Leo XIII., že jest sociální demokracie v neprávu, když zamítá soukromý majetek, a tak bojuje proti přirozenému právu jednoho každého dělníka, nabýti majetku a s ním v mezích spravedlnosti k sobě a k bližnímu nakládati. Sv. Otec vykládá také původ přirozeného práva člověka na majetek a praví, že socialismus, zamítaje majetkové právo a snaže se oloupiti o majetek lidstvo, uškodí spíše dělnictvu. Sv. Otec dí, kterak bez spolupůsobení Církve se nevyřídí ke zdaru člověčenstva sociální otázka, byť by i stát i všecky třídy občanstva k tomu se snažily. Avšak s Církví mají spolupůsobiti stát i zaměstnavatelé i dělníci. K vyřízení sociální otázky mají zvláště působiti spolky dělnické, o jichžto zařízení dává sv. Otec moudré návrhy. Sv. Otec se těší tou nadějí, že národové uposlechnou hlasu jeho, zvláště dělníci. Dále ukazuje k prvým dobám křesťanství, jemuž bylo vytýkáno, že prý se k němu znají pouze lidé chudobní, žijící prací rukou svých. Avšak tito chudí lidé dosáhli přízně bohatých a mocných tohoto světa svou pracovitostí, bratrskou láskou a vzorným životem. Kéž by těchto křesťanských velikánů v chudobném rouše následovali dělníci křesťanští a kráčeli tak k blahu svému a blahu obecnému. Kéž by sobě napsali za heslo: pilnost, střídmost a kázeň. Tím způsobem bude cesta upravena, aby i dělník i zaměstnavatel v trvalý vešli smír. Pak napomíná sv. Otec, aby k řešení naléhavé otázky sociální předcházeli státy svými nálezy, dělníci aby hájili zájmů svých zákonitými cestami, a pak ať se především rozšiřuje přesvědčení, že obrod tento zakládá se v obnově mravů křesťanských; Církev pak bude činiti, k čemu jest zavázána. To ať mají na paměti ti, v jejichž rukou jest blaho států.

Jak mocně působí k řešení otázky dělnické obnova mravů křesťanských, kterou sv. Otec Leo XIII. očekává od zaměstnavatele a dělníků, vidíme patrně na továrně (r. 1905 s 31 tisíci vřeten) ve Val-des-Bois ve Francii dep. Marne, náležející rodině Harmelů v 19. stol., kteří otcovsky se starajíce o tělesné a duševní blaho svého výtečně organisovaného dělnictva zřídili jim 50 ústavů hospodářských, potravních, vzdělávacích, podpůrných, lékařských, rodinných, vychovávacích, příbytkových, školských, úsporných, zábavných a také, což nejvíce na váhu padá, náboženských,

kostelních; není zapomenuto ani na poradní výbor dělníků pro záležitosti disciplinární, mzdové, organisační. Továrník a dělníci tvoří jednu rodinu patriarchální. Tak nahrazují Harmelové, rozumní, nesobečtí, šlechetní továrníci, škodu, která následkem velkovýroby vznikla dělníkům tím, že se odloučila od rodin řemeslnických čeleď dělnická, tovaryšové a že se stali dělníci čtvrtým stavem samostatným.

Základ soukromého vlastnictví.

Základem soukromého vlastnictví není osobnost lidská. Neboť soukromě vlastnictví není nutným doplňkem lidské osobnosti; musí sice člověk míti, čím by se živil, ale k tomu není nevyhnutelně potřebí soukromého vlastnictví.

Není smlouva, kterou prý se lidé v nejstarší době umluvili část zevnějších statků mezi sebou rozděliti, ostatní část statků ponechati tomu, kdo by první se jich zmocnil, ale tak, aby každé jejich užívání, jež vlastníku neškodí, bylo také jiným dovoleno a aby každý směl v největší nouzi sobě přivlastniti, čeho by k živobytí bylo potřebí. Neboť o takové smlouvě ničeho neví dějepis. Kromě toho musilo by se tvrditi, že na počátku bylo positivné společenství statků a že smlouva se stala mlčky. Avšak takové společenství není dějepisem potvrzeno a jest nemožno. Posléze taková smlouva předpokládá, že společnost měla právo rozděliti statky a jednotlivci měli právo nabýti soukromého vlastnictví. Co tedy ze smlouvy vyplývá, jest zároveň její podmínkou; což jest nelogické.

Není státní zákon, kterým se také zváti může právo zvyku. Neboť soukromé vlastnictví jsouc obecné a trvalé musí míti základ obecný a trvalý, jakým zákon státní není, a jakým býti může toliko přirozenost lidská se svými pudy a náklonnostmi nezrušitelnými. Kromě toho stát jest podmíněn rodinami předchozími, jichž počátek a další trvání podmíněno jest soukromým vlastnictvím.

Není práce výrobní, ač příčinou účinlivou jest. Pak by 1. musily býti základem také šetrnost, opatrnost a dovednost, které velice přispívají k nabytí soukromého vlastnictví. 2. Jako není práce výrobní nyní základem soukromého vlastnictví, tak nebyla ani na počátku. 3. Práce předpokládá předmět, na kterém se koná; kterýžto předmět musí býti soukromým vlastnictvím před prací, má-li výrobek, z něho prací učiněný, býti vlastnictvím. Kromě toho 4. jest pozemek dříve vlastnictvím, než práce na něm se koná, a poskytuje vlastníkovi mnohé výhody, které jsou na práci nezávislé. Ani 5. při statcích pohyblivých není

práce jediným a posledním základem soukromého vlastnictví, poněvadž cena výrobku, neřídí se toliko podle práce, ale také podle látky výrobku, jejížto cena jest nezávislá na práci lidské. 6. Kdyby byla práce základem, mohlo by soukromé vlastnictví ve státě jednomyslným úkazem býti zrušeno, poněvadž každý se může vzdáti svého práva. 7. By z této theorie následovalo, že jenom ti mají právo zjednati si vlastnictví, kdo se při výrobě účastní buď přímo neb nepřímo práce. 8. Také socialisté pokládají práci výrobní za základ vlastnictví.

Není pouhá výhoda, kterou poskytuje soukromé vlastnictví. Pak by toto bylo pouze prospěšným, ale ne nutným, socialismus by byl možným.

Nutnost soukromého vlastnictví, vedle něhož může býti, ano musí také býti vlastnictví společné, nutnost soukromého vlastnictví, které jest podmínkou zdárného vývoje jak jednotlivých osob a rodin, tak i celé společnosti lidské, nutnost soukromého vlastnictví, jež vyžadováno jest zákonem přirozeným, každému člověku právo udělujícím k nabytí majetku, jest založena:

1. na tom, že jest morálně nemožno, aby vedle společného nebylo vlastnictví soukromé, poněvadž negativné společenství statků jest čirý nesmysl, socialismus pak společnosti lidské nad míru škodliv;

2. na dějinách, jež dosvědčují, že soukromé vlastnictví se vyskytuje u všech národů, že se zachovalo po všecky doby přes všecky změny a nepokoje, že vzdělaností pokračující se vzmáhá, že právem bylo vždy uznáváno a zákonem chráněno;

3. na tom, že soukromé vlastnictví v životě společném spojuje pořádek se svobodou, že k vytrvalé a vážné práci pobízí, že učí děliti práci, voliti povolání, že jest mocnou rodiny podporou, že přispívá národnímu hospodářství, vědám a uměním ku pokroku, že podnět dává ku prokazování mnohých ctností.

Prvotním prostředkem nabytí soukromého vlastnictví jest zmocnění se statku, jenž nemá pána a tak určen jest k vlastnictví, že si ho každý může přivlastniti. Aby bylo zmocnění se po právu, musí statek fysicky a morálně býti schopen státi se vlastnictvím soukromým, musí zmocňující se míti úmysl statek sobě učiniti majetkem soukromým, musí zevnějším činem dáti na jevo své zmocnění, musí statek zmocněný označiti jako svůj majetek soukromý. Prvotním prostředkem není ani smlouva ani práce.

Soukromé vlastnictví obecné přísluší člověku po právu přirozeném; avšak vlastnictví statku určitého, nemáme-li

na mysli prvotní zmocnění se, jež se děje po právu přirozeném, jest řízeno a chráněno právem lidským, positivním, na právu přirozeném založeným.

Vrchním vlastníkem statku, jehož vlastníkem soukromým jest člověk, jest Bůh, jemuž jest člověk zodpovědný za nabytí a užití svého vlastnictví soukromého, jež obojí podrobeno jest zákonům mravním. Státu nepřísluší svrchovanost nad soukromým vlastnictvím; jemu toliko přísluší právo pečovati o to, aby nabytí a užití soukromého vlastnictví nedělo se ke škodě jiných, a žádati aby vlastník se zřekl svého majetku ku prospěchu obecnému za slušnou náhradu.

Účelem soukromého vlastnictví jest především blaho vlastníka, přídružně rodiny, vzdáleně společnosti obecné. Proto smí každý v největší nouzi si přivlastniti tolik statku, kolik nevyhnutelně potřebuje, aby z nouze vyvázl. Každý pak jest z lásky povinen ze svého vlastnictví přispěti bližnímu, pokud jest mu možno a pokud jest potřebí.

K zmocnění se, prostředku prvotnímu, přistupují prostředky nabývací odvozené: připojení, smíšení, přetvoření, získání plodů, přenesení, jež se děje smlouvami, promlčení, dědění. Právo dědické, bez něhož by právo vlastnické nesloužilo ani vlastníku ani rodině ani společnosti lidské, spočívá na právu přirozeném; zákony lidskými jest podporováno a řízeno, aby nejen odkazatel svobodně si vedl, ale také aby odkazem křivda se neděla.

O smlouvách.

Mocným zřídlem právních povinností jsou smlouvy.

Smlouva jest závazná shoda vůlí dvou nebo více lidí o nějaké věci nebo nějakém výkonu. Účinkem smlouvy jest povinnost, ke které smlouvající sebe vespolek zavazují a která po smlouvě trvá. Posledním důvodem právní moci smlouvy není ani stát ani zvyk lidu, ale jest zákon přirozený; poněvadž poznáváme, že Bůh rozkazuje zachovávati pořádek nám příslušný a že k tomuto pořádku náleží všecko, čeho jest potřebí, aby společnosti se dařilo, také šetření smlouvy uzavřené, nahlížíme, že jsme povinni smlouvy dodržeti.

Má-li býti smlouva platna, jest potřebí 1. aby smlouvající byli schopni se smlouvati, 2. aby o předmětu mohla se učiniti smlouva, 3. aby shoda vůlí byla upřímna, zevně projevena, dobrovolna, t. j. prosta podstatného omylu, násilí, strachu.

Smlouvy jedné toliko straně břemeno ukládající jsou: slib, dar, půjčení, uschování.

Zdali ukládá zapůjčení peněz povinnost platiti z nich úroky?

Peníze, pokud jsou prostředkem k vyměňování statků, pokud jimi se měří cena statků, pokud jimi se uschovávají statky, aby mohly tyto býti vyměněny za jiné pokud jsou toliko prostředkem k vyplácení ceny statků, pokud zprostředkují toliko obchod, pokud nejsou výrobnými, pokud nezvyšují ceny statků, ale tyto pouze převádějí z jedněch rukou do jiných, nemají se půjčovati na úroky, leč když by náhrada byla smluvena, aneb když by zapůjčujícímu zápůjčkou nastala škoda, anebo když by zapůjčující zisku pozbyl, anebo když by zápůjčka spojena byla s velikou obavou, anebo když by dlužník výslovně slíbil zaplatiti pokutu, nevrátí-li peníze zapůjčené svou vinou v době ustanovené. Avšak může-li penězi býti docíleno výdělku, smí věřitel právem žádati od dlužníka úroky. Prvý význam peněz vládl dříve, druhý vládne nyní.

Smlouvy obojí straně břemeno ukládající jsou různé druhy nájmu, jež cestou zákonodární blíže jsou určeny a pořádány, aby při nich spravedlnosti bylo šetřeno.

Zvláštní pozornosti zasluhuje smlouva pracovní mezi dárcem práce a dělníkem. Byť i dělník svou sílu pronajal, přece zůstává síla spojena s osobou jeho; proto užívá-li dárce práce jeho síly a za ni platí, má zřetel míti také k jeho osobě, aby neporušil ani spravedlnosti ani lásky. Máť zajisté dělník, jako dárce práce, duši k obrazu božímu stvořenou; jemu, jako dárci práce, jest uloženo zde na zemi Bohu sloužiti a duši svou spasiti; jemu, jako dárci práce, jest uloženo konati povinnosti k sobě a rodině. Proto jest povinen dárce práce, pokud možno, šetřiti života a zdraví dělníkova, jeho poměru k rodině, jeho povinností náboženských a jiných mravních. Je-li dárce práce pravou láskou blíženskou naplněn, pečuje, seč jest, o duševní a tělesné blaho svých dělníků; kterážto péče mu přinese nejen odměnu věčnou, ale také časnou, příchylnost a věrnost dělníků.

Tuto smlouvu pracovní nelze pokládati za smlouvu společenskou, která udílí právo míti podíl na výnosu podniku, prací dělnickou dosaženém.

Dárce práce má smluviti s dělníkem mzdu, která by neklesla pod míru toho, čeho dělník potřebuje k živobytí slušnému za poměrů panujících. Může-li dárce práce takovou mzdu dáti, užívá-li však nouze, ve které jest dělník, aby mu platil mzdu menší, křivdí dělníkovi.

Mzda naznačená jest nejmenší, kterou spravedlnost za poměrů obyčejných vyžaduje. Avšak dělník má právo

bažiti prostředky dovolenými po mzdě větší, aby si zlepšil své postavení.

Je-li umluvená stávka takovým dovoleným prostředkem?

Umluvená stávka, která se děje v době, kdy jest dělník smlouvou povinen konati práci, odporuje spravedlnosti a činí dělníka odpovědným za škodu, která stíhá toho, jenž dělníku práci dal; neboť ruší smlouvu a to někdy tak, že je-li rozsáhlá, do záhuby vrhá zaměstnavatele. Není-li taková stávka dovolena, není dovoleno ani k ní povzbuzovati, ji vynutiti hrozbami, klamem atd. Pravidlo toto nemá platnosti, ruší-li zaměstnavatel sám smlouvy, nezachovává-li podmínek smlouvy, které se odnášejí k velikosti mzdy, době pracovní anebo jiným částem smlouvy podstatným. Neboť smlouva záleží na vzájemnosti. Nezachovává-li jeden smlouvající podmínek smlouvy, ač napomenut byl, zprošťuje druhého smlouvajícího povinnosti, která jej zavazuje.

Pakli doba pracovní umluvená uplynula, není povinen dělník smlouvy obnoviti anebo práce opět se chopiti. Může tedy práci zastaviti a jiné dělníky, taktéž k další práci nezavázané, ke stávce povzbuzovati a přemlouvati, aby společnou stávkou spravedlivé požadavky od zaměstnavatele byly vyplněny. Ovšem nesmí žádný dělník býti ke stávce nucen nespravedlivými anebo nedovolenými prostředky; tu by se stala křivda zaměstnavateli a dělníku, a kdo by takových prostředků užil, povinen by byl náhradou. Ačkoli společná stávka za takových podmínek sama sebou není nedovolena, přece má-li jí býti skutečně užito, jest potřebí veliké opatrnosti, poněvadž jsou při tom mnohá nebezpečí. Veliké stávky roztrpčují hluboce a trvale jak zaměstnavatele, tak i dělníky, a oběma působí veliké škody. Toto vespolné roztrpčení přechází na další kruhy společnosti lidské. Dále upadá rodina dělníkova do veliké bídy a zahálka dlouho trvající mravnost vydává velkým nebezpečím. A nesmíme zapomenouti, že stávka škodí nejen zaměstnavateli a dělníkům, ale také mnohým jiným. Uskutečněna tedy smí býti stávka s velikou opatrností a jenom tehdy může býti schválena, když jiné prostředky neškodné minuly se s cílem, a když jde o spravedlivé požadavky dělníků. Dělník budiž pamětliv, že opakovaná stávka lehkomyslně podkopává jeho vlastní jsoucnost a blaho jeho rodiny celé. Neboť blaho dělníkovo závisí jistou mírou na blahu zaměstnavatele.

Není-li však dělníkům dovoleno zastavovati práci bez důvodů rozumných a způsobem nemravným, jsou opět za-

městnavalé povinni nejen sobě k vůli, ale také k vůli dělníkům a celé společnosti vyhověti všem slušným požadavkům dělníků, aby nezavdali sami příčiny ke stávkám v mnohých příčinách nebezpečným.

Aby zabráněno bylo stávkám, nejlépe poslouží smírčí soud, zákonem ustanovený, jenž sestává ze stejného počtu zaměstnavatelů a dělníků, a jemuž předsedá důvěrník buď od vlády ustanovený anebo od obou stran zvolený. Takový soud může nejlépe odkliditi všecky neshody, smlouvy pracovní se týkající. Také by bylo záhodno opraviti zákony k ochraně dělníků dané, aby nebylo, proč by dělníci zastavovali práci.

Mezi smlouvy, oběma stranám břemeno ukládající, obapolně zavazující se počítá koupě a prodej. Podle římského práva jest koupě smlouva, kterou se prodávající zavazuje kupujícímu přepustiti majetek věci majetné za jistou cenu. Předmětem platné smlouvy kupní může býti jediná věc, kterou prodávající má ve svém držení majetkovém a která je skutečně taková, za jakou se vydává. Cena kupní musí býti spravedlivá, musí odpovídati ceně věci, tak aby byla rovnost mezi cenou a zbožím co do hodnoty. Hodnota, uvažovaná ve právu majetkovém, hodnota směnná jest poměr, v jakém statek hospodářský za jiné statky hospodářské může býti vyměněn. Poměr tento jedničkou měřený a určený se zove cenou. Cena věci se řídí hlavně obecným soudem o hodnotě věci, o kterém rozhoduje zvláště vnitřní cena věci samé, cena požitná, dále však také výlohy výrobou způsobené, vzácnost věci atd. Obecný soud o hodnotě věci, určitosti početní postrádající, utváří se na trhu nabídkou prodávajících a dotazem kupujících a jest podroben jistému kolísání mezi dvěma hranicemi krajními. Neutvoří-li se cena trhová pro řídkost věci prodávané, umluví mezi sebou cenu prodávající a kupující. Kromě trhové a umluvené ceny je také cena zákonem stanovená, jež chrání kupujícího proti prodávajícímu a prodávajícího proti kupujícímu. Spravedlnost žádá, aby cena nebyla ani příliš nízká ani příliš vysoká. Jenom tehdy může cena překročiti krajní výši, je-li věc majiteli obzvláště milou anebo měl-li by prodávající při obyčejné výši ceny škodu.

Koupě a prodej se vyskytuje také při obchodu cennými papíry, jež na burse se kupují a prodávají a jichž cena se určuje nabídkou a dotazem. Než obchod tento podléhaje změnám cen příliš náhlým a velikým podněcuje odvážlivou spekulaci a přináší buď veliký zisk anebo velikou škodu. Pokud takoví spekulanti neužívají prostředků

nedovolených, aby ceny papírů buď příliš snížili anebo příliš zvýšili, obchod cennými papíry, jistých mezí šetřící, není mravně nedovoleným, ano jest prospěšným prostředkem, aby kapitály, k nějakému podniku potřebné, byly sebrány anebo aby v peněžité tísni bylo pomoženo, aby nové papíry cenné, zvláště akcie byly rozšířeny. Varovati se toliko jest spekulace závratné, příliš odvážlivé, nepoctivé.

Společenskou smlouvou spojují se ve společnosti někteří, aby společnými příspěvky dosáhli společného cíle. Uvažujme zvláště společnosti výdělkové a sice akciové, jejichž účastníci ručí za dluhy společné toliko penězi do spolku vloženými. Ačkoli akcionáři ručí toliko svým kapitálem vloženým, ačkoli jejich společnosti řízeny bývají od správců, kteří nemohou vždycky odkliditi obavu ztráty, ačkoli zakládání a řízení akciových společností se děje někdy lehkomyslně a podvodně, ačkoli akciové společnosti poskytují spekulaci divoké a hře bursovní prostředek pohodlný a vítaný, ačkoli malému průmyslu škodí ke zdaru velkého průmyslu a velké davy dělníků shromažďují, jež nepokojům nakloněny jsou a mravnosti jsou nebezpečny: přece nebylo by radno je zrušiti, poněvadž velkolepé podniky jimi vznikly, jež jsou velice prospěšny a jež přesahují síly jednotlivců. Škodám jimi působeným brániti jest úlohou státu.

Také při zástavě a rukojemství uzavírá se smlouva. Spravedlivy buďtež smlouvy, jež řídí pojišťování, sázku, hru, loterii. Ke hrám náleží obchod differenční na bursách, jenž se děje zdánlivou koupí a v tom záleží, že se vyplácí toliko rozdíl mezi cenou nynější a pozdější; je to bursovní hra hazardní, jež aby byla odstraněna, jest žádoucno.

Závěr stati: Péče o hmotné statky bližního.

Znajíce právo vlastnické, jaké náleží bližnímu, a smlouvy, které spravují vlastnické poměry vespolné, dovedeme uhájiti se křivdy, která čelí proti spravedlivému vlastnictví bližního.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

Společenské poměry člověka.

Dříve promluviti sluší obecně o společnosti, a sice o její povaze a činnosti, jakož i o různých druzích, pak o jejím původu.

Povaha společnosti obecná.

Společnost jest morální a trvalé spojení více bytostí rozumných, jež společnou činností jsou povinny směřovati k společnému cíli počestnému.

Spojení nesmí býti toliko zevnější, ano nemusí býti zevnější, místní. Musí však býti vnitřní, musí spočívati na svazcích morálních, jež záležejí v tom, že členové společnosti se spojují vespolnými právy a povinnostmi v jeden celek morálný a ochotni jsou spojenými silami pracovati k dosažení společného cíle. Členové musí býti aspoň dva. Pravou společnost nečiní bytosti nerozumné. Spojení musí býti trvalé, ne miznoucí. Cíl musí býti počestný; cíl nepočestný činí společnost nemravnou, která nemůže slouti pravou společností; spolek lidí nešlechetných jest jenom analogií společnosti. A to vším právem. Neboť jelikož společnost sestává z více osob, jež se spojily ku dosažení společného cíle, není sama sobě cílem, ale jest prostředkem ku dosažení cíle. A poněvadž páskou společnosti nevyhnutelnou jsou práva a povinnosti, nemůže sestávati společnost ze členů, kteří se spojili ku dosažení cíle mravně zlého; neboť nemůže nikdo býti povinen pracovati ku dosažení cíle, který jest zákonem přirozeným zakázán. Společná činnost jest morální a fysická a vyžaduje prostředků, k cíli vedoucích, o kterých členové se shodli.

Členové společnosti, bytosti rozumem, svobodnou vůlí a silami fysickými opatřené, osoby, lidé jsou látkou společnosti; spojení jejich morálné a vytrvalé ku dosažení společného cíle jest formou. Společný účel ode všech členů poznaný a obmýšlený určuje bytnost společnosti. Spojením více osob k dosažení společného cíle vzniká nový, jednotný celek, svazky morálnými, t. j. právy a povinnostmi srostlý, který má určitý cíl a činnost cíli odpovídající, který jest podmětem práv a proto podoben jsa lidské osobě morální osobou se zove.

Z pojmu společnosti nevyhnutelně vyplývá autorita, vážnost, t. j. právo členy společnosti zavazovati k jistým výkonům kladným nebo záporným k dosažení společného cíle nutným. Společné, spořádané, účelné působení mnohých jest podmíněno vůlí, jež má právo všem členům rozkazovati způsob, jakým by společně cíle docházeli. I kdyby všichni členové poznávali cíl společný a všichni byli pevně odhodláni k němu směřovati společnou činností, přece by nesnáz působilo množství prostředků, jež k cíli vedou. Aby tedy byla jednota, při společné činnosti k dosažení téhož cíle nevyhnutelná, musí býti jedna vůle, která vůle

všech, pokud jest potřebí k dosažení téhož cíle, spojuje a k jednomu cíli řídí. Tato vůle, autoritou zvaná, musí býti jedna; autority četné, na sobě nezávislé, nepůsobí jednotu a pořádek společností. Jednota autority se různí od jednoty podmětu jejího. Jako každé právo, musí také autorita míti podmět, avšak více osob může se o autoritu rozděliti a spolu činiti jednotný podmět její. Tím není zrušena jednota autority, poněvadž jednotliví účastníci její společně ji prokazují. V téže společnosti musí trvati táže autorita, jakkoli podmětové její se mění anebo se střídají.

Bezprostředný účel autority jest sice různý od účelu společnosti, ale jest jím měřen a řízen. Bezprostředný účel společnosti jest dosažení dobra, k jehož dosažení společnost vznikla; bezprostředný účel autority jest řízení společnosti k témuž cíli. Autorita chce a má učiniti, aby společnost cíle došla. Úloha tato patřičné meze vykazuje autoritě, která od členů společnosti může toliko žádati, co jest potřebno k dosažení cíle, ale ne, co jest nepotřebno anebo škodlivo.

Každá společnost, majíc jako osoba morální určitý účel a určitou působnost, musí býti podmětem práv a povinností nejen proti společnosti jiné, ale také proti svým vlastním členům, poněvadž k dosažení cíle nevyhnutelně jest potřebí práv a povinností, při bytosti konečné s právy nevyhnutelně spojených.

Mezi společností a smlouvou společenskou jest rozdíl. Smlouva společenská jest výkon miznoucí, kterým společnost vzniká. Aniž jest každý poměr právní, smlouvou vzniklý, společností. Dále nemusí společnost nevyhnutelně vzniknouti toliko smlouvou. Posléze nemůže smlouva, kterou společnost vzniká, býti pokládána za výkon této společnosti.

O činnosti společenské.

Ve smyslu vlastním jsou činy společenské, jež vycházejí od společnosti, která již trvá jako osoba morální. Ve smyslu širším odnáší se činnost společenská nějakým způsobem ku společnosti. Proto rozeznáváme dvojí činnost společenskou: 1. jednu, která má svým účelem společnost založiti, a 2. druhou, která od společnosti již založené vychází.

Aby společnost začala, musí býti dříve založena. Zakládá se však dvojím způsobem: buď smlouvou, kterou lidé vespolek se zavazují svobodným úmyslem, aby stále

ku společnému cíli směřovali, anebo bez smlouvy mnohými a různými vlivy, dílem přírodními, dílem historickými, ke kterým se druží svobodné spolupůsobení lidí nepřímé a jaksi nahodilé. V prvém případě jest činností zakládající sám svobodný souhlas těch, kteří se sdružují, v druhém případě, který se vyskytuje toliko při společnostech přirozeně nutných, jest činností zakládající onen soubor příčin, jež předcházejí všelikému formálnému úmyslu založiti společnost a jsouce řízeny prozřetelností Boha, nejvyššího řiditele, přispívají k tomu, aby mezi určitými lidmi založena byla skutečně společnost. Společenská činnost zakladatelská kterákoli liší se podstatně od společenské činnosti, která společnost již založenou předpokládá a které rozumíme ve smyslu vlastním.

Při činnosti ve smyslu vlastním společenské rozeznáváme princip čili prvoť, účel a normu.

Jako v zevnějším činu, od jednotlivého člověka působeném, tak i ve společenském činu se vyskytuje vniterný úplný princip dvojí: prvotní a druhotní. Prvotním jest představený společnosti, druhotním jsou členové její; od onoho sděluje se tomuto pohyb vlivem morálným. Účel činu musí představený znáti a obmýšleti přímo, u členů ostatních dostačí známost nepřímá, jakož i úmysl nepřímý. Příčetnost činu padá hlavně na představeného, na členy podle morálního vlivu, který od nich vychází.

Účelem činu společenského jest společné dobro, jehož má býti dosaženo vniternou a zevnější činností společnou. Toto dobro jest předmětem činnosti společenské, pokud přispívá k tomu, aby 1. společnost byla vniterně zachována, 2. aby byla ve své bytnosti specifické vyvíjena a dokonalena, 3. aby její členové byli společně účastnými výhod, z dobra plynoucích. Účel společnosti není nejvyšší, nýbrž podřaděn účelu nejvyššímu a poslednímu, jenž jest jednotlivému člověku vytčen a v Bohu obsažen. Proto nemůže býti čin společenský rozkázán, který by se příčil účelu nejvyššímu. Autoritě čistě lidské nepodléhají činové naprosto vnitrní, jelikož sami sebou, pokud jsou vniterní, nepřispívají ku dosažení společného dobra zevnějšího; ale autoritě Božské přímo podlehají a proto i přirozenému zákonu mravnímu. Proto vyžaduje-li zevnější čin spravedlivě rozkázaný ku svému správnému vykonání, aby člen vniterně také spolu působil, jest člen k tomu také zavázán přirozeným zákonem mravním, ne autoritou lidskou společenskou. V dosažení příslušného dobra společného záleží dokonalost a blaženost společnosti.

Normu vyžaduje mravnost tuto: 1. aby činnost společenská směřovala ku společnému dobru, jež jest účelem společnosti specificky vlastním, 2. aby směřovala k dobru ne zdánlivému, ale pravému, jež jest nějak aspoň podřízeno nejvyššímu dobru člověka, v Bohu obsaženému, 3. aby směřovala právě společensky, t. j. jak vyžaduje morální osobnost společnosti a společná potřeba prostředků fysických a morálných, účelu přiměřených, 4. aby členové byli ku společenské činnosti pobádáni znalostí prospěchu, který jim z ní kyne, a náboženstvím.

Různé druhy společnosti.

Podle účelu rozeznáváme společnosti 1. úplné: rodinu a stát, jichž účelem jest pečovati o všecky zájmy, a neúplné, jež pečují toliko o jisté druhy zájmů, 2. náboženské a světské, jež jsou opět dílem hospodářské, dílem vědecké, dílem umělecké.

Podle rozsahu rozeznáváme obecnou společnost lidskou od zvláštních omezených. Lidstvo činí jednu společnost po celé zemi rozšířenou, poněvadž všichni lidé mají tentýž účel: oslavu Boží a svou blaženost věčnou, poněvadž všichni lidé podrobeni jsou témuž zákonodárci nejvyššímu a témuž mravnímu zákonu přirozenému a poněvadž všichni lidé mnohými povinnostmi a právy mezi sebou spojeni jsou v jednu rodinu velikou. Zvláštní společnosti jsou: státy, rodiny atd., jež místem a časem jsou omezeny a autoritě lidské jsou podrobeny.

Podle původu jsou společnosti přirozené a svobodné. Těchto založení a utváření závisí na svobodné vůli lidské, která šetří obecných zásad právních. Ony jsou stanoveny od Boha, stvořitele přirozenosti lidské, jak ve svém rodu, tak i ve svém druhu majíce od přirozenosti účel, sobě vytknutý a ústavu, jemu odpovídající. Rozeznáváme také společnosti nutné a svobodné.

Podle součástí rozeznáváme jednoduché a složené, rovné a nerovné.

Podle závislosti nebo nezávislosti, a sice buď vniterné anebo zevnější rozeznáváme společnosti dokonalé a nedokonalé. Nedokonalé nedostačí svému účelu a potřebují společnosti vyšší, které by se podřídily, nemajíce samy všech prostředků k dosažení svého účelu; dokonalé jsou samostatné a sobě dostatečné. Vniterně nezávislé jsou rodina, stát, církev katolická; zevně nezávislé jsou stát a církev, rodina jest zevně závislá.

Posléze jsou společnosti veřejné a soukromé.

O přirozeném původu společnosti.

Hobbes a Rousseau tvrdí, že nespočívá původ společnosti v přirozenosti lidské, že podle Hobbesa jest přirozený a původní stav člověka protispolečenský, podle Rousseau-a mimospolečenský, že člověk požíval přirozeně a původně svobody zvířecí, že společnost jest něco umělého, od člověka vymyšlena a smlouvou svobodně uzavřena. Totéž hlásá darwinismus, podle něhož původní stav člověka jest zvířecí, podle něhož společnost lidská se utvořila ze stavu zvířecího.

Proti tomuto názoru tvrdí morálka filosofie křesťanské, že jest člověk netoliko od přirozenosti k životu společenskému schopen, ale že je také od přirozenosti mocným pudem k němu veden a řízen.

Neboť 1. lidé se těší z téže přirozenosti lidské a mají týž účel sobě vytčený. Nemůže tedy mezi lidmi, této shody, základu příbuznosti obecného, vědomými, nevzniknouti společenský svazek taktéž obecný, kterým jsou všichni a jednotliví lidé obecně k sobě morálně poutáni.

2. Vzájemně a mnohonásobně lidé sebe potřebují ve příčině jak fysické, tak morální. *a*) Žádný živočich nerodí se tak potřebným cizí pomoci ku samému zachování života, jako člověk. *b*) Mohutnosti našeho ducha nemohou bez společnosti lidské dospěti ku dokonalosti, která jest přiměřena přirozenosti rozumné a mravnímu povolání, která jest člověka důstojna, ačkoli bez ní není nemožný aspoň nějaký život právě lidský.

3. Přirozenost naše nás pobádá, abychom sobě vespolek dobře činili z lásky, abychom měli útrpnost s potřebnými a nešťastnými.

4. Lidé jsou od přirozenosti obdařeni schopností řeči, jež jest jim potřebna k dokonalému, důstojnému vývoji rozumovému a mravnímu, ač bez řeči není nemožný aspoň nějaký život právě lidský.

5. Také skutečně nikde a nikdy nevyskytlo se pokolení lidské anebo jeho část, aby žilo naprosto bez všeliké společnosti, aby nejevilo aspoň prvních zárodků nějakého společenského útvaru.

O kterých společnostech mluví morálka filosofická?

Morálka filosofická vyšetřuje přirozené společnosti nejdůležitější: rodinu a stát. Avšak nemůže si nevšímati obce, která jest mezi rodinou a státem, jakož i církve katolické, společnosti nadpřirozené, jelikož v životě lidském souvisí přirozenost s nadpřirozeností.

Jednajíc o rodině uvažuje nejprve její součástky, pak rodinu, jako celek. Jednajíc o státu uvažuje nejprve stát jednotlivý, pak poměry mezi státy.

Kniha 1.

O rodině.

Jaká společnost. Součátky rodiny.

Původem společnosti lidské jest rodina, v manželech založená, v dětech a čeledi rozšířená. Je to přirozená, ve svém druhu nutná společnost, účelem mající denní obcování a zjednání všeho, čeho člověk denně potřebuje, společnost lidí téže moci otcovské podrobených, ústava k rozmnožení pokolení lidského od Boha přirozeně zřízená. Je to společnost organická, nerovná.

Součástký rodiny jsou: manželé, dítky, čeleď. Manželé jsou podstatným a nezbytným základem domácí společnosti, rodiny a výjimečně sami dostačí, aby činily domácnost. Dítky jsou přirozeným následkem společnosti manželské, jsou přirozeným jejím rozšířením a doplněním; pro domácí společnost jsou jinak nutny než manželé, a nejsou tak nevyhnutelně nutny, jako manželé, ač pro trvání a šíření pokolení lidského jsou naprosto nutny. Čeleď jest celistvou částí domácí společnosti, není však pro ni naprosto nutna, ač jest přirozeným jejím rozšířením; příčina a stupeň její nutnosti jsou jiné než u manželů a dítek. Dítky domácí společnost doplňují vniterně, čeleď zevně.

Manželství.

Výměr a původ manželství.

Manželství jest řádná trvalá životní společnost muže a ženy, jejíž účelem jest vychovávati dítky.

Co platí o lidské společnosti obecné, budiž nyní dokázáno o manželství.

Manželství jest ukládáno přirozeným zákonem mravním, trvá od počátku pokolení lidského podle práva přirozeného, jest založeno v rozumné společnosti lidské, jest ústava právě přirozená.

Odpůrci tohoto původu jsou dvojí. Jedni praví, že pohlavní obcování lidí bylo v prvých dobách pokolení lidského zcela nepravidelné, a že manželství, jaké bylo právě

nyní vyměřeno, jest plodem pozdějšího, vyššího vývoje vzdělanosti: Hobbes, Rousseau, H. Spencer, J. Lubbock, Morgan, Ploss, Hellwald. Tomuto mínění odpornému přeje darwinismus.

Odpůrci tito odporují pravdě. Neboť, co Lubbock a jiní tvrdí, že manželství se nevyskytuje u kmenů nejnižších, jest bedlivým zkoumáním vyvráceno učenci: Ratzelem, Peschelem, Schneidrem, Winternitzem, Fritschem. Sám Hellwald jest nucen přiznati, že prvotní nepravidelné pohlavní obcování, jež vylučuje poměr manžela a manželky, nyní na celé zemi se nevyskytuje. Odpůrci shledávajíce kmeny, kteří hoví hrubým prostopášnostem mravním a žijí v manželských poměrech velice uvolněných, soudí, že tak žilo lidstvo původně veškeré, a že tomuto stavu předcházeti musil nutně stav nepravidelného pohlavního obcování. Tento jejich soud jest nelogický. Neboť i kdyby některý kmen neznal svazku manželského, mohli by se odpůrci jenom tehdy k němu odvolávati, kdyby bylo jisto, že lidé se vyvinuli ze zvířat, jak praví darwinismus. Avšak darwinismus jest nepravdiv, jak filosofie křesťanská dokazuje v kosmologii, psychologii a filosofické theologii. Mravní spustlost, která se jeví u některých divochů, není stavem původním, přirozeností lidskou žádaným, ale spíše stavem zvrhlým, do kterého vlastní vinou klesli lidé, a kterým provázena bývá někdy také pokročilá vzdělanost vědecká a umělecká, jak dokazují dějiny pohanských Řeků a Římanů.

Odpůrcové druzí pokládají za původ manželství svobodnou smlouvu, kterou muž a žena uzavírají do stavu manželského vstupujíce. Než mýlí se, jelikož pokládají druhotní původ manželství, jakým jest svobodné rozhodnutí lidské, za prvotní, jakým jest přirozenost lidská. Přirozenost lidská sama ukládá lidstvu manželství, ale ne každému člověku, aniž tak, jako ukládá každému člověku, aby sebe zachoval; jednotlivé a určité uzavření svazku manželského jest zůstaveno svobodné vůli muže a ženy, kteří přirozeností svou jsouce vedeni smlouvu uzavírají.

Ostatně názor odpůrců druhých vede nepřímo k těm důsledkům, ke kterým vede názor odpůrců prvých.

Vyvrátivše oboje odpůrce dokažme přímo přirozený původ manželství:

1. Jisto jest, že rozplození a vychování pokolení lidského, ovšem ne jakékoliv, ale přirozenosti lidské a důstojnosti rozumné přiměřené, jest podstatný účel přirozený, od Boha stvořitele zamýšlený. Cokoli tedy tomuto účelu jako nutný prostředek odpovídá, o tom musíme tvrditi, že

jest od původce přirozenosti lidské mezi lidmi za tím účelem zařízeno a ustanoveno. Avšak takovým nutným prostředkem jest manželství, jak z těchto důvodů vysvítá:

a) Manželství jest nutným prostředkem důstojného a bezpečného rozplození pokolení lidského. Neboť, co by bylo rozumné přirozenosti lidské nedůstojnějšího, než nezřízené, nepořádné, těkavé spojování muže a ženy, kterým by člověk zcela se rovnal nejnižším zvířatům? Co by bylo pro zachování pokolení lidského zhoubnějšího nad tuto nezřízenou libovůli? Musí tedy od přirozenosti býti jisté meze stanoveny, ve kterých by pud pohlavní byl ukájen, aby bylo šetřeno rozumné důstojnosti.

b) Manželství vyžaduje také úplná a dlouho trvající nedostatečnost dítek. Toliko při manželském svazku může býti s výsledkem patřičným pečováno o vyživení, zachování a chránění dítek.

c) Uvažme dále vychování člověka důstojné. Od přirozenosti jest manželům povinnost velmi přísná uložena, s účelem manželství podstatně souvislá, aby dítkám dali vychování fysické, intellektuálné a nábožensky morální řadné, nikoli jakékoli, jsouce pamětlivi, že mají také o budoucnost svých dítek pečovati, aby vedly život člověku rozumnému příslušný. Takové dílo vychovatelské nevykoná toliko jeden z manželů, aniž k tomu dostačí jenom několik let společné péče obou manželů. Jenom při svazku manželském může dílo to býti vykonáno.

2. Manželé sobě věnují vespolnou lásku, upřímné přátelství, dokonalou úctu. Avšak svazek, tímto věnováním vzniklý, sám sebou jest trvalý; přerušení jeho odporuje řádu přirozenému, mravnosti, jest hříšné. Má-li tedy manželství odpovídati přirozenosti lidské, nemá-li býti hříšné, musí býti trvalou společností.

Je tedy manželství od přirozenosti, podle přirozeného zákona mravního, podle povahy právě lidské takové, jaké bylo shora vyměřeno. Manželství přísluší člověku tak, že se jím liší podstatně od zvířete. Podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem jest trvalý, tak že není doby, kdy by byli lidé pohlavně tak spolu obcovali, jako zvířata, neznajíce svazku manželského.

Účel manželství.

Rozeznáváme dvojí účel: prvotní čili hlavní a druhotní, vedlejší.

Hlavním účelem manželství, ve výměru manželství obsaženým a z fysiologické různosti manželů, jakož i z pudu

pohlavního vyplývajícím, jest počestné, rozumného člověka důstojné plození a vychování dítek. Jím se dostává pokolení lidskému společného dobra; v něm jest zahrnut společenský význam manželství: býti základem rodiny a společnosti lidské.

Důstojnost lidská vyžaduje, aby k tomuto účelu objektivnému přistupoval subjektivný úmysl zploditi člověka, a to člověka, jenž by Boha ctil, sám se stal dokonalým a blaženým, lidem vpravdě prospěl. Tak se stává plození dítek činem mravně dobrým a záslužným.

Nemravným účelem manželství jest pouhé ukájení pudu pohlavního, jímž vyloučeno jest plození dítek. Úbytí, ano i vymření hrozí společnosti, ve které svazku manželskému za účel nemravný se stanoví plození toliko dvou dítek neb jenom jednoho dítka anebo žádné plození, jenom pouhá rozkoš.

Přídružným účelem manželství, jenž s hlavním dobře se dá spojiti a jenž přirozenosti lidské odpovídá, jest osobní blaho manželů. Manželství slouží k tomu: 1. aby manželé sobě vespolek pomáhali, sebe vespolek těšili, k dobrému napomínali, chránili, k sobě vespolek byli shovívaví, sebe vespolek mravně vzdělávali, 2. aby proti nezřízenosti a nemravnosti pohlavní byla postavena mocná hráz, aby rozumně, důstojně a bez hříchu mohl býti ukojen nejsilnější smyslný pud, pud pohlavní.

První přídružný účel jest jaksi hlavním, vládnoucím, když manželé po vykonaném sňatku dobrovolně vespolně přivolivše jsou zdrženlivi a práva manželského neužívají buď na čas nebo do smrti. Pospolu žijí a manžely zůstávají. Příčina takového manželství mravně dovoleného může býti chudoba anebo úmysl Panu Bohu dokonaleji sloužiti.

Jiné účely zevnější, nahodilé, na př. zbohatnutí, nesmějí býti samy sebou nemravné, aniž smějí překážeti účelům shora zmíněným.

Nutnost manželství. Stav bezmanželský. Celibát.

Bůh stvořil prvního muže a první ženu, ne proto, aby byli sami, ale proto, aby z nich vzešlo pokolení lidské. O toto rozmožení mají se lidé starati, jsouce k tomu od Boha uzpůsobeni a mocným pudem opatřeni. Tato péče jest jim bytostem rozumným a svobodným, mravnímu řádu podrobeným jako mravní povinnost uložena, kterou vyplniti mají dovoleně a úspěšně toliko manželstvím. Jsou tedy lidé mravně povinni vstupovati do stavu manželského.

Tato povinnost uložena jest lidstvu, ale nikoli každému jednotlivému člověku. Abychom se o tom přesvědčili, uva-

žujme nejprve účel manželství prvotní, pak oba účely druhotní.

1. Prvotním účelem manželství jest zachovávati a množiti pokolení lidské. K tomu však není potřebí, aby všichni lidé žili v manželství, aby všem lidem byl uložen stav manželský. Mohou zajisté někteří lidé žíti ve stavu bezmanželském. Aniž jest se obávati, že by všem lidem napadlo voliti stav bezmanželský, jelikož pud pohlavní a láska k dětem jsou mocny; proto lze očekávati s jistotou, že dostatečné množství lidí voliti bude stav manželský.

Dále nemůže býti povinností všech jednotlivých lidí žiti v manželství. Neboť jde-li o věci, kterých vyžaduje blaho jednotlivce, jest každý jednotlivý povinen o ně se starati, na př. o pokrm, šat. Pakli jde o věci, jež jsou potřebny ne jednotlivci, nýbrž celku, není každý jednotlivec povinen o ně se starati, ano, ani nemůže. Neboť nemůže nikdo se oddati všem povoláním, jež jsou celku nutna. Lidstvo nemůže trvati, nevzdělávají-li se pole, nestaví-li se domy, nepřipravují-li se šaty, pokrmy, léky; potřebuje učitelů, soudců, kupců, úředníků atd. Má se každý jednotlivec oddati všem těmto povoláním? To jest naprosto nemožno. Musí se tedy povolání mezi lidi rozděliti. Nemůže se tedy také žádati, aby všichni pečovali o plození.

Dále jsou někteří lidé povinni nevstupovati do stavu manželského, je-li se obávati, že svou těžkou nemoc přenesou na manželku, dítky. Tu by lépe bylo, kdyby žili ve stavu bezmanželském. Jsou ještě jiné příčiny stavu bezmanželského: chudoba, stav vojenský; také učitelkám se ukládá v něm žíti.

Dále jest povinnost žíti ve stavu manželském kladná. Proto má moc závaznou toliko hypothetickou, moc, která závisí na jistých okolnostech.

Dále jest žádoucno, aby všichni nevstupovali do stavu manželského, aby nenastalo přelidnění, jež spojeno jest s mnohými svízeli.

Dále jest chvály hodno, že někteří nevstupují do stavu manželského, poněvadž se věnují pracím a povoláním, jež jsou širšímu kruhu lidstva prospěšná, kterým by se s takovým úspěchem nemohli oddati ve stavu manželském.

Dále: jsou-li všichni lidé způsobilými ke stavu manželskému, nenásleduje z toho ještě, že by každý jednotlivec byl povinen do něho vstoupiti. Toliko následuje, že může vstoupiti a že musí býti mnozí, kteří skutečně vstupují, aby pokolení lidské bylo zachováno a množeno.

Dále jsou v životě manželském doby, kdy jsou manželé nuceni, aby byli zdrželivi, nechtějí-li hřešiti a zdraví svému vzájemně škoditi.

Posléze jenom tehdy by jistý jednotlivec byl mravně povinen voliti stav manželský, když by právě na jeho sňatku záviselo blaho větší společnosti, říše.

2. Není stav manželský jediným prostředkem proti nezřízenostem a prostopášnostem pohlavním. Pevná vůle, podporovaná modlitbou a jinými prostředky náboženskými, provázená přemáhaním sebe, bojem proti pokušení, vystříháním se všeho, co smyslnost rozpaluje, vede bezpečně k zdrželivosti. Také vznešený účel, ke kterému směřují ti, kteří nevolí stav manželský, povzbuzuje ke zdrželivosti.

4. Není stav manželský s naprostou jistotou proti nezřízenostem pohlavním prostředkem dostatečným; mnozí se v něm dopouštějí hříchů proti přirozenému zákonu mravnímu: Nebudeš smilniti, nebudeš cizoložiti.

Z toho všeho následuje, že stav bezmanželský jest mravně dovolen, že není mravně zlý.

Ostatně proti stavu bezmanželskému horlí jenom ti, kteří zlehčují a zavrhují celibát církve katolické. O něm budiž zvláště promluveno.

Celibátem stává se bezmanželství, jež 1. volí si člověk proto, aby lépe mohl sloužiti Bohu a lépe mohl pěstovati život ctnostný, než jest možno v manželství, aby více prospíval v lidstvu, než v manželství, k němuž 2. se člověk zavazuje slibem Bohu učiněným, pro celý život až do smrti, a jež 3. záleží netoliko v neuzavření svazku manželského, ale také v zachování čistoty duševní, která se jeví v myšlenkách, řečích a skutcích. Takový celibát zachovávají v církvi katolické kněží a řeholníci podle nařízení církevního.

Celibát, pokud jest bezmanželstvím, jest, jak jsme o bezmanželství slyšeli, mravně dovolen, není mravně zlý. Než, pokud jest celibátem, t. j. pokud se těší ze známek, jež jako specifické přistupují k rodovému pojmu bezmanželství, jest stavem vyšším, dokonalejším, vznešenějším, Bohu milejším. Tím nemá býti řečeno, že celibát jest pro každého člověka stavem lepším. Velikému množství lidí zůstane manželství vždycky cestou ku spáse; nejsou všichni povoláni k celibátu; přemnohým jest lépe, aby vstoupili do stavu manželského, jelikož necítí sebe povolanými k celibátu. Aniž má tím býti řečeno, že každý, kdo žije v celibátu, jest dokonalejším, než kdo žije v manželství. Může zajisté, kdo žije v manželství, se státi dokonalejším, než kdo žije v celibátu, jelikož ku pravé do-

konalosti nestačí pouhý stav. Přirovnáváme stav ke stavu, nazývajíce celibát dokonalejším. Tento vyšší stupeň přísluší celibátu s hlediště náboženství jak přirozeného, tak obzvláště nadpřirozeného, křesťansko-katolického.

Celibát kněží jest nutný požadavek církve katolické. Neboť Kristus Pán se narodil z Panny nejčistší, která až do smrti pannou zůstala; sám byl nejčistším panicem, miloval obzvláště sv. Jana pro jeho panickou čistotu a blahoslavil duše čistotné. Církev, která duchovně plodí Kristu Pánu dítky, se zove nevěstou Kristovou, pannou čistou. Kdežto v Starém Zákoně kněžství přecházelo tělesným plozením s otců na syny, jsou kněží v Novém Zákoně duchovní synové biskupa světitele, skrze něhož Duch sv. jim uděluje svěcení kněžské. Jestliže kněží židovští a pohanští se měli před obětováním pohlavně zdržovati, jestliže kněžky Vesty, Diany a Minervy byly zavázány k panenství, přísluší zajisté celibát jako nutný požadavek kněžím katolickým, kteří každého dne přinášejí oběť nejčistší a za pokrm duchovní přijímají nejsvětější tělo Božského milovníka čistoty. Podobně jest celibát řeholníků nutný prostředek k dosažení vyšší svatosti a dokonalosti, ke které podle úmyslu církve svaté přiváděti má a přivádí život řeholní; a jsou zajisté řehole v církvi katolické nezbytny a velice prospěšny, nejsou nikterak zbytečny.

Nutnost celibátu provázena jest prospěšností. Kněz a řeholník jest méně závislý na světě, státu a sobě, tak že může celý sloužiti netoliko Bohu, ale také lidem; může s větším úspěchem vzdělávati sebe a jiné; může větší měrou prokazovati skutky charitativné. Celibát chrání před lakotou a nezřízenou náklonností ku příbuzným, zjednává u lidu větší důvěru, bez které nemůže kněz a řeholník býti, a slouží laikům za důkaz, že mohou a mají dbáti čistoty, která přísluší jejich stavu buď svobodnému anebo manželskému anebo vdovskému. Posléze není pravda, že kněz a řeholník, an žije pro sebe, nezná a nemá lásky. Neboť není teprv zapotřebí stavu manželského, aby znal a měl lásku; také se stává, že v manželství není lásky a že láska manželská není spojena s láskou k jiným. Celibát netoliko nebrání lásce k bližnímu, spíše ji rozněcuje, posvěcuje a činí plodnou.

Ke kterým koncům spěje důstojnost kněžská bez celibátu, dokazuje stav církve východní.

Proti celibátu nemůže se namítati, že jsou někteří kněží nemravní. Takovou námitkou mohlo by také manželství býti zavrhováno, jež jest spojeno s nebezpečími mravními a jež jest od mnohých manželů prostopášnostmi

hanobeno, a přece stav manželský požívati musí a požívá patřičné úcty. Podobně byli, jsou a budou duchovní, kteří svému stavu posvátnému neslouží ke cti; než, jejich hříchy proti celibátu nevycházejí z povahy celibátu, nýbrž z křehkosti a převrácenosti jejich. A pak přirovnáme-li ojedinělé a poměrně řídké poklesky jejich k tomu, co vykonalo duchovenstvo katolické, celibátu věrné, nebudeme nikterak celibát zavrhovati, ale spíše velebiti. Stává se, že o poklescích se mluví, ale o prospěchu celibátu se mlčí.

Jednomanželství.

Platné manželství může býti v téže době jenom mezi jedním mužem a jednou ženou: monogamie a monoandrie. Teprve po smrti jednoho manžela může druhý manžel vstoupiti do nového svazku manželského; čemuž nikterak nebrání přirozený zákon mravní.

Neplatným manželstvím jest polyandrie, mnohomužství, ve kterém jedna žena obcuje s více muži. Vyskytuje se u některých kmenů mravně hluboce skleslých, odporuje nadmíru přirozenosti lidské a překáží plodnosti ženy. Otec a dítě sebe vespolek neznají, vychování dítěte otcem jest nemožno, v domácnosti není jednoty, pořádku, svornosti. Je to pravý opak společnosti lidské.

Polygamie, mnohoženství, ve kterém jeden muž obcuje s více ženami, ačkoli nepřekáží hlavnímu účelu svazku manželského, rozplozování a vychování tak jako polyandrie, přece jest po jistou míru proti přirozenosti, poněvadž odporuje rovnosti mezi mužem a ženou a činí ženu nástrojem k ukojení pudu pohlavního a plození dítek, poněvadž podkopává v rodině lásku a svornost. Kde panuje polygamie, tam jest žena otrokyní mužovou. Posléze že polygamie není přízniva mravnosti, dokazuje život mohamedánů.

Polygamii, která se vyskytuje u patriarchů St. zákona, lze omluviti, ale jenom omluviti péčí o rozmnožení potomstva slíbeného. Bůh ji dopustil jako výjimku, kterou zákon přirozený, monogamii žádající, nebyl naprosto rušen, maje slitování s nezřízenou smyslností, proti které teprv Ježíš Kristus dal zákon positivný a poskytl prostředků k jejímu zkrocení. Také bránil Bůh svou prozřetelností zlým následkům polygamie.

Manželství nerozlučitelno.

Obecně se uznává, že manželský svazek musí trvati do smrti, má-li býti dosaženo účelů jemu vytčených. Této obecnosti neuznávají mnozí ve výjimečných případech ne-

plodnosti, cizoložství a nesnesitelného nepřátelství, jímž stíhá manžel manžela, a hlásají pro tyto případy rozlučitelnost manželství nečástečnou, při které manželé nesdílejí spolu stůl a lože manžely zůstávajíce, a která z příčin vážných může býti příslušnou vrchností dovolena, ale úplnou, při které svazek manželský zcela se trhá, tak že manželé mohou nové manželství uzavříti s jinými osobami nedopouštějíce se polygamie nebo polyandrie.

Tuto rozlučitelnost zavrhuje netoliko zákon Krista Pána, Jenž udělil svazku manželskému povahu svátostní, ale také mravní zákon přirozený, jenž vytkl svazku manželskému účel hlavní a účely přidružné.

Hlavním účelem manželství jest dítky netoliko ploditi, ale také vychovati, a to dokonale. Avšak dokonalé vychování dítek jest po rozloučení manželství velice nesnadné, ano, jest nemožné, jak vysvítá úvahou zdravého rozumu. Manželé nesmějí zapomenouti, že jsou ve svazku manželském k vůli dětem, aby je netoliko zplodili, ale také aby je dobře vychovali a dobře pro budoucnost zaopatřili. A k tomu jest potřebí svazku do smrti trvajícího. Ovšem někdy nemají manželé dítek anebo mají pouze jedno nebo dvě; a tu se zdá, že není potřebí svazku trvalého. Avšak zákon manželský nepřihlíží k tomu, co se děje náhodou a výjimkou, nýbrž k tomu, co se děje obecně a pravidelně. A kdyby manželství pro některé případy výjimečně bylo dovoleno rozloučiti, snadno by se vymyslily záminky, aby takový případ výjimečný byl úmyslně bez náležité příčiny předstírán. Dále, které případy lze nazvati výjimečnými? Jestliže cizoložství opravňuje žádati rozluku, proč by také jiné zločiny těžké a nečestné nemohly opravňovati, zvláště když jsou trestány dlouhým žalářem, káznicí? Proč by příčinou úplné rozluky nemohlo býti nespravedlivé obviňování a těžké pomlouvání, tělesné trýznění, zlomyslné opuštění, nakažlivá nemoc, chorobné chřadnutí dlouho trvající, tvrdošíjné odmítání manželské povinnosti atd.? Skoro všecky tyto příčiny pokládají mnozí obhájcové rozluky za dostatečné. Ano, francouzskému zákonu dostačí obapolné dohodnutí se manželů, před soudem vyjádřené. Tu věru nelze rozluce postaviti objektivnou, nepřekonatelnou hráz. Proto připustí-li se rozluka ve případech výjimečných, uvolní se nezbytně svazek manželský velmi povážlivě a nebezpečně. Kdyby pevnost svazku manželského spočívala na vůli lidí zákonodárců, kteří jsou povolni k manželům nespokojeným také k vůli sobě pro případ vlastní nespokojenosti manželské, zmizel by věru brzy svazek manželský, základ společnosti lidské. A zajisté kde vymizelo ze

zákonodárství smýšlení křesťanské, jsou rozluce brány široce otevřeny. Proto trvati musíme na nerozlučitelnosti, kterou Bůh zákonodárce přisoudil svazku manželskému. Proti nespokojenosti a nesnesitelnosti svazku manželského slouží za prostředek rozumná shovívavost, křesťanská trpělivost, křesťanské náboženství anebo v nejhorším případě neúplná rozluka.

Prvním přidružným účelem manželství jest sebe ve spolek podporovati a doplňovati, a to nejen tělesně, ale také duchovně. Jako fysiologicky spojením muže a ženy vzniká dokonalý princip rozplozovací, tak se doplňují manželé duchovně svými vlohami, náklonnostmi, charaktery. Nehodně by smýšlel o manželství, kdo by je toliko smyslně uvažoval. Manželství spojuje dvě bytosti různé povahy v oboru vyšším, duchovním v jednu bytost, a to dokonaleji, nežli se to stává při jiném společenském poměru lidí. Manželé tak se spojují, že tvoří jaksi jenom jeden život, týmže myšlením a chtěním ovládáni jsou, radost a žalost vespolek sdílejí a snášejí. Takový poměr jest podmíněn přátelstvím nejužším, láskou upřímnou a mocnou, láskou ne smyslnou, ale duchovou, láskou dokonalou, nesobeckou, blahovolnou. Proto opouští žena otce a matku, aby svému manželu celá se oddala; proto odkládá své jméno rodné a přijímá jméno svého manžela, aby na jevo vyšlo, že s manželem tvoří takořka jednu bytost. Jestliže každé pravé přátelství podle své povahy žádá, aby trvalo, a každé rozluky se bojí, co máme říci o manželském přátelství a lásce, která hluboké kořeny zapustila a všecky poměry životní proniká? Ovšem manželé jsouce lidé, mohou ve své lásce ochabnouti. Avšak podléhajíce mravnímu zákonu, nemají ochabnouti a když ochabli, mají svou lásku obnoviti a majíce svobodnou vůli, mohou ji obnoviti. A je-li nepřátelství manželů nesnesitelné, dostačí rozluka neúplná, která dovoluje, aby manželé opět se smířili, kdežto rozluka úplná toho nedovoluje. Kromě toho přátelství chová v sobě zárodek zániku, vědí-li manželé, že jejich svazek může býti úplně roztržen; jejich láska nemůže býti nesobecká a čistá. Posléze úplná rozluka jest spojena s nespravedlivou nerovností; neboť muž rozvedený snadno se ožení a uživí, ale žena rozvedená z takové výhody se netěší. Tato nerovnost překáží manželce, která jest si jí vědoma, oddati se manželu láskou dokonalou.

Druhým účelem manželství jest působiti, aby nejsilnější smyslný pud byl rozumně, důstojně, řádně a dovoleně ukájen. Tomuto účelu brání možnost rozluky. Jenom tehdy, když jest úplná rozluka vyloučena, když manželé až do

smrti jsou nerozlučně spojeni, nemůže žádný z nich doufati, že může za živobytí druhého s jinou osobou se spojiti řádným svazkem manželským; proto ve svědomitých manželích žádost po takovém spojení nevznikne, anebo při svém vzniku zanikne. Kdežto tedy nemožnost rozluky pokušení nečisté v zárodku dusí, rozpaluje možnost hříšnou žádost.

Posléze možností rozluky trpí společnost lidská. Neboť rozluka vrhá nenávist mezi příbuzné a přátele rozvedených manželů, a jelikož blaho společnosti celé jest podmíněno blahem rodin, cítí také společnost neblahé následky rozluky.

Jsou tedy následky rozluky neblahé. Proto nemůže Bůh nejvýše moudrý a nejvýše dobrotivý, svrchovaný zákonodárce společnosti lidské, od Něhož manželství jest ustanoveno, rozluku úplnou chtíti. Proto nemůže jí chtíti ani člověk zákonodárce.

Proti nerozlučitelnosti manželství se namítá:

1. Někdy jest manželství neplodné, mine se tedy s účelem přirozeným. Může tedy býti rozloučeno.

Avšak neplodnost jest nahodilá, nemůže tedy rozhodovati o povaze manželství. Povaha však manželství nevyhnutelně žádá nerozlučitelnosti, bez které manželství jako instituce nemůže účelu svému vyhověti. Kdyby v jednotlivých případech bylo dovoleno rozloučiti manželství, bylo by brzo veta po pevnosti a trvalosti, bez které manželství jako instituce nemůže obstáti. Byť i blaho jednotlivých výjimečně tímto zákonem trpělo, byť i účel v jednotlivém případě nebyl dosažen, vyžaduje účel manželství obecně plnou nerozlučitelnost.

2. Nevěrnost anebo špatné chování jednoho manžela opravňuje druhého žádati, aby svazek byl rozpoután.

Avšak manželství má hlavním účelem blaho celého pokolení lidského, a dosažení tohoto účelu jest podmíněno nerozlučitelností. Zla, která výjimečně ze zákonů manželských vyplývají jednotlivcům, musí trpělivě býti snášena, až se Bohu zlíbí svazek rozpoutati smrtí.

3. Mojžíš a sv. Pavel dovolili manželství rozloučiti. Proto není manželství nevyhnutelně nerozlučitelno.

Avšak Mojžíš a sv. Pavel neučinili to svou mocí, nýbrž mocí Boží. Kdežto lidé sami, podrobeni jsouce zákonu přirozenému, nemohou manželství rozloučiti, může Bůh, původce a vykladatel zákona přirozeného, maje na zřeteli vyšší cíl, než jest rozplozování lidstva, o jistých případech z důležitých a moudrých příčin prohlásiti, že k nim zákon přirozený se nevztahuje, a rozlučitelnost dovoliti. Mojžíš a sv. Pavel dovolili z jistých příčin výjimečně rozloučiti

manželství, jsouce k tomu zvláštním zjevením Božím zplnomocněni.

4. Manželství jest smlouva, kterou muž a žena svobodně uzavírají. Smlouva však může býti zrušena, když oba smlouvající přivolí.

Avšak smlouva manželská liší se od ostatních smluv, majíc bezprostředně na zřeteli obecné blaho, zachování a šíření pokolení lidského, proto byla podstatnými vlastnostmi od Boha opatřena. K těmto podstatným vlastnostem náleží nerozlučitelnost. Jest volno lidem nevstoupiti do stavu manželského; ale chtějí-li vstoupiti, musí se podrobiti povinnostem, jež nevyhnutelně ukládá manželství. Chtěl-li by někdo manželství uzavříti pod tou podmínkou, aby bylo rozlučitelno, neuzavřel by řádné manželství, poněvadž rozlučitelnost odporuje jeho povaze.

Důvody proti rozluce manželské.

I. Dějiny národů. Téměř u všech národů manželský svazek byl považován za něco svatého, dokud mravy jejich byly čisté, nezkažené. Tak u Římanů, jak píše Dionys Halikarnasský v Římských starožitnostech (II. 25.): „Romulus nedovoloval ani muži pro zneuctění nebo nespravedlivé opuštění domu žalobu proti manželce, ani manželce soudní žalobu proti manželu pro týrání neb nespravedlivé zapuzení, a poručil: „Manželka, která dle svatého zákona s mužem spojena jest, má s ním všechen majetek a všechny oběti s mužem míti společny." Tento zákon — vpravdě zákon přírody, osvědčoval se tak, že 520 let nebylo od Romulových časů (753 před Kristem) ani jednoho rozloučeného manželství. Když Spurius Cavillius pro bezdětnost první manželky se dal rozloučiti, byl v opovržení všeho lidu. Čím ryzejší byl mrav národa římského, tím také pevnějším a solidnějším byl svazek rodinný. Když později v posledních letech republiky a v době císařů nastal pokles mravů, rodinný život byl otráven a rozrušen, manželství považováno za břímě, ani zákony Augustovy o povinném uzavírání sňatků mužů do 60 let, žen do 50 let nic nepomohly, ani tresty a odměny rodinám s dětmi. Na Turcích, jimž islam dovoluje nejen rozluku, ale i otrocké mnohoženství, nejlépe vidíme, pro koho je rozluka: pro boháče a zhýralce, kteří neznají zapření pro sebe, kdežto chudí žijí v jednoženství až do smrti. Žena u bohatých stala se předmětem vášní mužových bez práv. Kdyby sociální demokracie, jejíž hlavní stoupenci jsou dělníci, nebyla pod chomoutem židovského panstva, zbo-

hatlého z mozolů chudých, nemohla by býti za žádnou cenu pro rozluku, již si přejí jen liberální boháči zhýralí. Vždyť sami Eskymáci jsou měrou vysokou mravně bezúhonní, žijíce v trvalém jednoženství, stejně na Ceylonu obyvatelé.

II. Statistika rozluk v zemích, kde je zavedena, vyvrací z kořene tvrzení, že reformou manželskou ubude rozvodů a tím nešťastných manželství.

V Uhrách, kde z důvodů politických r. 1895 zavedena byla rozluka, by Slováci musili chodit na úřady maďarské a tam při protokolech i z tajností přiznávat se musili, r. 1896 bylo rozloučeno 387 manželství, r. 1897 již 672, r. 1898 již 1343, roku 1899 již 1800, r. 1900 dokonce 2904 a tak číslice rozluk stoupají každým rokem, čehož následek je u čistokrevných Maďarek, že nechtějí mít dětí, nejvýš jedno. Stejně Francie vymírala, ježto rozluk přibývalo ročně až o 10.000. Ve Spojených státech v l. 1867—1876 rozloučeno 122.121, v l. 1877—1886 již 206.595 a v posledních letech až 700.000 manželství, takže sám Roosevelt prohlásil: „Stanovisko církve katolické, že manželství je nerozvížitelno, považuji za správné a budeme nuceni k němu pracovati." A v Novém Yorku asi 60.000 rozvedených podalo mu petici proti rozluce.

V Německu protestanté, kteří rozluku mají, ač tvoří dvě třetiny obyvatelů proti katolíkům, přece do počtu dětí jsou v naprosté menšině, katolických dětí přibývalo ročně tak, že již tvořily většinu v říši. V bývalém Rakousku bylo rozluk u židů 54, u protestantů 26, u katolíků rozvodů jen 12 na 100.000 obyvatelů. Na velkém omylu jsou, kteří pokleslost mravní za doby válečné, zpronevěru manželskou, velký úbytek narozených dítek chtějí léčiti rozlukou manželskou, to je vyhánět čerta ďáblem, neboť tyto zjevy z válečné doby časem se zhojí samy sebou při zdravém organismu národa, při pevné stavbě rodinného života, ale při stavbě na písku zničí se i to zdravé, které zůstalo. A pak, jak k tomu přijdou tisícové věrných manželek, aby neřest zákonem byla ještě vyznamenávána!

Máme-li na zřeteli výchovu dítek od rodičů opuštěných, nebo při nejmenším odstrkovaných, poněvadž z jejího nedostatku největší procento zločinců se rekrutuje z dítek nemanželských, jejichž osud by sdílely i dítky od rodičů opuštěné, nikoho nebude, kdo by se rozehřál pro rozluku.

III. Sám básník protestant Goethe praví: „Manželství je počátkem a vrcholem veškeré kultury. Nerozvížitelným

musí býti, neboť ono přináší tolik štěstí, že všecko jednotlivé neštěstí oproti tomu nepadá vůbec na váhu. Avšak, co lze mluviti o neštěstí? Netrpělivost je to, která občas posedá člověka a pak se uráčí považovati se nešťastným." Slavný anglický státník Gladstone napsal v „North Am. Review": „Rozluka náboženská není pod žádnou podmínkou přípustna, neboť manželství je smlouva životní, která teprve smrtí pomíjí. Křesťanské manželství zavírá v sobě slib před Bohem. Nikdy nebylo autority, která by tento slib mohla měniti. Rozluka s dovolením nového sňatku ničí rodinu v kořenu a ve kmeni."

Těm, kteří svalují všechno neštěstí na nerozvížitelnost manželství, domnívajíce se, že rázem zmizí všechna nešťastná manželství, když manželé budou moci se rozejíti dle zákonem povolené libovůle, beze všech ohledů na náboženské předpisy, ač nápravu dlužno provésti v lidech, dobře odpovídá Naučný slovník sv. XVI.: „Vznešenost manželství musí býti v manželech, právní pravidla sama nepomohou. Má-li lidská společnost řádně trvati, musí odmítnuta býti hesla v duchu sebe lákavějším pronášená, která mají za účel zlehčování manželství. Sloužiti jen choutkám jednotlivců znamená pohřbíti celek."

Proti názorům dr. Boučka a dr. Hübschmanna, že církvi nepřísluší právo do manželství mluviti, stavíme výroky právníka slavného Bedřicha Savigny, jenž napsal: „Rozhodující povahou manželství jest základ mravní a náboženský." (O manželství str. 299.)

Ostatně i lékařské autority se vyjádřily, že je beze vší pochybnosti, že naše monogamní manželství trvalé, které již početním poměrem obou pohlaví jest stanoveno jakožto přirozené, jest v ohledu mravním a zdravotním morálně nejlepším způsobem. (Dr. Gruber o spisu lékařů světových v Mnichově vyšlém: Krankheiten und Ehe.)

Proto správně dí dr. Oldř. Kramář (Rozhledy 1906), poukazuje na rozvody manželské v Habeši, jež neliší se ničím od pouhé prostituce: „Nelze dosti hájiti se zřetelem k mravnosti zásadu, by manželství bylo nerozlučno, má-li manželství tím býti, čím dle svého pojmu a své podstaty jest, a církev katolická v tomto směru rozhodně zachovává stanovisko správné; neboť kromě hrubých poklesků cizoložství a záletnictví zaviňuje nespokojenost po většině toliko nedostatek upřímné snahy a je velmi pochybno, zdali by uzavřením nového sňatku zlo bylo napraveno, zvláště jsou-li dítky a nebyla-li by nespokojenost ještě zvýšena lítostí a výčitkami svědomí. Je žádoucno, by lidé

neuzavírali sňatků z lehkomyslnosti a ze smyslné záliby. Rozvod sňatku manželského je však sám sebou nepraktický a mravnosti společenstva nebezpečný, neboť kdo v jednom sňatku nesnáze a obtíže, jež všude se naskytají, nedovede snášeti, sotva lépe jim odolá v nově uzavřeném. Stane-li se však rozvodnost v manželství všeobecně platnou zásadou, pak dostane se lidem lehkomyslným a smyslně žádostivým velmi mocného podnětu k nestálosti."

Sám slavný spisovatel Dumas (syn) označuje křesťanský ráz manželství jako jeden z nejkrásnějších prostředků mravního vzdělání, který by neměl býti seslabován, proto církev nikdy by nemohla a nesměla připustiti rozvížitelnost.

Co velcí národové, kteří si mohou leckteré experimenty dovolit, považují za neštěstí, za mravní pokles, to našemu národu malému, obklopenému se všech stran nepřáteli, chtějí někteří vnutiti jako vymoženost moderního pokroku; než je to úpadek pod průměrnou hranici mravnostní národů pohanských, pod niveau jejich kultury. Nesmíme však spouštěti se zřetele, že mravnost našeho národa jest dost otřesena, že přírůstek národa v posledních 15 letech proti Němcům nepřibýval v tom poměru jako dříve, jak už na to poukázal varovně dr. Procházka v „N. Listech" ještě za doby války (r. 1917), rozlukou manželství by teprve nastal rozvrat a pokrok by se jevil leda u soudu v neustálých procesech, jak napsal americký posl. Phelps (ve „Forum" v Londýně): „Bylo by v Americe o 99 proc. procesů manželských méně, kdyby zákon zakazoval rozvedenému vstoupiti v manželství." Zde máme důvod, proč někteří a là dr. Bouček, Hübschmann, Henner a pod. volají po rozluce a štvou národ předstíráním pokrokovosti, mravnosti a lásky k nešťastným rozvedeným, jichž v celém bývalém Rakousku bylo sotva 10.000, ač fedrovatelé rozluky mluvili schválně o sta tisících.

Dr. Bouček nazývá evropským skandálem, že u nás v Čechách není rozluka manželská zavedena, ale pravíme otevřeně, že toto tvrzení je velkou nepravdou. Tak v Italii samé je civilní manželství nerozlučitelné nejen pro katolíky, ale i pro protestanty a dokonce samé židy, jen smrtí jednoho z manželů přestává tam svazek manželský. Zednáři sice i tam, jako jinde, třikráte zahájili boj proti nerozvížitelnosti manželské, ale ženy italské podnikly tak velikou akci proti úkladům zednářských loží, že těmto šla hlava kolem a neopovážili se v parlamentě už s takovým návrhem vystoupiti na světlo Boží.

Náboženská povaha manželství.

Manželství spočívá sice na smlouvě muže a ženy. Ale není to smlouva ryze občanská. Neboť:

1. Muže a ženu spojuje sám Bůh svazkem manželským za jejich spoluúčinkování. Což neplatí o smlouvě ryze občanské.

2. Jelikož na souhlasné vůli ženicha a nevěsty všecko záleží, nemůže tato býti nahrazena právní fikcí, která jest při smlouvách ryze občanských dovolena.

3. Povinnosti, kterým muž a žena smlouvou se podrobují, nevztahují se toliko k muži a ženě a budoucím dítkám, ale hlavně k Bohu, jemuž sloužiti se uvolují, aby Jeho panství rozšířili v říši tvorů rozumných.

4. Obapolné, vzájemné odevzdání svých těl, manželská věrnost a služby, které manželé mají sobě vespolek prokazovati, jsou takové, že nemohou býti určitě vymezeny, aby byly předmětem práva žalobního.

5. Povinnosti manželů k sobě vespolek nemohou býti určitě vymezeny, jelikož závisejí na lásce manželů k sobě vespolek a na událostech životních.

Avšak smlouvy ryze občanské vyžadují předmět určitý.

6. Trvání smlouvy ryze občanské závisí na libovůli smlouvajících se. Manželství jest nerozlučitelno.

Ale hlavně a podstatně liší se manželství od smlouvy ryze občanské povahou náboženskou, která jemu podstatně přísluší; o ní zvláště promluvíme.

Podle práva přirozeného jest manželství podstatně povahy náboženské. Neboť Bůh sám je ustanovil a upravil.

Jak víme z věrohodné zprávy Mojžíšovy, v prvních dvou kapitolách první knihy obsažené, rozumu lidskému se zamlouvající, stvořiv prvního muže a první ženu, založil Bůh sám manželství jako přirozenou společenskou instituci a pro veškeré časy je zřídil, aby jím se zachovalo a šířilo pokolení lidské, aby manželé se vzájemně milovali a podporovali. Tímto božským činem stvořitelským jsou jasně naznačeny obě podstatné vlastnosti manželství; jednomanželství a nerozlučitelnost; což první manžel božskou inspirací poznal a projevil.

Proto jest manželství podle zákona přirozeného a podle své podstatné povahy rázu náboženského: manželé nakládají svými těly ve jménu a dle nařízení Božího k dosažení cílů od Boha stanovených. Přirozeně těší se manželství ze zvláštní positivné sankce božské. Manželé jsou prostředníky, orgány Božími; při plození působí rodiče dávajíce dítěti tělo a Bůh, Jenž z ničeho tvoří při početí

duši lidskou a ji s tělem spojuje. Tímto dvojím působením mají se roditi dítky, jež by Bohu sloužily a v Bohu svou blaženost nalézaly.

O náboženském rázu manželství vědí všichni národové; čím čistší jsou mravy národa, tím ideálnější jest jeho pojem o manželství. O Židech je to vůbec známo. Národové pohanští, kteří ještě příliš nezdivočeli, uznávali ve svých mravech a zákonech, že manželství musí býti na náboženství založeno a posvěcením náboženským povzneseno nad vládu lidských náruživostí a smyslných žádostí. Ze všech starých pohanských národů smýšleli Římané o manželství nejlépe; neboť podle římského práva jest manželství omnis vitae consortium, divini humanique juris communicatio. Nejstarší forma římského sňatku, confarreatio, byla konem náboženským.

Náboženská povaha sňatku manželského odpovídá důstojnosti, kterou vyniká člověk nad zvíře; jako přirozenost lidská se liší podstatně od zvířete, tak se liší podstatně pohlavní spojení lidské od zvířecího skrze svou povahu náboženskou.

Náboženská povaha svazku manželského jest nutným požadavkem paedagogiky, sloužíc k tomu, aby dítky nepozbyly úcty k rodičům, když se dověděly o pohlavním spojení.

Že manželství souvisí s náboženstvím, vysvítá také z jeho úpadku. Neboť přirozený zákon mravní, na němž spočívá manželství, jest odleskem věčného zákona v Bohu samém a jest podmíněn ryzostí pojmu Boha ve člověčenství; proto pozbývá své moci, mizí-li známost o pravém Bohu.

Než, není manželství podstatně rázu náboženského toliko podle práva přirozeného. Bůh jemu v ráji udělil také vztah k budoucímu Spasiteli a k poměru, jaký měl nastati mezi tímto Spasitelem a jeho církví. Tak mělo býti manželství Spasitelem povzneseno do řádu vyššího, nadpřirozeného.

Když pohané na podstatné vlastnosti manželství skoro zapomněli, a Židé jich málo dbali, prohlásil je Kristus Pán, Syn Boží, lidstvu jako nevyhnutelné požadavky božského řádu; Jeho příkladu následovali apoštolové a církev Kristova, katolická. Než, Kristus Pán netoliko obnovil poměr, podle něhož manželství jest podřízeno mravnímu zákonu přirozenému, ale jemu také, jsa božský Spasitel světa, udělil onen ráz, v ráji prvním rodičům naznačený, ráz nadpřirozený, důstojnost svátosti Nového zákona. Proto dostalo se svazku manželskému plného významu

náboženského teprv od Krista Pána, podle Něhož má láska manželů vycházeti z lásky k Bohu, aby byla čistá a trvalá; proto manželský sňatek, mezi křesťany platně uzavřený, jest zároveň svátostí manželství, kterou Kristus Pán obdařil milostmi; proto poměr manžela k manželce se podobá poměru Syna Božího k církvi Jeho, katolické. Uzavření sňatku manželského a přijetí svátosti manželství jest týž kon; proto nemůže býti sňatek uzavřen mezi křesťany před udělením svátosti a bez něho. Osoby sňatek uzavírající jsou zároveň přisluhovateli svátosti manželství, kterou přijímají podle řádu církví katolickou stanoveného.

Odtud následuje, že o manželství, jež uzavírají křesťané, náleží zákonodárství a soudnictví církvi katolické. Státu přísluší pořádání právních poměrů občanských, na příklad majetkových. O tom jedná morálka katolická a právo církevní; odtud budiž zde něco málo uvedeno.

Kdežto zakazující překážky činí manželství nedovoleným, činí je rušící neplatným. Přirozené právo stanoví tyto překážky rušící: Neplatnou jest smlouva manželská, 1. je-li uzavřena v době, kdy jeden ze smlouvajících nebyl ve stavu svobodného užívání rozumu, 2. vyskytl-li se podstatný omyl o osobě aneb o vlastnosti osoby, výslovně za podmínku prohlášené, 3. byl-li jednomu ze smlouvajících úmyslně těžký a nespravedlivý strach nahnán, aby byl ku přivolení přinucen, 4. jestliže jeden anebo oba smlouvající již manželstvím platným jsou vázáni, 5. fysická impotence manželství předcházející a trvalá, 6. pokrevní příbuzenství v přímé čáře a mezi bratry a sestrami.

Poněvadž při některých překážkách není zcela jasno, pokud podle práva přirozeného činí manželství neplatným anebo nedovoleným, a poněvadž podle poměrů jest někdy záhodno překážky rozšířiti, musí býti zákonodárství, jež by překážky podle zákona přirozeného a podle poměrů řídilo. Musí býti vrchnost, která stanoví formy platného a dovoleného uzavření svazku manželského, která určuje okolnosti, za kterých může nastati oddělení od stolu a lože, která rozhoduje rozepře o správnosti manželství, o právech k dětem. Musí býti vrchnost, která může lidi přinutiti, aby zachovávali zákony o manželství.

Touto vrchností jest podle řádu křesťanského církev katolická. Neboť Ježíš Kristus učinil manželství svátostí, jež jest svou vnitřní povahou výkonem náboženským. Mezi křesťany nemůže býti smlouva manželská uzavřena, aby nebyla zároveň svátostí, aby nepodléhala právomoci církve Kristovy, církve katolické. Ve státech křesťanských má vrchnost světská povinnost a právo žádati od svých

křesťaských poddaných, aby manželství bylo uzavíráno podle zákonů církve katolické. To platí o manželském svazku samém, ne o zájmech čistě občanských, jež se vztahují k majetku manželů, dědičnému právu dítek, politickým právům atd. Tyto věci přináležejí samy vrchnosti světské, předpokládají však svazek manželský již uzavřený.

Mezi křesťany nemá tedy státní vrchnost žádné právomoci nad manželstvím. Manželství občanské jest neplatno, jelikož zbavuje sňatek rázu náboženského, který mu nejen podle řádu nadpřirozeného, ale také přirozeného podstatně náleží, a jej pokládá toliko za smlouvu čistě světskou, toliko moci státní podrobenou. Stát může toliko žádati, aby snoubenci, když byli již do stavu manželského vstoupili, jak církev katolická předpisuje, se představili úředníku a jemu oznámili, že sňatek uzavřeli, poněvadž státu na manželství velice záleží, jehož následky občanské jeho zákonodárství podléhají. Žádá-li však stát, aby před církevním sňatkem se uzavřelo manželství (manželství obligatorní), anebo dovoluje-li, aby lidé přestali na pouhém sňatku občanském (manželství fakultativné), ruší právo církevní, a to i tehdy, když by žádal, aby po sňatku občanském se konal církevní. Kde stát více vyznání náboženských uznává, má se dohodnouti s nimi a jediné ty uznati za manžele, kteří nejprve sňatek církevní vykonali a pak se představili úředníku. Poddaným, kteří žádnému vyznání nepřináležejí, musí stát jakýsi sňatek občanský předepsati, poněvadž nemůže sňatek takových občanů býti zůstaven jejich libovůli a může býti pořádán jediným státem. Také by se dopustil stát přehmatu, kdyby uzavření manželství učinil závislým na vyplnění jistých podmínek majetkových anebo jinak občanských. Chce-li stát umenšiti počet sňatků lehkomyslných, ať pečuje podle možnosti o majetkové zlepšení tříd nemajetných, ať podporuje církev, mravně a nábožensky je vzdělávající.

Mezi nekřesťany má stát právo zákony dávati o manželství a stanoviti rušící překážky.

Vespolná práva a povinnosti manželů.

Uvážíme-li, že manželství jest řádná trvalá životní společnost muže a ženy, mají oba právo žádati jeden od druhého dokonalou lásku blahovolnou, přátelství a úctu, jakož i povinnost prokazovati lásku, přátelství a úctu. Neboť manželství, jež na těchto třech základech nespočívá, není společností řádnou, spořádanou, mravně dobrou; není společností trvalou, jelikož nedostatek lásky, přá-

telství a úcty jednoho manžela od druhého vzdaluje, jejich svazek trhá; není společností životní, ve které život jednoho splývá se životem druhého v jeden život souladný. Ale musí to býti láska dokonalá, jaká sluší osobám, bytostem rozumným a svobodným, z důstojnosti lidské se těšícím, aby nepokládal jeden druhého za nástroj a prostředek k ukojení žádostí smyslných; musí to býti láska dobrovolná, aby jeden druhému přál a zjednával všecko dobré, co sám sobě přeje a zjednává, aby oba byli daleci hnusného sobectví, jež toliko na svůj vlastní prospěch myslí a žádné oběti šlechetné není schopno. Dále mezi manžely panovati musí přátelství, aby nebyl jeden pánem, druhý otrokem, služebníkem, jelikož manželka jest družkou manžela, jelikož oba sebe vzájemně potřebují, sebe vzájemně podporují, sebe vzájemně doplňují; svazek přátelský, který oba spojuje, jest mocný a lahodný, tak že jeden nemůže býti bez druhého, a jenom smrt je může od sebe odloučiti. Posléze láska a přátelství spojiti se musí s obapolnou úctou a vážností, kterou probouzejí pravé ctnosti intellektuálné a ethické; přednosti tělesné a statky zevnější nemohou zjednati pravou a trvalou úctu, bez které jest manželství trapné a nešťastné. Obapolnou úctu provází obapolná shovívavost, rozumná a mravně dobrá, jelikož oba manželé jsou lidé křehcí, k chybám naklonění.

Uvažujeme-li hlavní účel manželství: plození a vychování dítek, jsou 1. manželé povinni sobě vespolek zachovávati věrnost manželskou, aby nebylo spácháno ani se strany manžela, ani se strany manželky cizoložství, jímž se ruší netoliko šesté přikázání Boží, ale také vyrovnávací spravedlnost mezi manžely. 2. Mají jeden s druhým sdíleti lože manželské, aby byly plozeny dítky, podle rozumné žádosti jednoho nebo druhého z nich a podle mravní slušnosti. 3. Mají sebe vzájemně podporovati, aby dítky řádně vychovali. 4. Mají trvale pospolu bydleti, což vyžaduje také láska a přátelství manželů, jakož i vespolná podpora, o které budeme mluviti.

Uvážíme-li přidružný účel: vespolnou podporu, jsou manželé povinni sobě vespolek pomáhati v potřebách tělesných a duševních, pro život pozemský a záhrobní, při konání povinností k Bohu, sobě a bližnímu. Pořádek vyžaduje, aby práce s touto vespolnou podporou spojené byly mezi manžela a manželku rozděleny podle přirozenosti mužské a ženské, podle sil tělesných a duševních, podle náklonnosti a povolání.

Uvážíme-li, že manželství jest společnost, a že společnost nemůže býti bez autority, která společnost řídí,

musí také manželství se těšiti z autority. A tato autorita přísluší manželu, muži, uvážíme-li jeho přirozenost a souhlas všech národů. Jestliže shledáváme u muže přednosti, pro které jemu náleží autorita, vyniká opět jinými vlastnostmi žena nad muže, které mají v životě manželském a rodinném velikou cenu a důležitost. Autoritu manželovu má manželka uznávati a jí se podrobiti; proto jest mu povinna zvláštní úctou a poslušností ve všech věcech dovolených, života manželského se týkajících. Manžel však nemá své autority zle užívati, jelikož manželka jest jeho družkou, které má věnovati lásku, přátelství a úctu.

Uvážíme-li posléze, že manželství jest podstatně povahy náboženské, mají manželé netoliko jako lidé, ale také jako manželé náboženství pěstovati, podle něho žíti. Kterak mohou sobě vespolek věnovati lásku, přátelství a úctu, kterak mohou povinnosti manželské plniti, jež s obtížemi velikými spojeny jsou, kterak mohou všelikého zla se uvarovati, jež manželskému životu hrozí, kterak mohou dítky vychovati k životu mravně dobrému, nectí-li Pána Boha, Jenž jediný jim vydatně a zdárně přispěti může?

O emancipaci žen.

Emancipace znamená vybavení z odvislosti a dosažení práva. Emancipaci žen rozeznáváme čtverou: jednu rodinnou, druhou socialistickou, třetí politickou a čtvrtou sociální.

A. Emancipace rodinná, která ženám uděluje práva, jež jim jako manželkám a matkám v rodině nezbytně příslušejí, stala se a trvá náboženstvím křesťanským. Před Kristem Pánem trpěla žena následkem prvního, dědičného hříchu skoro všude, také u národů nejvzdělanějších jako otrokyně. Manželka nebyla přítelkyní, stejně oprávněnou družkou svého manžela, byla jeho otrokyní anebo první služkou, kterou muž si choval ke své službě, rozkoši a plození dítek a kterou mohl snadno zapuditi, jestliže se mu nelíbila. Avšak křesťanství zavedlo jednoženství, manželství nerozlučitelné, k sedmeru svátostí náležející, mystickému spojení Krista Pána s církví podobné, a přikázalo oběma manželům vespolnou úctu a lásku; tím byla ve svých základech přetvořena a zdokonalena přímo rodina, nepřímo celá společnost. Této zásluhy chtějí církev katolickou zbaviti nepřátelé, říkajíce, že ženu emancipoval pokrok kultury, ne však křesťanství. Nelze jim přisvědčiti, jelikož v Římě a Řecku tím více žena pozbývala své důstojnosti, čím více vzdělanost pohanská se vzmáhala. Kdežto za doby

homerické a za doby římských králů žena po jistou míru požívala vážnosti, sloužila za otrokyni v době, kdy pohanská kultura kvetla. Podobný výjev se vyskytuje u starých Egypťanů a Číňanů. A posud úpějí ženy v otroctví u pohanů, kteří o náboženství křesťanském nechtějí věděti. Což zvláště platí o islamu.

B. Emancipace žen, jakou hlásají vůdcové sociálních demokratů, záleží v tom, že monogamické a nerozlučitelné manželství má býti nahrazeno volnou láskou, s kterou se nesrovnává život rodinný, základ společnosti, která odporuje pořádku a vzdělanost podkopává, která mravnost dusí a ze ženy činí nástroj k ukojení zvířecích chtíčů, která člověka vrhá pod zvíře. Socialistická emancipace žen je spíše bídná mancipace, t. j. otročení žen.

C. Hlasatelé politické emancipace žen žádají, aby ženy mimo rodinu se těšily z týchže práv politických, jako mužové, zvláště aby aktivné právo volební uděleno bylo všem ženám anebo aspoň těm, jež nejsou ve svazku manželském a mají samostatnou domácnost. Důvody jejich jsou tyto:

1. Není, proč by ženy neměly požívati týchže práv politických. Vždyť mají jako mužové, přirozenost lidskou, která je činí schopnými k řízení veřejných záležitostí. Proti tomu namítáme: Žena jako člověk sdílí s mužem, pokud jest člověkem, tutéž přirozenost lidskou, obecnou. Ale žena jako žena má své zvláštnosti, jež se různí od zvláštností, které má muž. K těmto zvláštnostem náleží, že muž jest povolán k životu politickému, žena však nikoli, která opět jinými zvláštnostmi vyniká nad muže. Muž a žena svými zvláštnostmi se mezi sebou různí a doplňují; proto neznamená nepožívání práv politických opovrhování a zahazování žen.

2. Jestliže královny mají svrchované právo politické, není, proč by ženám se upírala práva podřízená. Proti tomu namítáme: Uděliti ženám všechna práva politická škodí rodině a povaze ženy a neprospívá blahu obecnému. Avšak královna může užívati svrchovaného politického práva tak, aby neškodila rodině a povaze své, aby prospěla blahu obecnému. Vedle královny vládnou mužové, kteří úřady zastávají. Kromě toho jest vláda královny výjimkou nutnou.

3. Žena má jako muž stejné právo žádati, aby vládou byla dobře řízena; proto má také právo, jako muž, býti vlády účastnou. Proti tomu namítáme: Z onoho práva nevyplývá toto právo.

4. Ženy mají právo spravovati své jmění; proto mají také právo účastniti se života politického. Proti tomu na-

mítáme: Z onoho práva nenásleduje nutně toto právo. Dále ono právo nemusí škoditi ani rodině ani povaze ženy, ale toto právo škodí.

Nejsou tedy důvody hlasatelů politické emancipace platny.

Slyšme důvody, jež odporují této emancipaci.

1. U všech národů byly a jsou ženy neúčastny politického řízení. 2. Ženy jsou neschopny vésti válku; avšak s vedením války úzce souvisí práva politická. 3. Blaho rodiny, základu všeliké společnosti lidské, nedovoluje, aby všeobecně se účastnily ženy politiky. 4. Účastenství žen na politice by rušil poměr, jaký má býti mezi manželem a manželkou. 5. Kdyby ženy se účastnily života politického, pozbyly by mravů, kterými jako ženy jsou šlechtěny.

D. Hlasatelé emancipace sociální žádají, aby všeliká povolání mužů byla pravidelně přístupna ženám. Avšak všeobecně připouštěti ženy k takovým veřejným povoláním neprospívá ani rodině, ani společnosti, ani veřejné mravopočestnosti, ani ženě samé. Ženy se mýlí, domnívají-li se, že takovou emancipací získají. Jednotlivé mohou dosíci výhod; ale všeobecně se odcizí ženské pokolení svému vlastnímu povolání, pozbývá svého vznešeného postavení v rodině, pozbývá ochrany, které požívá v rodině a pouští se do soutěžného boje s mužem, nad kterým stěží zvítězí. Věru proč by měly ženy všeobecně bažiti po emancipaci sociální? Vždyť jejich povolání manželek, matek jest velmi vznešené a důležité, jestliže je svědomitě plní. Na jejich povolání právě ženském spočívá blaho rodiny a celé společnosti. Toto jejich povolání by škodu bralo emancipací sociální. Ať jenom stát podporuje náboženství, bez něhož nebude žena plniti své povolání ženské; ať se stará o to, aby v rodinách chudobných mohla žena přivydělati, zůstávajíc věrnou svému povolání ženskému, aby chudobné rodiny netrpěly nouzi. To by byla pravá reforma sociální.

Společnost rodítelská.

Výměr, původ a účel.

Společnost rodítelská záleží ve svazku morálním, který přirozeně spojuje rodiče, t. j. manžely, dítky zplodivší, s dítkami.

Uvážíme-li původ, jest společnost rodítelská ústav přirozený, přirozeností lidskou nutně žádaný. Neboť manželství, ústav přirozeným zákonem mravním ukládaný,

právě přirozený, přirozeně směřuje k poměru roditelskému, tak že společnost roditelská jest přirozeným rozšířením a doplněním společnosti manželské. Jako manželství, jest společnost roditelská pravou společností, ano ještě dokonalejší než manželství, společností přirozenou, ne ze smlouvy vznikající.

Účelem společnosti roditelské nejbližším a vlastním jest vychování dítek, t. j. pečlivé a ustavičné poskytování pomůcek, které jsou nevyhnutelny k řádnému vyvinování života fysického, intellektuálného, nábožensky mravního. K dosažení tohoto účelu obdařil Bůh rodiče mocným pudem lásky blahovolné k dítkám, aby nejtěžší povinnost, zákonem přirozeným uložená, byla usnadněna a zpříjemněna.

Uvážíme-li tento účel, jest společnost roditelská pravou společností. Nebot, co se děje vychováním k prospěchu dítek, jest také dobrem rodičů, s dítkami sdíleným. Ovšem vychování a jeho ovoce, k němuž vychování přirozeně spěje a o které se mají přičiniti jak rodiče, tak dítě, a to každý svým způsobem, jest v jiné příčině dobrem rodičů a v jiné dobrem dítek, ale společným jest. Rodičové žijí jaksi ve svých dítkách; po smrti rodičů jest život dítek jaksi prodloužením života rodičů.

Povinnosti rodičů k dítkám.

Rodiče jsou povinni dítky své vychovati. Při výchově rozeznáváme účel, pohnutku, předmět a prostředky.

Účelem výchovy jest dokonalost a blaženost dítek, jaká odpovídá možnosti rodičů, potřebám dítek a okolnostem zevnějším. Tento účel jest podřaděn nejvyššímu účelu, který záleží ve směřování k Bohu, a podmíněn účelem, který záleží v tom, aby rodiče směřovali k své vlastní dokonalosti a blaženosti.

Pohnutkou výchovy jest blahovolná láska, která jako pud se ozývá v rodičích, když dítě se jim narodilo, a která v nich podle rozumu má býti utvrzena, sesílena a řízena svobodnou vůlí. Jelikož mocnost lásky se řídí podle vztahu více nebo méně úzkého, kterým se má osoba milující k osobě milované a jelikož vztah rodičů k dítkám jest velice úzký, má býti láska rodičů k dítkám velice mocná, ovšem tak, aby byla podřaděna lásce k Bohu a podmíněna láskou rodičů k sobě, aby nebyla pokálena hnusným sobectvím rodičů. Láska nedovoluje rodičům přáti nebo činiti dítkám něco zlého, jich nenáviděti, je trýzniti, jim na zdraví nebo dobré pověsti škoditi. Než, nejeví se toliko záporně, ale také kladně, jelikož je po-

bádá působiti k tomu, aby dítky došly příslušné dokonalosti a blaženosti.

Předmětem výchovy jest tělo a duch dítek, život dítek pozemský a záhrobní, úloha jejich všelidská a zvláštní povolání.

První předmět budiž zvláště vyšetřen.

Rodiče mají o to dbáti, aby život dítek tělesný čili smyslný byl zachován a řádně vyvíjen. Tato povinnost jest jim uložena netotiko po narození dítěte, ale také před narozením; proto má matka sebe šetřiti a má býti šetřena, aby dítěti v lůně mateřském nebylo ublíženo.

Avšak nad zdraví tělesné daleko vyniká vzdělanost duševní; jí mají rodiče péči obzvláštní věnovati, aby dítě se stalo tím, čím má býti, člověkem dokonalým, aby prospívalo moudrostí a ctností před Bohem a před lidmi, aby jedenkráte samo ve svém povolání, svobodně zvoleném, samostatný život vedouc, konalo své povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu. Poněvadž rodiče sami nestačí, aby dítěti poskytli patřičné vzdělanosti duševní, mají je posílati do dobré školy, která by jejich snahu podporovala, pravdě učíc a k mravnosti náboženské vedouc.

Základem vzdělanosti duševní jest rozumové a rozumné poznání theoretické a praktické, poznání Boha, světa a člověka, poznání povinností k Bohu, sobě a bližnímu, poznání života lidského, zvláště náboženského. Mají věru rodiče velikou a těžkou úlohu, které dosti učiní s pomocí Boží a s pomocí dobrých škol, které pokračují v tom, co rodiče počali.

Vývoj rozumu musí býti provázen patřičným vývojem svobodné vůle, aby dítky svobodně návodem rodičů se cvičily ve ctnostech, aby sobě přivlastňovaly dobrý charakter, aby v sobě přemáhaly náklonnosti hříšné, aby hřích nenáviděly, ctnost pak milovaly. Avšak největší váha spočívá na náboženství, jemuž mají rodiče obzvláštní péči věnovati, dítky sami k Bohu slovem i příkladem vedouce a je do škol takových posílajíce, ve kterých k náboženství patřičně se přihlíží.

Prostředky výchovy jsou: statky hmotné, slovo, příklad, autorita, náboženství, škola, kniha, odměna, trest.

Že k výchově potřebí jest statků hmotných, jest patrno. Proto mají rodiče jich sobě získati, aby jim sloužily k výchově, aby je svým dítkám mohli zůstaviti. Avšak buďtež statky hmotné pokládány toliko za prostředek, nikoli za cíl, jemuž se všecko ostatní podrobuje. Nad nimi stojí výše moudrost a ctnost, nejvýše Bůh. Věru nezáleží

péče rodičů jediné anebo hlavně v tom, aby pro dítky hromadili statky hmotné a je tomu učili.

Živé slovo jest hlavním a obecným prostředkem vyučovacím a vychovávacím. Musí však býti řeč pravdivá a mravně dobrá, jasná a přesvědčivá, moudrá a dobrotivá, upřímná a srdečná, vážná a někdy přísná. Co rodiče říkají, musí býti takořka svaté. Jestliže však chybují v řeči, kterak jim budou dítky věřiti, kterak se vydaří výchova jejich? Dítky bedlivě pozorují a kontrolují své rodiče; proto mají rodiče se varovati, aby dítkám nedali žádného pohoršení řečí neopatrnou.

Slovo má býti podporováno a potvrzováno dobrým příkladem; neboť plané a ničemné jest dobré slovo bez dobrého příkladu. Běda rodičům, kteří dítky své nevzdělávají dobrým příkladem, ano je špatným příkladem, životem nemravným, chybami a nepravostmi svými kazí. Dítky budou jejich nepravosti a chyby následovati a stanou se ještě horšími, než jsou rodiče. Těchto následků neblahých pocítí rodiče ku své škodě, jakož i širší kruhy společnosti lidské. A jak budou opět tyto dítky zkažené vychovávati samy, až vejdou ve stav manželský? Zlo by se šířilo do nekonečna, kdyby s jiné strany nepřišla náprava.

Slovu a příkladu dostává se důrazu a váhy od autority, které požívají sice oba rodiče u dítek, ale otec u větší míře než matka. Autorita rodičů, odlesk autority Boží, vážnost, na dítky mocně působící, má svým původcem mravní zákon přirozený čili vůli Toho, Jenž zákon přirozený vtiskl do srdcí lidských jako Svou vůli. Autorita rodičů zavazuje dítky, buď že chtějí, buď že nechtějí, tak že, jednají-li proti ní, jednají proti autoritě Boha samého, jejího původce. Jakkoli jest svatá a velebná, přece není neomezená, jelikož její platnost určena jest účelem. Proto mohou rodiče žádati, aby jich byly dítky poslušny, pokud vyžaduje úloha, rodičům od Boha uložená, a pořádek, který v rodině panovati má; nemohou tedy rodiče dítkám poručiti, co by bylo hříšné, co by výchově nebo pořádku v rodině bylo patrně neprospěšno nebo škodlivo. Proto nemají rodiče právo dítky zabiti, zmrzačiti, trýzniti, vysaditi, příliš namáhati. Aby autorita rodičů se potkala s výsledkem žádoucím, musí rodiče uznávati nad sebou autoritu Boží, na které ona spočívá. Autorita rodičů netrpí, aby někdo jiný svévolně a proti vůli rodičů výchovy dítek se účastnil; o účastenství státu a církve při výchově uslyšíme. Posléze nemají rodiče své autority zle užívati a nedůstojně si vésti.

Náboženství jest nejenom základem a podstatnou částí výchovy, ale také prostředkem, aby výchova se dařila. Výchova, jsouc dílem nesmírně důležitým a nesmírně nesnadným, bez přispění Božího se nepodaří. Proto mají k Pánu Bohu se utíkati jak rodiče, tak dítky, aby slabé jejich síly podporoval.

K výchově mocně přispívá škola pomocí, které skoro ani postrádati nelze. Ale musí to býti škola dobrá, která rozum pravdou osvěcuje, vůli k ctnostem nakloňuje, ducha s Bohem spojuje. Není-li takových škol, mají se rodičové o to postarati, aby byly. Musí-li pak dítky své do škol špatných posílati, mají zlé jejich účinky učiniti neškodnými. Zvláště varovati se mají rodičové škol neznabožských anebo škol, jež jsou náboženství jejich nepřátelské.

Kniha dobrá jest dobrým přítelem jak vychovatelů, tak chovanců. Neboť poučuje vychovatele, aby dobře vychovávali, a chovance, aby působení vychovatelů svých ochotně přijímali a k zdárnému výsledku přiváděli. Proto mají rodičové netoliko sami dobré knihy čísti a špatných se stříci, ale také k četbě svých dítek přihlížeti, aby jenom dobré knihy, jež by jejich výchovu podporovaly, četly.

Blahovolná láska povzbuzuje rodiče, aby dítky, výchovou prospívající, odměňovali, dítky však neposlušné a nezdárné trestali. Proto náležejí odměna a trest k prostředkům paedagogickým, výchovu podporujícím. Avšak musí obojí býti rozumné, mají-li vésti k cíli. Jestli jsou nerozumné, spíše škodí.

Povinnosti dítek k rodičům.

Povinnostem rodičů k dítkám odpovídají povinnosti dítek k rodičům.

1. Jako rodičové své dítky, tak opět dítky své rodiče mají milovati láskou, ne obecně blíženskou, ale vroucnější a mocnější, jelikož svazek rodinný jest užší a těsnější, než jaký spojuje člověka jednoho s každým jiným. Tak se vyhoví mocnému pudu, který Bůh vložil do srdce dítěte. Tato láska, ovšem blahovolná, ne žádostivá, ne sobecká, má vanouti veškerým životem dítěte, má býti jakousi duší veškerého obcování dítěte s rodiči, má se prokazovati zalíbením ve všem dobrém, jež u rodičů se jeví, a přáním, aby rodičové byli účastni všeho dobrého, jak jenom možno, a byli prosti všeho zlého, přáním, ne planým a jalovým, ale pokud možno, účinlivým. Proto se má dítě snažiti, aby činilo rodičům radost, nikdy zarmutek; také odvrací, pokud

možno, od nich veškeré zlo. Proto, vidí-li u rodičů něco zlého, neschvaluje to, ale přeje si a se modlí, aby toho zla byli zbaveni a Pánu Bohu ve všem se líbili.

Jelikož dítky mají od rodičů jsoucnost a další trvání, jelikož od nich jsou zahrnovány mnohými dobrodiními, jsou jim povinny vděčností, která se nejprve jeví toliko dobrým užíváním toho, co od rodičů mají, a modlitbou, aby Pán Bůh rodičům hojně splatil, později však také skutkem, jehož jest zvláště tehdy potřebí, když rodičové ochuravěli anebo sestárli.

3. Jelikož rodičové, jsouce představenými svých dítek, mají moc nad nimi a autority, od Boha udělené, požívají, jsou dítky povinny je míti v úctě a jim také úctu zevně prokazovati slovy a skutkem, jak vyžaduje jejich poddanost a závislost. Proti této úctě se prohřešují dítky, pohrdají-li svými rodiči v srdci, k nim se chovají s opovržením, je tupí nebo týrají, za ně před jinými se stydí.

4. Jelikož rodičové jsou vychovateli svých dítek, jsou dítky poslušností k nim povinni v těch věcech dobrých, jež se týkají výchovy a domácího pořádku. Avšak svobodně volí dítky své povolání, ačkoli mají slyšeti rady svých rodičů a pokud možno, vyplniti přání jejich. V poslušnosti jest zahrnuta pravdomluvnost dítek, protiva lživosti, která nejenom sama sebou jest hříšná, ale také dílo výchovy maří. Avšak poslušnost přestává, žádají-li rodičové něco hříšného nebo škodlivého.

Aby zákon přirozený, ukládající dítkám těžké a důležité povinnosti, k blahu společnosti lidské nevyhnutelné, byl zachováván, opatřil jej Bůh sankcí, platnou již pro život pozemský: Budeš-li plniti povinnosti k rodičům, odměny dojdeš již zde na zemi; jestli nebudeš, trestu dojdeš již zde na zemi. Že tato sankce skutkem jest provázena, dokazuje zkušenost. Než, pro tuto sankci plniti povinnosti k rodičům není dokonalé, není záslužné; dítky, plníce je, mají míti na zřeteli, že Bůh tak chce, že proto dal zákon.

Uvážíme-li, že povinnosti dítek k rodičům jsou těžké a nesnadné, poznáme, že bez pomoci Boží nemohou býti dokonale plněny. Proto mají dítky k Bohu se utíkati, aby jim přispěl.

Je-li také právní poměr mezi rodiči a dítkami?

Že povinnosti rodičů a dítek vycházejí z lásky, s jistotou jsme poznali. Avšak filosofové různě odpovídají na otázku: Jsou-li mezi rodiči a dítkami také vzájemné po-

vinnosti přísně právní? t. j. mají-li podle spravedlnosti vyrovnávací přesné právo dítky žádati, aby jim rodiče dali patřičnou výchovu a rodiče žádati, aby dítky se podrobily jejich vůli?

Jak se zdá, tvrdí Aristoteles, sv. Tomáš Akv. a někteří jiní křesťanští filosofové obecně, že mezi rodiči a dítkami není přesný poměr právní podle spravedlnosti vyrovnávací, jelikož rodičové a dítky nejsou právními podměty zcela různými, od sebe oddělenými, mezi sebou nezávislými, jelikož dítky tak úzce souvisí s rodiči, že s nimi činí jaksi jeden podmět právní.

Jiní opět, na př. Soto, Molina, Suarez, kladou přesný poměr právní podle spravedlnosti vyrovnávací.

Tento spor je zdánlivý a lze jej odkliditi rozeznáváním dvojího poměru mezi rodiči a dítkami. Mnohé povinnosti mají rodiče a dítko, pokud jsou dvě různé osoby, pokud mají k sobě povinnosti obecně lidské; mnohé však mají povinnosti jiné, pokud jest rodič rodičem a dítko dítkem. V prvé příčině mohou míti mezi sebou přesné povinnosti právní, ve druhé nikoli. Avšak nesmíme se domnívati, že povinnost lásky jest menší, než povinnost právní. Neboť při okolnostech jinak stejných jest porušení povinnosti lásky větším hříchem než porušení pouhé spravedlnosti, ačkoli toto ukládá povinnost náhrady, ono nikoli.

Vespolné povinnosti sourozenců.

Jestliže povinnosti lásky mají rodičové k dítkám a dítky k rodičům, mají také sourozenci vespolné povinnosti lásky k sobě.

Tyto povinnosti jsou 1. kladné:

Sourozenci mají sebe vespolek milovati láskou čistou, blahovolnou, nikoli žádostivou, nikoli sobeckou. Mají sobě vespolek dobré přáti, zlé však nepřáti. Mají sobě vespolek dobře činiti, sebe vespolek dobře vzdělávati, dobře vychovávati, sobě vespolek dávati dobrý příklad, sobě vespolek pravdu mluviti. Mají míti k sobě vespolek souslast a soustrast. Mají sebe vespolek ctíti, jeden před druhým pohlavně se styděti. Mají býti k sobě vespolek, pokud dovoleno, shovívaví, jeden druhému odpouštěti. Mají jeden druhého se zastati, mír a pokoj svatý, mravnosti odpovídající, zachovávati.

2. Záporné jsou:

Sourozenci nemají se vespolek k zlému sváděti, baviti se spolu nedovoleně, práti se, nadávati si, hádati se, ška-

dliti se zlomyslně, provozovati nebezpečné hry, vésti ošklivé řeči, tropiti věci neslušné.

Sourozenci, jsou-li schopni poměru právního, jsou mezi sebou v přesném poměru právním podle spravedlnosti vyrovnávací, pokud jsou osoby různé, ne sourozenci, pokud mají povinnosti obecně lidské.

Vespolné obcování sourozenců jest chybné a nedokonalé a vede ke hříchu, není-li spojeno s náboženstvím, jak zkušenost dokazuje.

Čelednost.

Výměr, společenský ráz, původ a účel.

Čelednost, třetí součátka rodiny, znamená poměr mezi hospodářem a čeledí, trvalý svazek mezi rodinou anebo spíše hlavou rodiny a cizími osobami, jež ku svému prospěchu se věnují službě rodiny. Čeleď znamená obecně služebnictvo.

Čelednost jest námezdnictví, jelikož čeleď pracuje za mzdu. Avšak není každé námezdnictví čelednosti. Čelednost náleží k rodině jako část, ne sice podstatná, ale přece celištvá, zevně doplňující; čelednosti stane se námezdnictví, když služebník s rodinou bydlí, hospodáři jest ve věcech služebných podřízen, od něho potravu a mzdu dostává, ku blahu rodiny stále pracuje a na dobrodiních života rodinného účastenství má. Pouhý nádenník pomáhá rodině jenom někdy, jest jinak samostatný, aniž může býti pokládán za člena rodiny.

Čelednost nemusí býti součástkou rodiny, jelikož rodina může býti někdy bez ní. Může býti také mimo rodinu, jelikož hospodář nebo hospodyně nemusí býti členem společnosti rodinné.

Čelednost jest pravá společnost, jelikož znamená spojení více, aspoň dvou osob, jež společnou činností jsou povinny směřovati ku společnému cíli. Jest v ní více osob, společný účel mravně dobrý, spořádané spojení činností těchto osob ku společnému účelu; jest v ní autorita, náležející hospodáři nebo hospodyni, které jest čeleď podrobena; jest v ní společné dobro, na němž mají hospodář a čeleď účastenství; jsou v ní práva a povinnosti. Čelednost jest založena na lásce a přesném právu.

Čelednost není institucí naprosto přirozenou, jelikož není žádný člověk od přirozenosti určen, aby sloužil; není však ani naprostým námezdnictvím, vzniklým smlouvou

naprosto svobodnou, jelikož rodina potřebuje čeledi a čeleď rodiny.

Původ čelednosti se podobá původu manželství. Jako manželství v každém případě jednotlivém vzniká svobodnou smlouvou, a přece obecně jest nutno a přirozeností vyžadováno, tak i čelednost vzniká v každém jednotlivém případě smlouvou a přece obecně nutností přirozenou vyplývá z potřeb a náklonností rodiny a čeledi. V přemnohých případech nemůže se rodina řádně vyvíjeti, nedostane-li se jí pomoci zevně. A opět mnohé osoby, mimo rodinu postavené, nemohouce vlastní domácnost sobě zříditi, potřebují rodiny, ve které by k svému blahu žili.

Účel čelednosti jest obapolný a srovnalý. Rodina chce, aby jí čeleď v potřebách rodinných pomáhala, a nabízí jí dobrodiní života rodinného; čeleď opět chce rodině v potřebách pomáhati a přijímá dobrodiní života rodinného. Tak se vyhoví rodině, které nestačí služba nádennická, a čeledi, která by neprospívala, konajíc službu nádennickou. Tak se stává čeleď částí rodiny, ne sice podstatnou, ale doplňující a celistvou.

Odtud plyne, že čelednost jest přirozený prostředek proti chudobě, prostředek snadný, obecný a mocný.

Povinnosti hospodáře a čeledi.

Hospodář jest povinnen: umluvenou spravedlivou mzdu patřičně vypláceti, laskavým a pečlivým býti, dbáti o náboženský a mravní život, dávati dobrý příklad.

Čeleď jest povinna: hospodáře nebo hospodyni ctíti, jich poslouchati, jak přikazuje a dovoluje řád mravní, svědomitě konati práce, rodině věrně sloužiti, tajemství rodiny nevyzrazovati.

Poměr hospodáře k čeledi budiž podoben poměru rodičů k dítkám. Jako v manželství a společnosti roditelské, tak i v čelednosti jest náboženství nezbytno.

Sobectvím a pýchou vrhá hospodář čeleď do pout otrockých, liberalismus a individualismus ji trhá od rodiny a nešťastnou činí. Čelednost, která dříve panovala mezi mistry a tovaryši, zmizela a ustoupila socialismu atheistickému, nemravnému a záhubnému.

Zvrhne-li se anebo zmizí-li čelednost, nastává otroctví, o němž se ještě zmíníme.

Otroctví.

Otroctví, jež se vyměřuje stavem člověka, své osobní svobody zbaveného, kterým se nakládá jako věcí, a který jako věc jest majetkem pána, má svůj původ, jak učí dě-

jepis, v prvotním hříchu; člověk se protivil spravedlivé a otcovské vládě Boží; za trest dopustil Bůh, aby člověk se stal ke své potupě nedůstojným otrokem jiného člověka; nechtěl sloužiti Bohu, musil otročiti sobě rovnému. Avšak tento trest je netoliko mstivý, ale i hojivý; člověk stav se otrokem měl poznati, že se proti Bohu provinil, obrátiti se k Bohu a toužiti po slíbeném Spasiteli.

U pohanů a mohamedánů jest otrok člověk žádného práva nemající, jenž toliko proto žije, aby jinému člověku sloužil, kterým naložiti může člověk jiný, pán, podle své neomezené libovůle, a který za svou práci jiné odměny nemá právo očekávati, než bídnou výživu. Ve Starém Zákoně národa israelského bylo otroctví mnohými zákony Mojžíšovými značně zmírněno, tak že se otrokům dosti dobře vedlo, mnohem lépe, než u pohanů. Teprve náboženství křesťanské způsobilo, že otroctví zvolna přestávalo, zákonem lásky blíženské; kde smýšlení křesťanské jest živo, tam otroctví neshledáme; kde však smýšlení toto hyne, tam jest pokládán dělník od svého najímatele za pouhý nástroj pracovní. Kde ještě otroctví mezi pohany a mohamedány vládne, tam se snaží missionáři a spolky protiotrokářské je vyhladiti. Náhle však otroctví zrušiti není radno, jelikož jest zakořeněno; poměry musí býti zvolna přeměněny, smýšlení otrokářů a otroků musí býti zákonem křesťanské lásky blíženské přetvořeno, otrokáři musí navykati býti bez otroků, a otroci býti svobodnými a o sebe se starati.

Rodina úplná.

Rodina, záležející z manželů, dítek a čeledi, počítá se právem mezi společnosti vnitrně úplné. Neboť není dobra společenského, člověku na této zemi přirozeně příslušného, aby je její účel v sobě nechoval nějakým způsobem a v nějaké míře, aby jeho nebylo lze společensky dosíci v rozsahu života rodinného.

Rodina úplná jest původem a základem veškeré vzdělanosti, společnosti lidské. Nemůže tedy býti více společnosti lidské uškozeno, nežli když náboženská povaha, jedinost a nerozlučitelnost manželství se ruší, než když výchova dítek jest nepravdivá, nemravná, neznabožská, než když poměry čeledi k hospodáři a hospodyni se kazí. Jed, který vnikl do rodiny, vniká do celé společnosti lidské, která z rodin záleží.

Rodina jest původem a základem vzdělanosti skrze náboženství, jež se zove matkou, živitelkou a zachovatelkou

vzdělanosti. Proto Prozřetelností Božskou se stalo, že již na počátku pokolení lidského náboženství obzvláště ve společnosti domácí hluboké kořeny zapouštělo a společenské svazky rodinné posvěcovalo.

Rodiny úplné účelem jsou účely jejich součástek sjednocené a spořádané, t. j. každodenní obcování životní a pořádek, přiměřený účelům společností, ze kterých rodina se skládá. V dosažení tohoto účelu sjednoceného a spořádaného záleží společné dobro rodinné. K dosažení jeho mají fysicky a morálně přispívati všichni jednotliví členové rodiny podle úkolů sobě uložených a podle svých sil.

Rodiny úplné blaho vyžaduje rodinnou vládu, která by pečovala o správu majetku a kázeň členů. Ačkoli společnosti rodinné jsou spíše vlastní svazky lásky, nežli svazky práva, jsou přece v ní obsaženy počátky právního řádu, které nepocházejí od autority veřejné, státní, nýbrž přímo od zákona přirozeného. A věru pochází autorita domácí od přirozenosti ne tak, že, ač sama sebou nutna, přece by musila býti určena výrokem svobody lidské, ale tak, že obecným zákonem přirozeným určuje se také její podmět bez všeliké smlouvy, bez stanovného určení lidského. A tímto podmětem autority domácí jest hlava rodiny, manžel, otec, hospodář. Což vysvítá z jeho přirozenosti, povahy a činnosti, jakož i ze souhlasu a praktického života pokolení lidského. Autorita mužova nečiní manželku, matku, hospodyni služkou jeho; ona trvá jeho družkou a má sobě svěřenou onu část správy domácí, která náleží ženě. Obapolná láska a cit slušnosti spojuje muže a jeho družku více než přísné právo a působí, že v rodině panuje pořádek, mír a jednota. Škodí tedy velice rodině ten, kdo tento poměr ženy k muži, manželky k manželu chce zvrátiti.

Kniha 2.

O státu.

Promluvíme nejprve o státu jednotlivém, pak o poměrech států mezi sebou čili o právu mezinárodním.

Úvod.

Co je stát?

Abychom státu dobře rozuměli, vyjděme od společnosti lidské, kterou vyměřujeme trvalým spojením více lidí, kteří společnou činností právě lidskou směřovati povinni

jsou k společnému cíli. Tímto spojením vzniká celek nový, jednotný, morálními svazky, t. j. právy a povinnostmi sloučený, který má svůj určitý účel a svou vlastní činnost, který jest podmětem práv a proto podoben jsa osobě lidské morální osobou se zove.

Takovou společností je stát.

Poněvadž společnost jest podstatně a bytně spojením více lidí k dosažení společného účelu, není sama svým účelem, ale jest prostředkem k dosažení účelu. A poněvadž společností práva a povinnosti vládnou, aby dosažen byl účel, nemůže spojení lidí, na zřeteli majících účel mravně zlý, býti pravou společností; neboť není práva, jež by ukládalo povinnost spolu působiti k dosažení účelu, kterému brání mravní zákon přirozený.

Takovou společností, která jest prostředkem a která nemá na zřeteli dosažení účelu mravně zlého, je stát.

Požadavkem společnosti nutným, z pojmu společnosti nutně vyplývajícím, jest autorita, t. j. právo členy společnosti zavazovati k jistým výkonům aneb opomenutím, k dosažení společného cíle nutným. Neboť spořádané a účelné spolupůsobení více lidí jenom tehdy jest možno, když vládne vůle, která má právo všem členům společnosti předpisovati způsob, kterým by lidé, členové společnosti, společnou činností účelu dosáhli. Tato vůle, která se zove autoritou, musí býti jedna a jednotna, má-li býti účelu dosaženo. Musí-li býti autorita jedna, nemusí býti její podmět jeden. Aniž hyne autorita, když se střídají podměty její nebo mění, jelikož autorita táže trvá se společností touže. Bezprostředný účel autority, ač se různí od účelu společnosti, přece musí se jím říditi. Bezprostředný účel společnosti jest dosažení účelu, k vůli kterému vznikla; bezprostředný účel autority jest říditi členy společnosti, aby byli činni k dosažení účelu společnosti; více nebo něco jiného nebo něco škodlivého žádati od nich nemá autorita právo.

Takovou autoritou musí býti stát opatřen.

Každá společnost, jsouc morální osobou a majíc určitý účel, jakož i určitý, svůj vlastní obor činnosti jest podmětem práv, kterými jest podmíněna jistá a spořádaná činnost, k dosažení účelu směřující, a která platnost mají nejen u jejich členů, ale také u jiné společnosti. Než poněvadž není bytosti konečné, která by měla práva bez povinností, odpovídají právům společnosti povinnosti ke svým členům a k jiné společnosti, k jejichž vyplnění jsou práva udělena.

Takovým podmětem práv a povinností je stát.

Společnosti dělí se na úplné, které směřují ku všestrannému blahu lidí aspoň po jistý stupeň, a neúplné, které mají na zřeteli jenom jistou jeho stránku.

Stát jest společnost úplná.

Společnosti se dělí na náboženské a světské.

Stát jest společnost světská.

Společnosti dělí se na společnost všeobecnou a společnosti zvláštní, omezené. Lidstvo činí společnost, veškerou zemi pokrývající, jelikož mají všichni lidé tentýž cíl poslední, slávu Boží a věčnou blaženost, jsouce podrobeni témuž nejvyššímu zákonodárci a témuž mravnímu zákonu přirozenému a jsouce mezi sebou spojeni vespolnými právy a povinnostmi v jedné veliké rodině. Tato všeobecná společnost dělí se na více zvláštních, prostorem a časem omezených, lidské autoritě podrobených.

Stát je společnost zvláštní, prostorem a časem omezená, lidské autoritě podrobená, část společnosti všeobecné, autoritě božské podrobené.

Společnosti se dělí na nutné, jež nutně z přirozenosti lidské vyplývají, jichž účel hlavní a úprava základní jsou předepsány přirozeností lidskou, a svobodné, jichžto vznik a úprava závisejí na svobodné vůli lidské, podrobené obecným zásadám právním.

Stát, pokud jest uvažován obecně, je společnost nutná, ale stát jedinečný, určitý jest společnost svobodná.

Společnosti dělí se na jednoduché a složené.

Stát je společnost z více společností složená, a sice z obcí, které opět složeny jsou z rodin, jednoduchou společností manželskou podmíněných.

Společnosti dělí se podle rovných anebo nerovných práv a povinností svých členů, na rovné a nerovné.

Stát je společnost nerovná.

Společnosti dělí se na nedokonalé, jež samy sobě nedostačují k dosažení svého učelu a proto musí býti jiným společnostem podřízeny, aby svého účelu dosáhly, a dokonalé, jež samy v sobě mají prostředky, k dosažení svého účelu potřebné a proto podle přirozenosti své jsou samostatné, nezávislé.

Stát je v řádě přirozeném společnost dokonalá.

Společnost dělí se posléze na soukromé a veřejné.

Stát je společnost veřejná.

Z těchto vlastností vyberouce specificky příslušnou, nazveme stát přirozenou dokonalou společností více rodin, kmenů, obcí a v určité části země obývajících a organicky spojených k požívání práva a k dosažení obecného blaha.

Tento výměr stačí všem státům na kterémkoli stupni popostaveným a odpovídá obecnému názoru.

Morálka filosofická, když vylíčila vlastnosti státu a podala výměr, pojednává 1. původ, 2. vzor, 3. účel, 4. součástky státu, 5. povahu, rozsah, výkony, nabytí a pozbytí státní moci, posléze státní ústavy. Tak se vyšetří všecky příčiny státu: 1. účinlivá, 2. vzorná, 3. účelná, 4. látková, 5. formálná.

Příčina státu účinlivá.

1. Vznik státu z příčin vzdálených.

Zda je stát, obecně, ne konkretně pochopený, dílem svobody lidské či přirozenosti lidské?

Hobbes a Rousseau tvrdí, že lidé přešli svobodně do stavu společenského, aby státy tvořili. Hobbes se domnívá, že v prvotním stavu, protispolečenském, lidé nežili ve společnosti, že byl každý člověk sobě samému zůstaven a a ovládán pudem egoismu a zachování sebe; tu prý měl každý právo nade vším, tak že se rozvíjel boj všech proti všem; než poněvadž brzy poznali, že takový stav všem záhubu strojí a poněvadž všem zachovaní sebe a opatření všeho k tomu potřebného zdálo se býti zákonem přirozeným, bojíce se uzavřeli vespolnou smlouvou, utvořiti společnost, stát. Rousseau opět se domnívá, že lidé ve stavu prvotním, kroměspolečenském, těšili se sice ze svobody, ale že rozumu neměli, že vedli život, jako zvířata, divoký, ale také spokojený a nevinný, život, který jest člověku přiměřenější, než společenský a občanský, poněvadž více přeje svobodě jeho, že však během času, nabyvše rozumu, odchýlili se lidé od tohoto stavu přirozeného svobodně a svobodnou smlouvou učinili společnost, kterou opět stejně svobodně mohou rozloučiti a do stavu přirozeného opět se vrátiti.

Avšak názory Hobbesovy a Rousseauovy odporují dějinám a psychologii. Neboť dějiny nevypravují nám, že by byli lidé žili bez společnosti, že by býval prvotní stav bojem všech proti všem, že by býval prvotní stav jejich zvířecí. Ratzel praví (Völkerkunde 1. sv. úvod p. 87): „Mezi kmeny lidskými, jež známe, není kmene, který by byl zcela bez politické organisace." Ano čím větší vzdělanosti požívá některý kmen lidský, tím dokonalejší jest jeho politická organisace. Kterak bychom si tento skutek vysvětlili, kdyby nebyla přirozenosti lidské vštěpena náklonnost ke

tvoření státu? Nemluví tedy pravdivě Hobbes a Rousseau. Jak víme ze psychologie, není nenávist jednoho člověka ke druhému přirozená, ale spíše láska, jelikož stejnost přirozenosti spojuje, kteréžto pravidlo vládne také zvířaty téhož druhu; není tedy boj všech proti všem stav prvotní. Dále svoboda náleží vůli, vůle pak jest podmíněna rozumem; proto nemíní-li Rousseau svobodou libovůli, nezávaznost, které nemají ani zvířata, jejichžto snaživost řízena jest pudem a smyslným poznáním, nemohli míti lidé ve stavu prvotním svobody bez rozumu. Jací pak to byli lidé ve stavu prvotním bez rozumu, který prý teprv později přistoupil? Vždyť člověk jest člověkem skrze rozum. Posléze je-li stav lidí společenský méně přiměřen společnosti lidské než život těkavý, lesní, tedy divoký, jest netoliko dovoleno rozvázati společnost a zavésti obecné bezvládí, aby každý, nedbaje žádné autority, požíval svobody nevázané, ale i přirozeností samou přikázáno. Rousseau zapomněl, že je-li společnost pokažena, má býti napravena rozumně, ale nikoli zrušena. Dobře pravil Voltaire: Rousseau, který chce dělati z křesťanů lidi, dělá z nich dobytek. Ostatně theorie Rousseauova je taková, že právem pochybovati lze o jeho upřímnosti; buď neměl zdravého rozumu, nebo chtěl si dělati ze čtenářů blázny. A přece podnes k němu mnozí lnou.

Poněvadž není stát, obecně čili abstraktně pochopený, dílem lidské svobody, musí býti pokládán za dílo přirozenosti lidské, ze které nutně vyplývá. Pravda položky této, vyvrácením názoru Hobbesova a Rousseauova nepřímo dokázané, vysvítá z těchto důvodů, které ke skutku historickému při vyvrácení tom uvedeném, přistupují.

1. Rodina jest společnost přirozená, t. j. od přirozenosti obmýšlená, vyžadovaná a určitou organisací opatřená. Avšak organisace státní vyvíjí se nutně z rodiny. Proto se vyvíjí také státní organisace z přirozenosti lidské nutně. Přirozený vývoj státu z rodiny dobře pochopili již Aristoteles a Cicero.

2. Člověku, od Aristotela živočichem od přirozenosti politickým nazvanému, jest vrozena ke tvoření státu náklonnost potřebě odpovídající, pud společenský, který není zcela ukojen rodinou, nýbrž státem na rodině spočívajícím. Přirozenou nutností pobízí vespolná láska, vespolná potřeba pomoci více rodin, aby se spojily. Kromě toho potřebují rodiny ochrany proti nebezpečím všeho druhu, které si zjednati mohou, jsou-li spojeny. Posléze potřebám tělesným a duševním úplně nemohou rodiny vyhověti, nejsou-li spojeny v obec, stát.

3. Od přirozenosti přísluší člověku a jeho dobru zdokonalitelnost, která jest sama sebou zde na zemi neukončitelna. Avšak na této zdokonalitelnosti jest založena sama sebou přirozená společenská povaha lidská a jí odpovídá. Musí tedy tato povaha býti sama sebou neukončitelná. Poněvadž tedy neukončitelná zdokonalitelnost jest přirozená, spojují se přirozeně rodiny v obce a okresy, obce a okresy ve stát.

4. Pokolení lidské, na zemi rozmnožené, vždycky žilo ve státu, aspoň v jeho počátcích, kterýžto stát byl a jest tím dokonalejší, čím méně nějaký kmen odpadl od přirozenosti lidské. Tento zjev od přirozenosti lidské neodlučitelný a v pokolení lidském nezničitelný *ne*může *ne*býti účinkem příčin, které jsou v přirozenosti lidské. Je tedy stát společnost přirozená.

Přirozený původ státu jest poněkud jiný než rodiny. Rodina bezprostředně vychází z přirozenosti, stát prostředně; rodina směřuje k přirozeným účelům, jež jednotlivým lidem jsou nutně potřebny, stát k přirozeným účelům, jež celému pokolení lidskému jsou sice nutně potřebny, ale jednotlivým lidem toliko užitečny anebo hypothetickou nutností potřebny. Proto, ač musí býti stát, není každý jednotlivý člověk naprosto povinen ve státu žíti anebo v něm stále trvati, je toliko hypotheticky povinen, chce-li anebo je-li osobními okolnostmi morálně nucen s větším množstvím lidí společně žíti.

Vyplývá tedy utvoření státu nutně z přirozenosti lidské. Avšak přirozenost lidská jest od Boha. Proto co vyžaduje nutně přirozenost, chce také Bůh. Aby tedy byl stát, chce Bůh.

Avšak nutnost přirozená platí o státu, obecně, abstraktně pochopeném. Má-li vzniknouti jistý, určitý stát, musí k této nutnosti přistoupiti svobodná vůle lidská. Tak působí svorně k utvoření státu nutnost a svoboda. O čemž slyšeti budeme ve stati, jež jedná o nejbližších příčinách vzniku státu.

Avšak nesestává stát toliko ze členů, již jsou spojeni, ale také ze svazku, jímž jsou spojeni. A tímto svazkem jest autorita, jest moc státní. Vyšetřujeme-li tedy vznik státu, musíme se také tázati, jakého jest původu moc státní, kterou možno vyměřiti souhrnem vynutitelných práv, vnitřní a organickou jednotou vespolek spojených, kterých jest potřebí, aby stát přiveden byl k svému cíli, a která členům státu povinnost ukládají, aby společnou činností působili k dosažení obecného blaha. Tu teprv důkladně rozuměti budeme vzniku státu.

Neprávě pokládají Hobbes a Rousseau za poslední pramen státní moci vůli lidu, projevenou ve smlouvě společenské, která sloučila soukromá práva všech jednotlivců. Podle Hobbesa zřekli se lidé, opouštějíce stav přírodní, smlouvou moci, která každému jednotlivému náležela, aby založili ve státě moc svrchovanou. Smlouvou stal se stát podmětem všech práv lidí jednotlivých, jednotnou osobou s jednotnou vůlí. Tato vůle jednotná nemůže se prokazovati, nelne-li ke konkretnímu podmětu. Proto přistoupila ke smlouvě společenské všeobecná smlouva poddanská, kterou lidé se podrobili konkretnímu podmětu státní moci, jedné nebo více osobám. Tu teprv byl stát hotov; tu teprv platila práva a povinnosti; tu teprv nastal rozdíl mezi dobrým a zlým. Státní zákony jsou jakýmsi veřejným svědomím, kterým jest každý zavázán. Moc státní má všecka práva nad každým jedincem, která každý nad sebou měl, když ještě nebyla společnost; moc státní jest neomezená. Podle Rousseaua ze smlouvy společenské vyplývá nejen stát, ale také autorita, k utvoření státu potřebná, moc státní tím, že každý ze smlouvajících se odevzdal sebe veškerenstvu smlouvajících se se všemi právy svými, nic sobě neponechávaje a že opět od veškerenstva tolikéž obdržel, co odevzdal, tak že, an se se všemi spojil, poslouchá sám sebe a trvá tak svobodným, jak byl dříve.

Avšak obojí tato theorie smlouvy jest nepravdiva.

Neboť 1. odkud se lidu dostalo schopnosti sloučením práv soukromých, jednotlivcům náležejících, utvořiti právo veřejné, jež by stálo nad lidem a podle Rousseaua zároveň bylo v lidu?

2. Jak dříve bylo dokázáno, nepředcházel smlouvě stav přírodní, ve kterém prý nebyl rozdíl mezi dobrým a zlým, mezi právem a neprávem.

3. Kterak mohla práva a povinnosti tehdy teprve platiti, když byla smlouva uzavřena? Vždyť již byla před smlouvou práva, která předpokládají rozdíl mezi dobrým a zlým.

4. Kterak odevzdali veškerenstvu všichni jednotlivci svá práva soukromá? Kdo je přijal a tolikéž opět vrátil? Kterak mohli všichni jednotlivci tolikéž opět přijmouti, co odevzdali? Kterak může býti někdo sám sebe poslušen, a trvati, když odevzdal, tak svobodným, jak byl dříve, než odevzdal?

5. Kdo řídil smlouvu, kterou prý vznikla státní moc? Zda není k tomuto řízení potřebí práva veřejného, které prý teprve smlouvou vzniklo?

6. Historickými doklady nemohou Hobbes a Rousseau svou theorii potvrditi. Proto říci sluší, že ji vymyslili svou fantasií.

7. Odkud se dostalo této smlouvě moci závazné? Snad odtud, že každý sám sebe zavazuje, sám sobě ukládá povinnost? Avšak umíniti si může člověk, že něco učiní, ale sám sebe zavázati nemůže, sám sobě povinnost uložiti nemůže. Ukládá povinnost člověku někdo jiný. Než připusťme, že sám sebe zavazuje. Povinnost práva šetřiti a právo toto šetření žádati předpokládají smlouvu, vznikají smlouvou, nemohou tedy býti příčinou smlouvy. Kromě toho jestliže každý sám sebe zavazuje, zdaž nemůže později povinnost zrušiti týmže právem, jakým ji podnikl? Nepředpokládají-li se tedy před smlouvou práva a povinnosti, jakož i zásady právní, nevznikne nikdy právo veřejné positivné, smlouvou stanovené. Přirozené právo jest nutnou podmínkou, nutným základem každého práva positivného.

8. Připusťme, že moc státní vznikla smlouvou od lidí učiněnou. Proč jsme my dnes povinni tuto smlouvu uznávati a sebe podrobiti státní moci? Zda nemůžeme tuto smlouvu týmže právem zrušiti, kterým byla učiněna? Kdo má rozum, nepřipustí, aby moc státní pozbyla své platnosti. Buďže lidé chtějí, buďže nechtějí, musí žíti ve společnosti, ve státu, musí uznávati moc státní, bez které není pořádku. Je-li tedy trvání státní moci nezávislo na vůli lidí, musí míti moc státní hlubší základ než smlouvu.

9. Je-li poslední příčinou moci státní smlouva, musíme nutně přijmouti buď od Hobbesa nesnesitelný absolutismus neb od Rousseaua svrchovanost, která náleží lidu a které nemůže lid pozbýti. Není nic třetího. Buď podle Hobbesa odevzdá každý jednotlivec svou moc veškerenstvu tak, že jí opět nenabude a pak je státní moc taková, jak ji Hobbes líčí: absolutní, neomezená, nedělitelná. Anebo podle Rousseaua ji tak odevzdá, že ji opět od veškerenstva celou obdrží; pak je státní mocí svrchovanost lidí, která, jak učí zkušenost, je společnosti lidské nebezpečná, ba i záhubná.

10. A kdo jest lidem tímto, posledním důvodem, jediným a naprostým majitelem státní svrchovanosti? Uvažme skutečný život veřejný. Odečísti musíme od lidu svrchovaného veškeré pokolení ženské, které posud nepožívá práv politických, chlapce a jinochy, zločince, bezectné, nemocné a jiné. Je tedy jenom část lidu oním původem, oním majitelem svrchovanosti. Než i ta není celá lidem svrchovaným; neboť nejsou všichni ve věcech politických svorni,

tak že rozhoduje v politice většina, která někdy bývá relativnou menšinou a která nesestává vždycky z týchže členů. A tento zbytek jest lidem svrchovaným; je to strana politická, která jest od několika politiků vedena, tak že vlastně svrchovanost náleží těmto vůdcům, za kterými jde strana, někdy slepě. Vůdcové pak strany bývají někdy povahy ne zcela mravní, mívají někdy záměry sobecké, bývají někdy vášnivi a náruživi, užívají někdy prostředků nemravných, z řevnivosti se mezi sebou potírají a střídají. A takovému lidu svrchovanému mají se podrobiti všichni, kteří témuž státu náležejí. Kdo je k tomu zavazuje? Odkud má lid takový svou svrchovanost, které se mají všichni podrobiti? Snad ji obdržel ze všeobecné vůle lidu? Než všeobecnou vůlí lidu jest právě vůle oné části lidu, vůle vůdců. Odkud tedy mají tito svrchovaní moc státní a právo, všem ostatním obyvatelům poroučeti? Lid může býti v republice držitelem a podmětem státní moci, ale nemůže jejím býti posledním původem, jejím jediným, naprostým majitelem.

Z těchto všech důvodů jde na jevo, že není poslední příčinou státní moci vůle lidu. Zbývá tedy vůle Boží, kterou nazvati dlužno poslední příčinou. A to právě budiž dokázáno důvody rozumovými.

1. Bůh chce, aby lidé žili ve společnosti, státě, poněvadž je toho potřebí, má-li přirozenost lidská býti patřičně zachována a vyvinuta; a také jest člověk svou přirozeností uschopněn a pobádán, aby utvořil společnost, stát. Proto také chce Bůh, co jest nevyhnutelně potřebno společnosti, státu, aby byla státní moc. Kdo chce cíl, musí také chtíti nevyhnutelný prostředek; a takovým prostředkem jest pro stát státní moc.

2. Moc státní, uvážena abstraktně, bez podmětu jejího, nepochází od Boha, jako pochází každé právo pozemské, ale má Boha původcem bezprostředním, jenž ji uděluje nemaje vůli lidskou prostřednicí. Neboť *a*) jakmile lidé se sejdou, aby utvořili stát, již jest moc státní, buď že chtějí, buď že nechtějí; ze samého spojení více rodin, majícího za účel obecné blaho, ne z vůle rodin, vyplývá nutná vlastnost jeho, moc státní. Jako narození dítek je toliko nutnou podmínkou vzniku moci otcovské a zákon přirozený, jenž má původ svůj od Boha, je-li tato podmínka vyplněna, bezprostředně uděluje otci moc nad dítkami: tak trvalé spojení více rodin, mající za účel obecné blaho, je toliko podmínkou, za kterou zákon přirozený sám sebou uděluje moc státní podmětu, za tím účelem označenému. Kdo tímto podmětem jest, kterak jest

označován, uslyšíme později. *b*) Práva v moci státní obsažená jsou nezměnitelna. Této nezměnitelnosti původcem jest jediný Bůh, poněvadž sám jest bytost nezměnitelná. *c*) Mnohá práva v moci státní obsažená, jako válku vypověděti, smrtí potrestati, nálezy soudní vydávati s mocí závaznou, jsou taková, že mohou míti jediného Boha bezprostředním původcem. Bůh jsa původcem zákona přirozeného, jest původcem státní moci bezprostředním. Má tedy podmět, budiž kterýkoli, státní moc z milosti boží.

Mnozí chtějí tyto důvody vyvrátiti tím, že je nazývají theologickými, tedy neplatnými. Avšak neprávem tak činí. Neboť důkazy, které vedou k Bohu, tehdy by byly ve filosofii neplatny, kdyby čerpány byly ze zjevení nadpřirozeného, které jest obsaženo v náboženství křesťanském a které vyžaduje od nás víru. Jest však ve filosofii theologie přirozená, která se opírá o zkušenost přirozenou, ve které se zjevuje Bůh přirozeně, a o zásady přesně logické. A takové důkazy zamítnouti proto, že se zovou theologickými, jest nevědecké. Naše důkazy, ze kterých zcela logicky na základě zkušenosti přirozené vyplývá božský původ státní moci, jsou filosofické, nejsou čerpány ze zjevení božího nadpřirozeného.

Jiný spisovatel právní filosofie, Ad. Lasson, shledává v božském původu státní moci veliké nebezpečí, státu hrozící; tohoto původu prý bylo ode dávna zle užíváno k tomu, aby se objevil podmět státní moci náměstkem Božím, božskými vlastnostmi opatřeným, jenž nepodléhá řádu právnímu, jenž může činiti, co se mu líbí. Tato námitka jest neplatna. Neboť jestliže státní moc pochází od Boha tak, jak bylo vyloženo a dokázáno, a jest omezeným účastenstvím moci Boží vladařské, odtud nenásleduje, že by podmět státní moci směl sobě vlastniti božské vlastnosti a činiti, co by se mu líbilo. Neboť moc státní jest mu udělena, aby jí dosaženo bylo obecného blaha, a není ani větší ani menší, než jak dosažení obecného blaha vyžaduje. Státní moc neuděluje svému podmětu práva, nešetřiti práv, kterých poddaní řádně nabyli, činiti, co by se mu líbilo. Dále zle užívati možno všeho, také božského původu státní moci; odtud však ještě nevyplývá, že to, čeho se zle užívá, by bylo nepravdivé a samo sebou škodlivé. Posléze božský původ přikazuje přísně státní moci dobře užívati, zakazuje přísně jí zle užívati a hrozí přísně trestem, jemuž neunikne, kdo jí zle užívá.

Bluntschli nazývá názor o božském původu státní moci náboženským, ale ne politickým, domnívaje se, že kdyby se stal politickou zásadou, škodil by státu. Avšak

námitka tato jest neplatna. Neboť co jest vpravdě náboženské, nemůže býti nepolitickým, státu škodlivým, a život politický souvisí s náboženstvím. Bůh jest původcem a cílem celého člověka, veškerého života jeho, také veřejného, jak zdravá, t. j. rozumná filosofie učí. A život veřejný jenom tehdy prospívá, je-li Bůh jeho posledním cílem. Posléze náboženská theorie o původu státní moci nepřekáží člověku vytvořiti konkretní stát samostatně v nejrozmanitějších tvarech, jelikož nepraví, že Bůh sám označuje bezprostředně podmět státní moci.

Posléze Rob. v. Mohl namítá, že náboženská theorie o původu státní moci vede ke theokracii. Avšak tento strašák jest planý. Neboť theokracie byla toliko ve Starém zákoně u národa vyvoleného a byla oprávněna. V Novém zákoně není aniž jest náboženstvím křesťanským žádána; toliko církev katolická jest theokratická, společnost nadpřirozená, všeobecná. Aniž jest se báti státům vlády kněžské, poněvadž vláda světská a vláda církve katolické jsou každá ve svém oboru samostatná, nezávislá.

2. Vznik státu z příčin nejbližších.

Jako manželství, abstraktně pochopené, vzniká nutně z přirozenosti, konkretní však a určité z konkretního a určitého skutku: tak i stát konkretní a určitý má svůj původ v konkretních a určitých skutcích čili dějích. A tyto konkretní a určité skutky se zovou příčinami nejbližšími. Než stát sestává ze hmoty, t. j. z množství rodin v místě spojených a z formy, t. j. společného svazku morálního, který rodiny spojuje v jeden celek, povinnosti, přispívati podle spravedlnosti zákonné k obecnému blahu, a práva, veřejnou mocí předpisovati členům. Proto se tažme nejprve:

3. Kterými skutky spojily se mnohé rodiny v místě?

Možno si mysliti mnohé skutky, které více rodin trvale spojily na témže místě: nenáhlé usazování sousední, hledání ochrany, násilí, což dějiny potvrzují. Hlavní však příčinou jest: původ od týchže rodičů. Jakmile synové téhož otce se oženili, nemohli z pravidla zůstati více v domě otcovském, nýbrž založili si domov vedle domu otcova. Po pokolení druhém opakovalo se totéž. Zvolna utvořily domy vesnici, ze které se stalo později město. Tak vypisují Aristoteles a Cicero vznik malých obcí, jež válkami a smlouvami se staly většími státy.

4. Kterými skutky se dostalo rodinám místně spojeným svazku zákonné spravedlnosti a veřejné autority?

Nejprv nám ukáže zkušenost, z historie čerpaná, příčiny a způsoby, jakými lidé utvořili státy. Pak budeme filosoficky vyšetřovati příčiny a způsoby, kterými státy vznikly s takovým výsledkem právním, že jim svoboda lidí se podrobila.

Úvaha historická.

Příčiny, které přispěly podle historie k tomu, aby státy se utvořily, možno vřaditi do čtyř kategorií:

1. Příčiny jsou bezprostředně přirozené, ve společenské přirozenosti samé založené. K nim se počítají: jednota původu a přirozenosti, rodina organicky a přirozeně podřízená moci otcovské, organické rozšíření rodiny, působené vlivem ústavy domovské a této ústavě napodobené, spolu s dědičným právem majetku a nejmocnějším svazkem krve, který rodiny téhož původu spojuje mezi sebou a se společným předkem.

2. Příčiny prostředně přirozené, které prostřednictvím rozumné úvahy z nutnosti nebo prospěšnosti obecně uznané působí účinky přirozenosti přiměřené. K nim se počítají všecky morální vlivy, jež z případné nerovnosti lidí, rodin, kmenů, podstatně sobě rovných, vznikají a buď klientelu, poddanost, služebnictví slabých a nuzných působí anebo vespolné sdružení.

3. Příčiny falešně přirozené vycházejí z prvotního porušení přirozenosti lidské a z pokažené náchylnosti tužeb lidských buď bezprostředně s trpnou nutností buď prostředně s nutností činnou čili prostřednictvím lidské vůle. K nim se počítají jednak nesnáze, trampoty a potřeby, jinak převrácené tužby mnohých, ctižádostí, lakotou a jinými nepravostmi vznikající.

4. Příčiny vycházející z obecné a obzvláštní prozřetelnosti Boží. K nim se počítají děje biblické, svědčící o zvláštním zakročení Božím.

Působnost příčin první a druhé kategorie týká se jsoucnosti a podstatné bytnosti státu, působnost příčin třetí a čtvrté kategorie týká se případných historických forem státu.

Stát, v historii se vyskytující, jest dílem přirozenosti lidské, která úmyslu lidskému předchází, a lidské svobody, která jest řízena morálním vlivem přirozenosti jak

spořádané, tak pokažené. Jest však také dílem prozřetelnosti Boží, která prostřednictvím přirozenosti a svobody lidské děje lidské podle svých účelů spravuje, někdy také obzvláštním řízením pořádá.

Úvaha filosofická.

Cokoli historicky bytuje a jakkoli, nelze již proto pokládati za správné a zákonné, že to bytuje v historii; aniž to může samo o sobě býti pokládáno za bezpečný pramen povinností, kterými mají býti lidé rozumní a svobodní morálně zavázáni. Odjinud musí se dostati dějům historickým té váhy a moci, totiž z úvahy filosofické, kterou nelze pokládati ani za zbytečnou ani za opovážlivou. Než rozeznávati sluší nepravdivé theorie od pravdivé.

Nepravdivé theorie.

a) Fatalismus historický.

Fatalismus historický, nedbaje příčinnosti, která přísluší svobodné vůli lidské, přihlíží toliko k zákonu nutnosti, kterým prý děje lidské jsou podrobeny nevyhnutelnému řízení buď přírody anebo Boha. Proto prý společenské poměry, historicky ustálené a potomkům zůstavené, jsou právě proto samy sebou již právně platny a zákonity.

Tato theorie jest nepravdiva, poněvadž zamítá svobodu lidskou a vychází buď z materialismu anebo pantheismu, názorů filosoficky nepravdivých, jež jak již dokázáno, nemohou býti základem práva a zákona.

Sem patří theorie dokonaných skutků (faits accomplis), od pantheistů a materialistů hájená, podle které skutek dokonaný jest již sám sebou po právu a každý, komu se podaří jiných se zmoci, již také právo má jim vládnouti. Jelikož tato theorie totožní bezpráví s právem a jest mravně zlá, nelze ji přijmouti.

b) Theorie soukromého práva.

K. L. v. Haller sestrojuje stát nenáhlým vzrůstáním a vespolným pronikáním nejrůznějších vztahů soukromého práva. Základem státu jest zákon přirozený, podle něhož mocnější má vládnouti, jelikož kde se setkávají moc a potřeba, moc nabývá panství, potřeba však působí závislost a poddanost, kterýžto poměr odpovídá spravedlnosti a

slouží oběma stranám ku prospěchu. Touto theorií nehlásá Haller právo silnějšího, jež plodí bezpráví, jelikož rozeznává přirozenou moc a převahu, vládu, kterou dává příroda, od moci škodlivé anebo zlého užívání převahy. Státní moc nerozeznává se podstatně od práv soukromých, vylučuje toliko závislost na vyšším pánu. Jsou mnohé a rozmanité poměry nadřaděnosti a podřaděnosti, křížem a křížem spjaté, které končiti musí někým cele svobodným, který není podřaděn nikomu, který kromě Boha nemá nad sebou představeného; tam, kde se vyskytuje takový svobodník, je svazek ukončen, tam je stát, bytost samostatná, dovršen; moc nejvyšší jest dána, majíc původ ve přirozenosti lidské samé.

Theorie práva soukromého jest nepravdiva.

Neboť 1. zamítá úplně státní právo veřejné, jelikož státní vztahy neliší se podstatně od vztahů soukromých, tak že panovník, budiž soustava státní jakákoli, nemá žádné moci veřejné, jež by měla na zřeteli blaho obecné, maje toliko moc jako majitel, otec, manžel atd., maje moc, která jest souhrnem práv soukromých, k nimž přistupuje nezávislost na moci vyšší. To jest věru nepravdivý názor o státu.

2. Aniž může Haller vysvětliti a hájiti jednoty státu, jelikož zamítá svazek, který by všecky společnosti soukromé spojoval v jednotu morální, jelikož jeho stát záleží v pouhém sousedství hojných a rozmanitých poměrů soukromých bez společného představeného. Je sice pravda, že kde se vyskytují soukromé poměry společenské s trvale nezávislým představeným, tam se vyskytuje stát; ale nevyskytuje se pouhým vlivem práv soukromých anebo nezávislosti soukromníka na vyšším pánu, nýbrž vlivem veřejné moci, která v takových poměrech tkví. Než kterak tato moc veřejná vzniká, Hallerova theorie soukromého práva nevysvětluje.

3. Posléze ve státě Hallerově nejsou poddaní, ale služebníci; není kníže o blaho obecné pečující, ale tyran své blaho soukromé na zřeteli mající; není spravedlnosti zákonné ani podílné.

c) Theorie smlouvy.

1. Rousseau učí takto: Žádný člověk netěší se z přirozené autority nad druhým, aniž může býti dosaženo autority, leč smlouvou; zvláště politická autorita může vzniknouti toliko všeobecnou a jednomyslnou smlouvou všech se všemi, ve které každý bez výjimky sebe a všecka

práva svá, nic sobě neponechávaje, odevzdává všem ostatním a od nich dostává táž práva nazpět, tak že má opět všecko, co byl odevzdal, ano ještě více, maje účastenství na nerozdělitelné svrchovanosti, oním odevzdáním vzniklé. V této smlouvě má svůj původ morální těleso povšechné, jež má svou jednotu, své společné úsobí, svůj vlastní život, svou vlastní vůli. Zároveň se stává člověk z omezeného a slabého tvora rozumnou bytostí, která místo dřívější svobody fysické požívá svobody státní a mravní. Odtud následuje, že svrchovanost přináleží vůli všeobecné, jež se liší od vůle všech jednotlivců a vzniká jako zbytek, když od vůlí proti sobě bojujících se odtáhnou vůle kladné a záporné sebe vespolek vyrovnávající, a že jí lid nemůže pozbýti, dále že svrchovanost jest nedělitelná a nemůže se mýliti, že od vůle povšechné jediné pochází zákon, jenž je vždycky spravedliv a jemuž král, jsa členem státu, jest podroben, že každá ústava správná jest republikánská, jelikož vládnoucí jsou vždycky jenom zřízenci, úředníci lidu, jenž jim může podle své vůle vládu omeziti aneb odníti.

2. Pufendorf, pokládaje smlouvu za pravou a bezprostřední příčinu moci státní, představuje si množství lidí svobodných, stejného práva účastných, kteří svobodně chtějí stát založiti. Nejprve jeden každý se všemi ostatními uzavře smlouvu sjednocení, jížto založí společnost k dosažení blaha obecného; po ní určují většinou hlasů, jaká soustava vládní má býti zřízena. Posléze určují se druhou smlouvou, kteří mají míti státní moc; ti mají povinnost starati se o bezpečnost a blaho obecné, ostatní jsou povinni poslouchati.

3. Suarez pokládá smlouvu ne za pravou příčinu, nýbrž toliko za nutnou podmínku, aby vzniknouti mohla státní moc a povinnost jí poslouchati. Státem není již samo množství rodin v místě spojených, poněvadž netvoří jednotný celek, nejsouce spojeny morálním svazkem. Toto spojení se může státi jediné vespolným, výslovným anebo mlčelivým dohodnutím, které činí množství rodin morálním tělesem, za účel majícím vespolnou pomocí dosahovati obecného blaha. Z přirozenosti však tělesa morálního vyplývá moc veřejná tak nutně a podstatně podle zákona přirozeného, že lidé jí brániti nemohou, poněvadž stát ani nelze si mysliti bez ní. Podmětem pak státní moci zove Suarez množství, v jeden celek, těleso morální, spojené. Ve množství, jednom celku, jest moc státní, když se stalo dohodnutí jako podmínka; není však v některém jednotlivém členu této společnosti, poněvadž všichni lidé

jsou zrozeni svobodni a poněvadž není, proč by státní moc byla spíše v tomto než v onom členu celku. Odtud soudí Suarez, 1. že jsoucnost moci státní spočívá na právu přirozeném, označení však určitého podmětu jejího že se děje podle zákona lidského; 2. že panovník má moc státní, kterou na něj lid jako celek politický přenesl a že jí řádně nemůže nabýti leč přenesením. Přenesení státní moci znamená, ne že by občané ji sami ze sebe svou mocí přenesli na zvoleného, ale že volbou, zákonem lidským označili toho, na kterého, když volbou podle zákona přirozeného byli zbaveni státní moci, kterou, jedno těleso morální utvořivše, podle práva přirozeného byli od Boha obdrželi, státní moc by přešla podle zákona přirozeného, od Boha pocházejícího. Dohodnutí tedy Suarezovo, které pokládati musíme za smlouvu, je toliko nutnou podmínkou, za kterou povinnost zákonné spravedlnosti a moc státní podle zákona přirozeného bezprostředně vyplývá z přirozenosti tělesa politického. Tato povinnost týká se všech, kteří k tělesu politickému přináleží, buď že chtějí se jí podrobiti, buď že nechtějí, buď že žili, kdy dohodnutí se stalo, buď že později se narodili.

Nejprve obecně vyvrátiti sluší theorii smlouvy, pak jednotlivé tři názory.

Theorie smlouvy vychází od nepravdivé domněnky, předpokládajíc množství lidí, těšících se z přirozené svobody a rovnosti, kteří samoděk se chystají založiti stát, kterého posud nebylo. Avšak tento stav odporuje historické skutečnosti, tak že nikdy nenastal aniž nastati může, leč nahodile a za okolností mimořádných. Marně se představují všichni synové, vybavení již z otcovské moci, v takovém stavu svobody a rovnosti. Neboť jakmile jsou zbaveni otcovské poddanosti, brzy se ocitnou v nových a rozmanitých svazcích společenských, buď že chtějí nebo nechtějí, buď že soukromé smlouvy uzavrou nebo neuzavrou, a nikterak se nejeví býti množstvím lidí, z přirozené svobody a rovnosti se těšících. Vždyť v rodině samé počíná již stát se připravovati a ve stínech a obrysech se jeviti.

Dále spočívá theorie smlouvy na nepravdivém základě právnickém, na individualismu, z něhož lidé nevyjdou, leč vzájemnou smlouvou, aby jedni ku prospěchu druhých vzájemně se zřekli svobodně části své svobody a tak vešli v poměry společenské, ve kterých vládnou právní závazky. Tento základ právnický jest netoliko sám sebou nepravdiv, jak jsme slyšeli v první části morálky filosofické, ale také sám v sobě odporný. Neboť přátelé theorie smlouvy ten

základ theoretický odnášejí prakticky toliko k lidem, kteří jsou již zbaveni otcovské autority, jelikož uznávají, že poměr dítek k rodičům, podřízenost, vychází z přirozenosti samé, nikoli ze svobodné vůle. Avšak toto praktické obmezení vyvrací onen základ, jehož důvodem *ne*může *ne*býti důstojnost osobní, všem osobám podstatně a stejně příslušná. Proto musí onen základ právnický se odnášeti ku všem lidem, anebo aspoň ku všem, kteří již rozumu užívají, poněvadž jim přísluší důstojnost osobní, tedy také k dítkám, jež rodičům jsou podřízeny.

Posléze trpí theorie smlouvy formálným nedostatkem, který smlouvu samu ničí. Neboť přátelé té theorie prohlašují právní závaznost, skrze kterou stát bytuje, za stálou a všeobecnou. Avšak taková závaznost nemůže ze smlouvy vyplývati, buď že smlouva byla od předků jednou pro vždycky uzavřena, buďže se postupně a ustavičně od potomků uzavírá mlčelivým souhlasem. Oba tyto předpoklady nelze mysliti. Neboť první předpoklad není dokázán jako skutečný děj a jest sám sebou nemožný; druhý předpoklad jest nepraktický a nemůže býti důvodem právní závaznosti.

1. Smlouva Rousseau-ova trpí tím, že odevzdání a přijímání, ve kterém obojím záleží, jest nemožno, že člověk podnikl smlouvu, nejsa před ní bytostí rozumnou a teprv smlouvou stává se rozumným, že vůle všeobecná, ve které záleží svrchovanost, smlouvou vzniklá, jest skrz naskrz rozumu odporná.

2. Theorie Pufendorfova jest nepravdiva. Neboť ve státě má vládnouti spravedlnost zákonná, jejížto příčinou bezprostřední nemůže býti smlouva, jelikož každá smlouva působí povinnost spravedlnosti směnné čili vyrovnávací aneb povinnost věrnosti; povinnost spravedlnosti zákonné může vycházeti toliko přímo ze zákona přirozeného.

3. Smlouva Suarezova nemá sice nic společného s Rousseau-ovou; neboť Suarez pokládá smlouvu za potřebnou, poněvadž jest člověk od přirozenosti bytost společenská; dále tvrdí, že Bůh každému člověku vštípil nevymazatelné obecné zásady právní a jej opatřil právy a povinnostmi, jichžto jsoucnost jest nezávislá na moci lidské; konečně učí, že moc státní sama o sobě pochází přímo od Boha vyplývajíc nutně podle zákona přirozeného ze spojení rodin, smlouvou platného, že lid státní moci, kterou na monarchu přenesl, skutečně pozbývá a ji podle své vůle jemu odníti nemůže. Ani smlouvě Pufendorfově nerovná se smlouva Suarezova, jelikož tato jest podmínkou

utvoření státu, kdežto ona jest příčinou. Přece však nelze Suarezovi plně přisvědčiti.

Nelze sice zapříti, že Suarezova smlouva jest možná a že podle ní mnohdykráte, zvláště na vyšších stupních vzdělanosti státy vznikly; ale nelze za pravdu přijmouti, že Suarezova cesta smlouvy jest jediným způsobem možným a skutečným. Neboť má-li stát vzniknouti, dostačí nejprve více rodin místně a trvale spojených, a za druhé osoba, která má právo rozepře, v této společnosti vzniklé, soudem rozhodovati a žádati, aby její soudní nálezy byly přijímány. K obojímu není nutně potřebí smlouvy, uvážíme-li, že nutností přirozenou rodina jedna vzrůsti může v obec a nejstarší otec že požívá autority obecné a soudní moci, které nedosáhl volbou, a která nebyla naň přenesena od lidu a z lidu. Ovšem takový patriarcha jest, sám o sobě uvažovaný, člověkem jako každý jiný, tak že od přirozenosti nemá moci nad jinými; ale obecná potřeba vyšší moci veřejné a způsobilost, jemu jedinému ve společnosti rodin stejného původu příslušná, činí jej bez volby a bez nějakého přenesení soudcem a důsledně podmětem veškeré státní moci, poněvadž s činností soudcovskou ostatní výkony státní souvisejí. A také nás dějiny učí, že v nejstarších dobách, pokud památky dějepisné sahají, se vyskytují vždy a všude monarchie, teprv v dobách pozdějších republiky.

Uvážíme-li tedy, co v Suarezově theorii jest pravdivo, a co právem lze proti ní namítati, shledáme tento výsledek pravdivým:

Někdy, zvláště v dobách nejstarších mohl býti podmět moci veřejné označen okolnostmi, kdy se vyvinovaly státy z rodin patriarchálných. Jindy, když na př. více rodin na sobě nezávislých se usadilo na témž místě, smlouvou byl zřízen stát a otcům rodin bylo volno státu dáti ústavu monarchickou anebo aristokratickou anebo demokratickou; tu se setkáváme s volbou a přenášením moci státní z lidu na osobu vládnoucí. Jindy opět, když vymřela anebo se poděkovala dynastie anebo když od nich udělena byla ústava demokratická, přešla opět moc státní na lid anebo veškerenstvo občanů, nebyla-li okolnostmi opět označena osoba, která jediná byla schopna stát říditi. Proto má král moc veřejnou, která abstraktně uvažována, Boha má svým původcem bezprostředním, skutečně a konkretně následkem různých skutků a poměrů, jež jednotlivé závisejí na vůli lidské, t. j. má ji po právu lidském a nemůže jí býti od lidu zbaven způsobem revolučným. Neoznačuje Bůh, poslední a nejvyšší původce státní moci, sám přímo a bez-

prostředně podmět moci státní, ale lidé, ne vždy smlouvou anebo volbou, ale někdy řadou různých skutků, jež jednotlivé závisejí na svobodné vůli lidí a pospolu působí, že více rodin trvale se spojí a že morálně může býti jenom jedna osoba považována schopnou, aby moci veřejné užívala.

Odtud vyplývá, že stát a státní moc má příčinou vzdálenou právo přirozené, jehož původcem bezprostředným jest Bůh, příčinou však nejbližší právo lidské. Tak se spojuje svorně působení Boží s působením lidským.

Přesvědčivše se o nepravdě fatalismu historického, theorie práva soukromého a theorie smlouvy, dokážeme, že theorie práva přirozeného jest pravdiva.

Theorie práva přirozeného pravdiva.

Žije-li pospolu množství lidí, jež buď přirozeně a organicky anebo svobodným úradkem lidí nezávislých se utvořilo, vzniká trvalá závaznost, skrze kterou stát právně bytuje, bezprostředně zákonem přirozeným.

Neboť 1. ona práva a právní povinnosti vznikají zákonem přirozeným, jež při zřeteli ke společenské povaze lidské a ku přirozenému stavu života lidského jsou nutny, aby cíl tohoto života byl obecně a důstojně dosažen. Avšak žije-li pospolu množství lidí, jakkoli vzniklé, bezprostředně jest nutno, aby jednotliví byli zavázáni, k obecnému dobru rozmanitě a stále přispívati, a sice uznávajíce nad sebou nějakou autoritu nejvyšší, která má právo takové množství lidí k onomu cíli říditi, která veřejně nad patřičným pořádkem bdí, aby panoval mír a veřejná bezpečnost, aby občané veřejně práv svých užívali, která za tím účelem nevyhnutelných a prospěšných prostředků vynakládá.

2. Takový právní původ společnosti státní jest Bohem ustanoven a zřízen, jaký společnost státní podle své podstatné povahy jako společenská ústava trvalá a přirozeně nutná sama sebou pro sebe vyžaduje. Avšak kdyby trvalá závaznost občanská mezi lidmi nebyla potvrzena právem přirozeným, minul by se stát s výsledkem a nebyla by srovnalost mezi cílem a původem, od něhož se má dospěti k cíli.

II.

Příčina státu vzorná.

Stát jest dílem netoliko přirozenosti, ale také činnosti právě lidské. Než při každé činnosti právě lidské má člověk před svým zrakem duševním vzor, podle kterého se řídí.

Tedy také činnost státní vyžaduje vzoru. Tímto vzorem jest člověk, rodina a vesmír.

Vzorem činnosti státní jest člověk, jelikož stát sestává z lidí, jest od lidí a jest pro lidi. Musí tedy stát odpovídati člověku. Než přirozenost lidská záleží v rozumu a svobodné vůli; hlavní pak ctnosti lidské jsou moudrost a mravnost. Proto má ve státu vládnouti rozumná úvaha a energická vůle, má vládnouti rozumná svoboda; ve státu mají se jeviti moudrost a mravnost. Takový stát jest ideálný, jest dokonalý.

Než nesestává stát z jednotlivých lidí, nýbrž z lidí, kteří jsou spojeni v rodinách. Stát tedy vzniká z rodin a jest pro rodiny. Musí tedy býti podoben rodině, musí míti rodinu svým vzorem. Hlavní však známka rodiny záleží v tom, že rodiče požívají u dítek autority, že rodiče prokazují dítkám lásku úslužnou, dítky pak rodičům lásku uctivou. Podobná autorita má býti ve státě, jehož představení poddaným slouží a poddaní představené mají v uctivosti. Tak lze se uvarovati s jedné strany tyranie, s druhé revolučnosti.

Stát jest dílo stvořené; proto musí míti povahu tvorstva. Tvorstvo jeví rozmanitost v jednotě; proto jsou ve státě přerozmanité poměry a stavy spojeny v jeden celek harmonický. Tvorstvo ubírá se za mnohými účely podřízenými, kterým jest nadřaděn jeden účel nejvyšší; podobně si vede stát. Jako veškerého tvorstva, tak i státu jest Bůh původce, zachovávatel, ředitel a poslední účel. Jako tvorstvo není Bohem, tak ani stát. Jako tvorstvo, tak i stát jest nejblíže pro člověka, ale posléze pro Boha. Tak nelze se uvarovati ujařmení člověka ve státu, jakož i apotheosy státu.

III.

O účelnosti státu.

Má-li stát účel přirozený?

Stát jest ústav v přirozenosti lidské nutně založený, od původce přirozenosti ustanovený. Proto musí míti, jako všecky ústavy přirozené, na př. rodina, účel přirozeností samou určený. Bůh nečiní nic bez účelu; Bůh nemohl chtíti stát, aby nechtěl účel státu příslušný. A tento účel musí býti přirozeností lidskou samou předepsán, poněvadž stát jest společnost přirozená.

Kdožkoli činí stát závislým toliko na lidské libovůli, musí státu upříti účelu, přirozeností samou určeného, musí vědu státní vyhostiti z filosofie a učiniti vědou čistě zkušebnou, čistě historickou.

K. L. v. Haller pokládá sice stát za zjev přirozeně nutný; ale poněvadž bytnost státu hledá toliko v souřadnosti a nadřadnosti soukromých práv, spojené s nezávislostí na vyšší autoritě lidské, zamítá účel, státu jako státu vlastní. Než poněvadž jeho názor o bytnosti státu jest mylný, je také mylný jeho názor o účelu.

Také Montesquieu se mýlí, an se domnívá, že mají státy společným účelem toliko zachování sebe, kdežto každý má prý pro sebe svůj zvláštní účel, na př. Řím šíření svého panství, Sparta válku, Israel náboženství, Marseille obchod, monarchie slávu vladaře a státu, Čína pokoj veřejný, Rhodus plavbu. Neboť zaměňuje účel státu s prostředky, kterými lze účelu dosíci. Účel státu jest všude blaho obecné; ale prostředky k cíli vedoucí mohou býti různy podle různosti potřeb a okolností místních a a časových.

Individualistický názor o účelu státu.

O účelu státu jsou dva názory výstřední: individualistický a socialistický. Podle onoho záleží účel státu toliko v ochraně soukromých práv, jednotlivým poddaným příslušných, jejichž rozsah se určuje osobní svobodou všem poddaným stejně příslušnou. Je to theorie soubytnosti svobody všem stejné. Této theorii přejí 1. liberální ekonomisté, na př. Ad. Smith, Fr. Bastiat, Prince-Smith, kteří mluví o nutných přírodních zákonech národohospodářských, jež prý samy sebou se uskutečňují a společnost ku blahobytu vedou, nezasahuje-li stát do jejich činnosti uměle a poskytuje-li pouze ochrany soukromým právům jednotlivců; poněvadž jest člověk od přirozenosti dobrý, nemá prý býti zákonem poután, ale svoboda jemu plná přísluší, aby se ukájely jeho přirozené náklonnosti, aby tím nejkrásnější pořádek světový sám sebou panoval. 2. Ve filosofii právní vychází Kant od té zásady, že svoboda záleží v určování sebe nejen ve vnitřních pohnutkách, ale také v činech zevnějších; ke druhému způsobu užívání svobody se odnáší právo, t. j. souhrn podmínek, za kterých libovůle jednoho se snáší s libovůlí druhého podle obecného zákona svobody; aby toto právo bylo uskutečněno, aby mohli všichni jednotlivci vedle sebe užívati plné a stejné svobody, k tomu

sloužiti má stát. Kanta následuje J. G. Fichte. Nejdůsledněji vyvinul tuto theorii ve filosofii právní W. v. Humboldt, an omezuje úlohu státu úlohou poskytovati ochrany proti nepřátelům vnitřním i zevnějším a zakazovati takové činy, jež by bránily právům druhého, an upírá státu práva a povinnosti pečovati přímo nebo nepřímo o positivný blahobyt lidu, podporovati mravnost a náboženství. 3. Podle přírodní filosofie materialistické hlásá Herbert Spencer, že jako v celé přírodě má také v pokolení lidském panovati svobodný boj o život, aby jedinci lépe přizpůsobení vítězili a tak aby stálý vývoj vedl k lepšímu stavu; proto nemají zákony státní rušiti tento boj, nýbrž mají toliko pečovati o to, aby boj o život svobodně se vyvíjel; má tedy stát jediné chrániti práva jednotlivců o život bojujících. Ovšem se domnívá mylně Spencer, že pouhá ochrana práva stačí, aby způsobilejší zvítězili, zapomínaje, že jeho boj o život mezi lidmi se děje za panování státních zákonů o majetku, o dědictví, obchodu, veřejných ústavech, že má-li se osvědčiti jeho theorie o boji životním mezi lidmi, všechny positivné zákony a ústavy by se musily odstraniti, že by musil nastati přírodní stav, jaký klade Rousseau před stav společenský.

Avšak individualistický názor o účelu státu jest nepravdiv.

Neboť 1. ačkoliv svoboda a bezpečnost každého jedince jest vzácná a potřebná, přece jest stát ústavem jednostranným a nedostatečným, slouží-li toliko k ochraně práv jedincových. Neboť účelem státu není nic, leč ukájení potřeb, pro které stát se utváří. K těmto potřebám nenáleží toliko svoboda a bezpečnost, ale také statky tělesné a duchovní, jež připravují blaho časné, pozemské. Aby si člověk těchto statků opatřil, spojují se jedincové v rodiny a rodiny ve větší společnosti. Pokud soukromé spolčování stačí, aby všem se dostalo statků potřebných, není potřebí státní pomoci. Avšak přečasto soukromé spolčování nestačí, poněvadž bývají mnozí společníci vedeni hnusným sobectvím, tak že by ostatní, byť i požívali svobody a bezpečnosti, nedostatkem toho, co ve spolku hledají, hynuli, proto musí stát, k jehož založení jsou všichni pobádáni přirozeně, všem netoliko zabezpečovati svobodu a práva, ale také pomáhati k dosažení obecného blaha časného.

2. Aniž přestal ve skutečnosti nějaký stát, ani v Anglii a severní Americe, kde obzvláště zásada svobody platí, na tom, aby hájil obecnou a rovnou svobodu. Pečoval a

pečuje každý stát spořádaný přímo a positivně o blahobyt hmotný a duchovní.

3. Theorie o státu práva toliko chránícím mlčky předpokládá úplnou autonomii jednotlivce, jenž jsa roven všem ostatním může býti podroben toliko těm mezím svobody, kterých je potřebí, aby všem zabezpečena byla stejná svoboda. Podle této theorie jest svoboda posledním cílem státu a stát nemá co činiti s mravním pořádkem, poněvadž svoboda sama o sobě není ani dobrá ani zlá, mohouc býti upotřebena jak k dobrému, tak zlému. Podle této theorie jest lhostejno státu, zdali mravnost panuje či nemravnost, jenom když zabezpečena jest svoboda.

4. Podle této theorie má stát účel toliko negativný, aby překážel rušiti práva, zasahovati do oboru svobody druhého. Neděje-li se žádný přehmat, jest součinnost státní zbytečna, aniž může býti žádána. Není tedy stát osobou morální, ale pouhým množstvím jedinců. Má-li býti osobou morální, musí míti positivný účel sobě vlastní.

5. Podle této theorie musí stát trpěti všechna pohoršení a všecky neřesti, jenom když jimi není nikomu zkracována svoboda a právo. Ani o náboženství nemusí se starati stát, není-li rušením náboženství rušeno právo soukromé, svoboda osobní, není-li náboženství pokládáno za ústav policejní.

6. Podle této theorie jsou sice v oboru národohospodářském uvolněny všecky síly, čímž vynálezy a výzkumy se rozmnožily, průmysl a obchod se vzmohly. Avšak větší je škoda, způsobená v oboru národohospodářském, jelikož bída hmotná zachvátila vrstvy lidu širší, jelikož střední stav obyvatelstva hyne a mizí, jelikož poměry národohospodářské se staly velice nejistými, jelikož stav dělnický ohrožuje veškerou společnost lidskou. Na místo harmonie, o které mluvili liberální ekonomisté, vzplanul divoký boj všech proti všem, který končiti musí záhubou, nenastane-li obrat k lepšímu.

Socialistický názor o účelu státu.

Socialistický názor o účelu státu, jenž přihlíží ke společnosti zapomínaje na práva a svobody jednotlivců, vyskytuje se ve starém věku pohanském, kdy člověk byl k vůli státu, tak že jeho oprávněnost životní a důležitost se řídila podle jeho vztahu ke státu. Stát jest Platonovi člověk ve velkém a má sobě uloženo vésti občany ke ctnosti; Plato podrobuje zcela státu manželství, vychování, rodinu, majetek. Aristoteles, ačkoli správně vyměřuje stát

společností rodin a obcí, která sobě dostačí nejen k živobytí, ale také ku šťastnému a dobrému živobytí, přece zdá se, že člověka celého utápí ve státu, jelikož jako úd je toliko pro tělo, tak jest mu člověk pro stát, který může jedincem podle své vůle naložiti, vyžaduje-li to jeho prospěch. Tento názor celého starého věku odtud pochází, že pohané nebyli, jakož posud nejsou, zcela vědomi důstojnosti a svobody, která přísluší osobě lidské proti státu, že měli a mají nejasný pojem o pozemském životu lidském a poměru člověka k Bohu, původci a cíli, že člověka považovali a považují toliko za člena státu. Teprv křesťanství nás řádně poučilo o životu záhrobním, jakož i o důstojnosti a svobodě lidské osobní, a moc státu patřičně omezilo.

Na počátku nového věku vrátili se někteří k názorům o státu starověkým pohanským, jako Macchiavelli, jenž náboženství a mravnost zcela podřizuje státu a mocnáři, dovoluje nevšímati si zákonů morálky a náboženství a všech práv soukromých, vyžaduje-li toho prospěch jeho, a Th. Hobbes, jenž nazývá státní moc absolutní, neomezenou a nedělitelnou, mající právo nade vším, nejvyšší nálezy naprosto platné činící o všem, jenž nazývá stát smrtelným bohem, jemuž máme děkovati všechen pokoj a ochranu pod Bohem nesmrtelným. V 19. stol. nazývá Schelling, pantheista, stát organismem harmonie svobody a nutnosti, od věčného rozumu v dějinách utvořeným; podle něho je stát sám sobě účelem maje sobě podřízena všecka práva soukromá, jimiž vládne podle libosti. Hegelovi je stát uskutečněním mravní ideje; jemu náleží nejvyšší právo nad jedinci, jichžto nejvyšší povinností je býti členy státu; stát jest Hegelovi samoúčelný, sám v sobě rozumný, sám v sobě nekonečný, jest přítomný bůh. Ačkoli Hegelův pantheismus jest překonán, přece jeho názory o státu absolutistické se vyskytují u mnohých, na př. u Fr. J. Stahla, jemuž je stát původní celek, mající v sobě důvody, jimiž sebe určuje, moc a zákon svého trvání a své činnosti, dále u H. Ahrensa, jenž nazývá stát ústavem božským, jenž lidským rozumem a svobodou je řízen, jenž ustavičně dále se vytváří, maje posledním cílem nejvyšší vývoj kulturní, jenž má sobě vlastní stejnou důstojnost božskou, jako církevní společnost, jenž celý řád právní sám za sebe stvořil, jej chrání, jím libovolně vládne, jsa k službám kultuře a pokroku, dále u J. C. Bluntschliho, podle něhož přísluší státu svou velebnost objeviti všemu světu, u E. Lassona, podle něhož účelem státu jest býti výrazem rozumu svět objímajícího na určitém stupni jeho usku-

tečnění, určovati, co k pořádku právnímu náleží, a tímto pořádkem uskutečněným býti, sloužiti nejvyšším účelům kulturním, jež odporují zájmům jednotlivců, podle něhož vůle státu a vůle lidu jsou proti sobě, podle něhož stát nic jiného nemůže chtíti, než sama sebe, takže obsah jeho vůle jest právo.

Ze školy Hegelovy vyšli sociální demokraté, na př. Marx, podle kterých jedinec mizí ve společnosti, kteří pokládají stát a ten demokratický, ve kterém není nerovnosti, jediným majitelem prostředků výrobných, jediným dárcem práce, jediným majitelem a rozdavačem chleba podle vykonané práce. Od nich se liší socialisté státní, na příklad A. Wagner, kteří zásadně nezamítají soukromý majetek, nynější rozdíly stavů, nynější pořádek společenský, ale žádají, aby stát sám přímo smířil nynější protivy sociální, převáděje tolik prostředků výrobných v majetek státní ánebo v bezprostřední vyrábění státní, jak by jemu se zdálo býti potřebno, neuznávajíce práva přirozeného, na státu nezávislého, zvláště k majetku soukromému se vztahujícího, pokládajíce za předmět podílné spravedlnosti nejen statky veřejné, ale také soukromé.

Avšak socialistický názor o účelu státu jest nepravdiv.

Neboť 1. starověk pohanský nepochopil správně povolání lidské.

2. Novověký pantheismus, kterým se vykládá stát, pravdě odporuje.

3. Mnohé věty socialistického názoru jsou neurčity a nejasny, proto neposkytují výkladu vědeckého.

4. Socialismus, jak demokratický, tak monarchistický, právu přirozenému odporuje a společnosti lidské škodí.

5. Samoúčelnost státu činí člověka — jedince pouhým prostředkem a nástrojem státu, tak že jeho cena se řídí podle prospěchu, který má z něho stát. Takový názor se protiví pravé důstojnosti lidské a záhrobnímu povolání. Vše pozemské jest pro člověka, jemuž má sloužiti za prostředek k dosažení cíle záhrobního; takovým prostředkem jsou všecky ústavy a spolky pozemské. Je tedy také stát pro člověka, ne člověk pro stát, není tedy stát sám sobě účelem. Dále vede samoúčelnost k nezávislosti státu na Bohu, nezávislost pak ke zbožnění. Tak se stává stát Bohem. Posléze činí samoúčelnost státu člověka bídným otrokem. Neboť je-li stát sám sobě účelem a jsou-li jeho členové toliko prostředky, jednal by pošetile stát, kdyby sobě nevlastnil práva svými členy, jež jsou jemu toliko k službám, nakládati podle své vůle. A tak poněvadž otrokem jest každý, kdo ne sobě, ale jinému přináleží,

stává se člověk otrokem státu anebo toho, jenž stojí v čele státu, tedy člověka. Stát čili státní moc čili ten, kdo tuto moc má, může zasahovati do všech poměrů osobních a domácích, jak chce, jsa vždycky v právu, jelikož člen státu, jako pouhá část jest toliko pro celek, pro stát.

Musí tedy býti stát k vůli lidem, ale ne lidé k vůli státu.

Bluntschli namítá: Tento názor, samoúčelnosti státu odporující, činí stát pouhým prostředkem soukromého blaha a zbavuje ho majestátnosti, která jemu náleží.

Avšak filosof křesťanský pokládá stát za prostředek, kterým by dosáhli blaha všichni jeho členové, a sice blaha pozemského, jež jest prostředkem k dosažení blaha věčného, záhrobního. Slouží tedy stát celku a věčnosti. Taková úloha je zajisté státu důstojna.

Veřejné blaho bezprostředným účelem státu.

Posledním účelem státu jest sláva Boží. Neboť slávu Boží účelem má všecko stvořené; ano čím vyšší jest podle své přirozenosti nějaká věc, tím více přispívati má k oslavě Boží. Avšak stát vysoké má postavení mezi přirozenými ústavy, proto má také měrou znamenitou k oslavě Boží sloužiti.

Co však jest účelem státu nejbližším, bezprostředným? Není jím soukromé blaho pozemské, t. j. stav, ve kterém člověk má všecko, čeho podle rozumných požadavků ve svém životě potřebuje, dobra jak tělesná, tak duševní. Neboť takové blaho záleží v osobním stavu a osobních dobrech, jež větším dílem závisejí na subjektivném poznání a svobodném snažení. Nemůže však nikdo člověka učiniti blaženým proti jeho vůli. A kdyby bylo soukromé blaho tím účelem, musil by míti stát právo a povinnost veškeré osobní jednání každého člena ošetřovati a spravovati. Tím by však se stal člověk otrokem státu, pozbyl by své důstojnosti lidské.

Bezprostředným účelem státu jest veřejné blaho pozemské, jež blíže označíme, vyšetříme-li příčiny, které vždy a všude nutí utvořiti stát, potřeby, jejichž ukojení vyžaduje, aby stát se utvořil. Poněvadž jednotlivé rodiny a spolky soukromé nedostačují, aby zjednány byly všecky statky, jichž potřebí jest, aby lidé nejen žili, ale také se zdokonalovali, obor svých vědomostí a dovedností, jakož i panství nad přírodou šířili, proto lidé, v rodinách a spolcích soukromých žijící, se spojují a tvoří stát. Proto musí býti účelem státu zjednati všecky statky,

jež nutny anebo prospěšny jsou všem, jichž však jednotlivci jedinou činností soukromou dostatečně nemohou dosíci. Dostatek těchto statků se zove blaho obecné. Proto jest účelem státu obecné blaho pozemské.

Obecné blaho, jež jest účelem státu, záleží v souhrnu podmínek, jež jsou žádoucny, aby mohli podle možnosti všickni členové státu svobodně a vlastní činností dosíci pravého blaha pozemského.

Odtud vysvítá: *a*) Stát nemá účel, každého člena jednotlivého učiniti přímo a bezprostředně šťastným, nýbrž takový stav společenský zjednati, který by každému jeho členu poskytl možnost vlastní činností svobodnou si opatřiti, čeho jest k pozemskému blahu potřebí, pokud dovolují okolnosti. *b*) Každý stát zjednává blaho obecné podle času a místa, podle povšechného stavu společnosti, jež jej tvoří, podle vzdělanosti a požadavků lidu, podle hojnosti prostředků. *c*) Poněvadž stát jest ústavem lidským a poněvadž co pochází od lidí, jest nedokonalé, nemůže stát, byť i sebe svědomitěji úlohu svou plnil, takový stav společenský zjednati, jenž by ve všem úplně vyhovoval. *d*) Stát není pro jednotlivé ani pro jednu stranu, nýbrž pro celek, aby všichni členové jeho mohli účastenství míti na obecném blahu. Nemají však míti všichni zcela stejné účastenství na obecných statcích, poněvadž spravedlnost podílná žádá, aby účastenství toto se řídilo podle toho, co každý pro celek činí; než nikomu nesmí býti odňata možnost v nějakém stavu státi se vpravdě šťastným. Mezi členy státu nepočítají se toliko jednotlivci, ale také spolky, jež jsou do státu vřaděny, zvláště rodiny, na nichž bezprostředně stát spočívá. *e*) Pravé blaho pozemské je takové, které člověku netoliko nebrání, ale také pomáhá dojíti blaha věčného. Pouhé bohatství a pozemský požitek, pouhá zevnější vzdělanost bez ctnosti a zbožnosti, nemůže se nazývati pravým blahem. Bez ctnosti a zbožnosti nečiní tyto statky člověka spokojeným a připravují mu po smrti věčnou záhubu. Avšak odtud nenásleduje, že by stát měl přímo své členy vésti ku ctnosti a zbožnosti, poněvadž jemu nepřísluší starati se o soukromé blaho přímo; než ve svých zákonech a ústavech nemá si nevšímati nejdůležitějších činitelů pravého blaha pozemského.

Takovým způsobem těší se účel státu z vlastností, které jemu právem náležejí. Takovým způsobem směřuje účel státu k pravému dobru, jež vychází ze stavu, v přirozenosti lidské založeného a od Boha ustanoveného, jež člověku netoliko nepřekáží, ale také pomáhá dojíti svého cíle posledního. Takovým způsobem je toto dobro, ke

kterému stát směřuje, maje na zřeteli blaho všech, ne blaho některých členů anebo nějaké strany, všem členům společno; všichni lidé jsou přirozeností svou puzeni, aby žili ve státě a v něm hledali, čeho jednotliví svou činností soukromou dosíci nemohou. Takovým způsobem není dobro, ke kterému směřuje stát, samo sobě účelem, nýbrž jest jako prostředek podřaděno blahu obecnému; lidé nejsou státu k vůli, ale stát jest lidem k vůli. Takovým způsobem jest dobro, jehož dosíci lze ve státě společnou činností, zevnější; nitro lidské není předmětem pečlivosti státní. Je také časné, životu a blahu pozemskému prospěšné; kdyby účelem státu bylo věčné dobro, věčná spása, musil by stát pečovati o blaho soukromé, čím by se protivil své povaze a svobodě člověka jednotlivého. Takovým způsobem je vytčeno dobro státu každého a sice jisté dobro toliko státu; směřováním k tomuto dobru je stát právě státem. Posléze chová takovým způsobem dobro, ke kterému směřuje stát, všecko, čeho je potřebí k pozemskému blahu lidskému; stát je společnost dokonalá, sama sobě dostačující, která nesměřuje toliko k jistému dobru tomu aneb onomu, ale ke všemu, co přispívá k blahu lidskému pozemskému.

Činnost, skrze kterou stát účelu svému vyhovuje, jest dvojí: ochrana práv a svobod všech členů a podpora činnosti všech členů soukromé. Prvou činností odklizuje stát překážky, které se staví proti svobodnému rozvoji činnosti soukromé; druhou poskytuje prostředků, aby soukromá činnost řádně se vyvíjela k dosažení pravého blaha pozemského. Úloha činnosti státní prvá nedovoluje zkracovati anebo odníti stávající práva přirozená anebo řádně nabytá; stát může do práv soukromých sáhnouti jenom potud, pokud toho vyžaduje blaho obecné. Úloha druhá přikazuje státu zjednati ústavy, které všem členům jeho přispívají, aby sobě opatřili dostatečná dobra tělesná a duševní, kterých jest potřebí k pozemskému blahu, jakož i podporovati členy, život ctnostný a zbožný vedoucí, a brániti členům, životu tomuto dvojímu odporujícím, pokud toho vyžaduje blaho obecné.

Účelu státu odpovídá účel moci státní, která má o to pečovati, aby stát dosáhl svého účelu, aby všichni členové státu podle sil svých a povinností přispívali k vyplnění podmínek blaha obecného. Moc státní má nejprve hájiti práv a svobod členů jak jednotlivých, tak rodin a jiných spolků, po druhé činnost soukromou směřující k dosažení dober tělesných a duševních, obecné blaho pozemské podmiňujících, podporovati. Taková státní působnost soukro-

mou činnost členů ani nečiní zbytečnou ani nepotlačuje. Hlavní úlohu má činnost soukromá, jednotlivců, rodin, spolků všelikých; nestačí-li tato anebo škodí-li jiným, přísluší státu vynakládati moc svou.

IV.

Ze kterých součástek se skládá stát?

Součástky státu jsou dvě; jedna osobní: lid, členové státu — druhá věcná: země, na které a ze které lid žije. Celkem organickým, ne pouze z jedinců sestávajícím, jest ve státě sloučen lid, v němž rozeznáváme trojí spolky: rodinu, obec a provincii, jakož i různé stavy.

Je-li stát celkem lidu organickým.

Individualistický názor, od Hobbesa a Rousseaua zavedený, pokládá stát za množství jedinců, stejného práva požívajících, kteří veřejnou mocí jsou spojováni. Avšak nelze pokládati všecky ke státu přináležející stejnou měrou za občany, ani je-li stát úplně demokraticky zařízen. Posledními součástkami státu nejsou jednotlivci, nýbrž rodiny anebo spíše zástupcové rodin přirození. To dokazuje vznik státu.

Neboť nejprve spojují se jedincové v rodiny, pak rodiny v obce a obce v dokonalý stát; proto jest rodina dříve než stát. Uvažme blíže rodinu. Účel rodiny jest jiný, než účel státu a může býti dosažen jenom tehdy, jsou-li dítky, pokud potřebují vychování, přímo podřízeny rodičům a ne jiné moci; totéž platí o poměru manželky k manželi. Podřízenost manželky, dítek a čeledi pod moc otcovskou, pojmem rodiny nevyhnutelně žádaná, by přestala, kdyby jednotliví členové rodiny stejným způsobem všichni poddáni byli přímo moci veřejné. Samo právo římské, jemuž se vytýká názor individualistický, pokládalo otce za bezprostřední hlavu rodiny, t. j. manželky, dítěte a čeledi aniž dovolovalo moci veřejné přímo zasahovati do rodiny. Není-li otec bezprostřední hlavou rodiny, rodina hyne. Kdežto má stát rodinu podporovati a doplňovati, podle názoru individualistického ji nahrazuje, an autoritu otcovskou podrobuje libovůli státní moci. Tu věru nemůže býti rodina společností samostatnou, přísluší-li autoritě mimo rodinu bytující právo stejně bezprostřední říditi členy rodiny.

Nejsou tedy manželka, dítky a čeleď bezprostředně členy státu, nýbrž toliko prostředně, skrze otce rodiny, jehož moci jsou podřízeny, jenž hlavně a především jest bezprostředným členem státu. Přídružně jsou bezprostřednými členy státu také mužové, kteří více nejsou podřízeni moci otcovské a sami přirozenou schopnost mají státi se otci rodin, byť i jimi se nestali výjimečně. Taktéž výjimkou se stává, že některé ženy žijí nejsouce manželkami anebo nepatříce k čeledi, jsouce samostatny; také o nich dlužno říci, že výjimečně jsou přídružně bezprostřednými členy státu, ač ne tou měrou, jakou mužové.

Odtud následuje, že je stát organickým celkem lidu, t. j. celkem, jehož části jsou různy, majíce zvláštní účel bezprostředný a účelu tomuto příslušnou úpravu, jsouce mezi sebou podřaděností a nadřaděností tak uspořádány, aby spolupůsobily k dosažení společného účelu, obecného blaha. Již rodina jest organickým celkem sestávajíc z více jednoduchých, podstatně se lišících spolků, jež se vespolek podmiňují a podporují. Což platí mnohem více o státu, ve kterém se spojují rodiny jako součástky tak, že podržují svou úpravu a úlohu, když byly dříve utvořily podřaděností a nadřaděností obce, jež vzrostly podobně v okresy anebo provincie, aby přešly ve stát dokonalý k dosažení společného účelu, obecného blaha. Nazýváme-li stát organismem, jakým jest na př. bylina, nesmíme zapomenouti, že části státu nejsou bez vůle, jako části byliny, ale že jsou osobami rozumnými, svobodnou vůli majícími, jež nejsou pouhými prostředky k dosažení blaha celku a že souvislost částí státu není fysická, ale toliko morální, záležející z vespolných povinností a práv.

Poměr mezi státem a rodinou.

Stát a rodina se shodují, jsouce společnostmi od Boha ustanovenými, jež nutně vyplývají z přirozenosti lidské a od přirozenosti samé se těší z určitého účelu, určité autority a úpravy. Stát a rodina jsou společnosti složené a nutně se vespolek podmiňují, jelikož bez státu se nedaří rodině a bez rodiny je stát nemožný. Stát a rodina mají účel člověka zdokonaliti a jemu pomáhati, aby dosáhl cíle svého věčného.

Avšak stát a rodina se mezi sebou liší podstatně:

a) účelem. Neboť v rodině má manželství účelem rozplozování a vychovávání pokolení lidského, poměr čelední pomáhání rodině; rodina pak celá má účelem spořádané obstarání výkonů a potřeb, kterých vyžaduje život každo-

denní. Ale stát, maje na zřeteli blaho obecné, zjednává statků, jež všem nutny a užitečny jsou, ale od jednotlivců nemohou dostatečně býti dosaženy soukromou činností. Stát vyplňuje podmínky, kterými všichni jeho členové mohou vlastní činností dosíci pravého blaha pozemského, kdežto rodina chce toto blaho připraviti přímo pomáhajíc jednotlivým jedincům v potřebách denních;

b) původem. Rodina má bezprostřednější a nutnější původ od přirozenosti, než stát, který se tvoří přirozeně prostřednictvím rodiny a její nedostatečností. Proto jest úprava rodiny od přirozenosti více určena, než úprava státu;

c) součástkami. Součástkami, ze kterých rodina se skládá, jsou tři jednoduché poměry společenské: mezi mužem a ženou, mezi rodiči a dítkami, mezi hospodáři a čeledí; součástkami však státu jsou rodiny a jiné spolky, nad rodinou vybudované;

d) autoritou. Z autority rodinné se těší rodiče, zvláště otec, jenž podle své přirozenosti jest vždy a všude hlavou rodiny; úprava rodiny jest od přirozenosti monarchická. Avšak ve státě není od přirozenosti určen podmět moci veřejné, jelikož podle práva přirozeného jest možná úprava státu trojí: monarchistická, aristokratická, demokratická. Ačkoli moc státní sama o sobě trvá táže, přece může v podmětu svém býti brzy více, brzy méně omezena, kdežto moc otcovská nemůže býti od rodiny omezena. Státní moc nemizí, umírají-li členové státu, kdežto moc otcovská zaniká, opustí-li syn dům otcův a založí-li svou vlastní otčinu. Posléze moc státní jest rozsáhlejší než otcovská;

e) povinnostmi. Vespolné povinnosti rodině příslušné jsou povinnosti lásky anebo spravedlnosti směnné; povinnosti členů ke státu jsou povinnosti spravedlnosti zákonné a povinnosti správců státu ke členům jsou povinnosti spravedlnosti podílné.

Poměr státu k obci a provincii.

Poněvadž člověk jednotlivý nestačí, aby si opatřil, čeho mu třeba jest, aby žil a se vyvíjel, a poněvadž od přirozenosti jest nakloněn k druhému člověku, tvoří společnost lidskou. Tyto dva důvody vedou člověka po stupních podřaděnosti a nadřaděnosti k utvoření státu. Nejprve vzniká spolek manželský, pak rodinný. Než rodina sobě ještě nestačí. Oba ony důvody, které utvořily rodinu, spojují více rodin ve společnost větší, která jest rodině ještě velmi podobna jsouc rodinou rozšířenou v obec. Obec jest

přirozeným vývojem rodiny, jelikož v prvních dobách života spolkového od prvotní rodiny zvolna vyšly rodiny nové, jež z oněch dvou důvodů vedle domu otcovského si založily nové příbytky. Nemá tedy obec rodinu nahraditi, ale spíše podporovati, jak se to děje mezi příbuznými a přáteli, má rodinu doplniti v potřebách, které každodenně se nevyskytují, jako v rodině se vyskytují, které směřují více ke zdokonalení, než k pouhému zachování člověka. Takovou společností první jest obec z rodin sestávající, která sama o sobě uvažována jest přechodem k utvoření dokonalého státu. Uvažujeme-li však stát, v prvních dobách vývoje splýval s obcí, která byla samostatna a tvořila malý stát. Není-li však obec totožna se státem, bytuje-li ve státu, její účel se různí od účelu státu toliko stupněm, jelikož jest obec částí většího celku, je stupněm, který přirozeně vede od rodiny ke státu.

Má-li obec účelu svého dosíci, potřebuje autority, která pečuje o společné zájmy, o pořádek, bezpečnost a potřebné ústavy k obecnému blahu, pokud nestačí jednotlivé rodiny činností soukromou. Aby autorita účelu tohoto dosáhla, musí míti prostředků, musí míti majetek anebo právo požadovati od otců rodin anebo samostatných členů obce podle spravedlivé míry daně aneb osobní výkony.

Poněvadž jest obec společnost ve přirozenosti založená, vlastní svůj účel mající, od státu rozdílná, musí požívati jisté nezávislosti a samostatnosti. Moc státní nesmí libovolně do správy obce zasahovati, obec zbytečnou činiti, ji samostatnosti zbaviti. Jenom potud má stát právo omeziti svobodu obce, pokud obecné blaho, státem zjednávané, toho nutně vyžaduje.

Co platí o obci a jejím poměru ke státu, platí podobně o větším okresu, na základě obcí utvořeném, o provincii.

Poměr státu ke stavům společenským.

Od obcí, okresů a provincií, jež jsou přechodem od rodin ke státu, jež samy jakýmisi státy malými a nedokonalými jsou a o blaho všech svých příslušníků ve všeliké příčině pečují, liší se stavové, kteří nekryjí se s příslušníky obcí, okresů, provincií, k různým těmto spolkům náležejí a zájmům péči věnují zvláštním, sobě vlastním, stavovským. Stavové se zakládají na různých povoláních, kterých nemůže společnost lidská postrádati, poněvadž život právě lidský a pokrok vzdělanosti nutně vyžaduje, aby práce

byly rozděleny. Rozšíří-li se společnost, mnozí se věnují témuž povolání, spojí se, aby hájili svých zájmů, a utvoří přirozeně stav. Mezi členy téhož povolání vytvoří se přirozeně společnost, poněvadž mají tytéž zájmy a poněvadž sami jednotlivi sobě nestačíce potřebují vzájemné pomoci, aby došli cíle společného. Taková společnost jednotně upravená, autoritou řízená, se zove stavem.

Jsou stavy práva soukromého a práva veřejného, stavy nepolitické a politické, stavy nedědičné a dědičné.

Stavy se zvrhly u některých národů v kasty tak uzavřené a oddělené, že nelze přejíti z jednoho stavu ke druhému. Takové kasty, válkami a pověrou vzniklé, jsou spojeny s duchovním a společenským otroctvím vrstev lidu nižších a odporují pokroku vzdělanosti.

Do druhé výstřednosti upadla francouzská republika, která politické, přirozeným během vzdělanosti vzniklé stavy: duchovenstvo, šlechtu a měšťanstvo náhle a úplně zrušila, společnost veškerou znivelisovala a bez ochrany bouřím revolučním vydala. Také jiné stavy, jako společenstva řemeslná, cechy, zrušil liberalismus a rány těžké zasadil společnosti lidské, jelikož vyvolal bouře socialistické. Což uznávajíce mnozí politikové hledí zaváděti opět stavy, poměrům společenským a výši vzdělanosti přiměřené, jelikož považují stavy za jeden ze základů, na kterých spočívati má stát, který je netoliko nemá bořiti, ale spíše podporovati ku prospěchu veškeré společnosti. Bylo by žádoucno, aby opět zřizujíce stavy, byli pamětlivi minulosti, prospěchu obecného a poměrů skutečných, aby si vedli nestranně a jenom tehdy jim bránili, když by škodily obecnému blahu.

Poměr státu k zemi.

Věcnou státu součástkou jest země, která sice nenáleží k postatě státu, avšak přece k jeho úplnosti a dokonalosti; jest součástkou, ač ne podstatnou, přece celistvou. K podstatě státu náleží, aby jisté množství rodin se spojilo trvale a řízeno bylo nejvyšší mocí soudní a zákonodárnou; proto tvořili Vandalové, Gothové, Hunnové, když svá sídla opustili a nových hledali, státy. Avšak lid nemající pevných sídel trvá ve stavu barbarském; orbu a průmysl, nezbytné podmínky vyšší vzdělanosti, pěstovati může jedině lid usazený, a půda, na které lid žije, mocně působí na jeho vzdělanost, tedy také na dokonalost státu, ač nemá té důležitosti naprosté, jakou jí přivlastňují materialisté.

O poměru státu k zemi setkáváme se s dvěma výstřednými názory.

K jednomu názoru výstřednímu lne 1. socialismus, který pokládá veškerou půdu, lidem obývanou, ve smyslu vlastním za majetek státu demokratického, soukromý majetek půdy zamítá a žádá, aby zástupcové státu demokratického podle své vůle nakládali veškerými pozemky; 2. despotická monarchie, která ve východních říších nejen poddané pokládá za otroky, ale také veškerý pozemek za majetek svrchovaného panovníka neomezený; tento názor despotický si vlastnili v Anglii Stuartové a ve Francii Bourbonové, zastírajíce jej péčí o blaho obecné; 3. feudalismus, jenž byl tolik set let základem států germánských a počal za Karolingů, kteří svobodníkům udíleli statků, ukládajíce jim povinnost osobní služby, zvláště válečné. Poněvadž jiná knížata a velkostatkáři příkladu jejich následovali, poněvadž léna se stala zvolna v rodině dědičnými, poněvadž mocní vasalové léna, jež sami obdrželi, opět jiným za léna dávali, a poněvadž také úřady a darování všeho druhu se považovala za jakási léna: vyvinul se feudalismus tak, že vládl všemi skoro poměry společenskými. Proto po několik set let právo veřejné a soukromé se vespolek pronikala, tak že nebylo snadno je od sebe oddělovati. Ačkoli byl král nejvyšším pánem lén a jemu připadnouti měla všechna léna nazpět, přece práva jeho byla omezena valně, zvláště dědictvím lén.

Kdežto zamítnouti nutno přemrštěný názor sociálních demokratů a despotických monarchistů, uznati musíme jakousi oprávněnost feudalismu, jenž byl přechodem od stavu barbarského, jenž umožnil skoro všem členům společnosti užívati pozemků, jež byly majetkem několika pánů, a to trvale, jenž uchránil střední věk proletariatu novověkého. Než feudalismus také škodil, jelikož obyvatelstvo venkovské bylo připoutáno k hrudě a vrženo do stavu nevolnického, jelikož orbě bylo z části bráněno pokračovati a jelikož nebylo možno dostatečně děliti právo veřejné od soukromého. Proto musil býti feudalismus vystřídán jiným názorem společenským podle okolností a potřeb časových.

K druhému názoru výstřednímu lne liberalismus, který násilným převratem odstranil poměry feudální nadobro a majetek pozemkový zbavil, pokud jenom možno, všelikého vlivu moci státní, o blaho obecné pečující. Liberalismus uvolnil všecky svazky, jež obyvatelstvo poutají k půdě, a pozemky učinil rovnými zboží na trhu kupovanému a prodávanému. Obyvatelstva od pozemků násilně odtrženého, volně sem a tam těkajícího potřeboval průmysl novověký, jenž nic jiného nemá na zřeteli, než ohromné vyrábění zboží. Aniž dovoluje liberalismus, aby zákonodárství pořá-

dalo poměry majetku pozemkového, nazývaje takový vliv pro ně zhoubným, jelikož prý majitelům pozemků přísluší úplná volnost orbě prospěšná.

Ani tomuto druhému názoru výstřednímu nelze přisvědčiti, jak patrno.

Střední názor jediný pravdivý záleží v tom, že velká část půdy musí býti majetkem soukromým, ano že má-li větší část trvati, musí majetek pozemkový se těšiti po jistou míru z ustálenosti, ale že stát pečující o blaho obecné nemůže si nevšímati majetku pozemkového po jistou míru. Stát není sice majitelem země sobě podrobené, vyjmeme-li státní statky, řádně nabyté a řádně spravované k podporování blaha obecného, ale právomoc jemu přísluší nad územím, aby soukromý majetek, jímž nakládá podle své vůle a jehož pro sebe užívá majitel, nejen společnosti státní neškodil, ale také prospíval. Proto musí státní moc, stojící nestranně nad majiteli soukromými a pečující o blaho obecné, patřičně, pokud jest potřebí, majetek pozemkový omeziti.

V.

O státní moci.

a) Povaha a rozsah státní moci.

1. Pojem a vlastnosti státní moci.

Součástky státu, mají-li tvořiti jednotný celek uspořádaný, musí se těšiti z jednotné formy, t. j. svazu vespolných povinností a práv, jež součástky v jednotu spojují k dosažení téhož účelu. Tímto svazkem jest obecná, všem členům státu uložená povinnost zákonné spravedlnosti, podle potřeby přispívati k blahu obecnému, a příslušné právo všech členů, požadovati služeb, blahu obecnému potřebných. Aby této povinnosti a tomuto právu bylo vyhověno, jest ve státu potřebí moci, která by členům státu určovala, čím by přispívali k dosažení obecného blaha. Je to státní moc.

Státní moc sama o sobě, nepřihlížíme-li k jejímu podmětu, jenž ji drží a prokazuje, pochází přímo od Boha. Neboť Bůh chce, aby byl stát; proto chce také, aby bylo, co jest k jeho trvání a dosažení jeho účelu nutno. Avšak bez moci státní, jakou jsme vyměřili, nemůže stát ani trvati ani účelu svého dosíci. Proto chce Bůh také moc státní.

Státní moc jest jedna a nerozdělitelná. Neboť kdyby v témže státě bylo více mocí státních na sobě nezávislých, dosažení účelu státního by bylo nemožno.

Jednotu státní moci nesmíme totožniti s jednotou podmětu jejího. Podmět její nemusí býti osoba fysicky jedna; více osob může se rozděliti o moc státní tak, aby buď byly mezi sebou nadřaděny a podřaděny, buď aby pospolu tvoříce jednu osobu morální těšily se ze státní moci. V prvém případě musí býti osoba jedna, v druhém více osob jednotu morální činících, jež mají státní moc nejvyšší a na kterých ostatní závisejí jsouce zodpovědny. Podmět státní moci nejvyšší se zove suverénem, svrchovaným.

Svrchovanost není totožna se státní mocí; neboť také podřízení úředníci státní mají účastenství na moci státní, ale nikoli na svrchovanosti. Svrchovanost přísluší státní moci nejvyšší, která v určitém oboru samostatnou se prokazuje, nezávisíc na vyšší moci téhož řádu. Kromě svrchovanosti státní, světské, je také církevní; papež je suverénem světským ve státě církevním podle práva lidského, církevním podle práva božského v celé církvi katolické.

Svrchovanost státní znamená kladně právo vládnouti jiným, záporně svobodu a nezávislost na každé moci jiné téhož řádu a sice nezávislost na jiném suverénu ve příčině politické a na poddaných příslušných, kterým není jejich suverén zodpovědným.

Avšak neznamená svrchovanost státní, že jest suverén všemocný a že není Bohu zodpovědný. Jako každé právo pozemské, jest i suverenita právem omezeným, a jako s každým právem pozemským, jest i se suverenitou spojena povinnost. Samostatnost a neodpovědnost suveréna nebrání omeziti státní právomoc anebo ji závislou učiniti na jistých podmínkách.

V monarchii jest monarch suverénem, v aristokratickém státu souhrn šlechticů anebo patričanů, ve státu demokratickém souhrn občanů.

Ve spolku států se těší spojení státové jednotliví ze svrchovanosti, samostatně a nezávisle pečujíce o své záležitosti vnitřní; ve státu spolkovém se netěší jednotliví státové ze svrchovanosti, nýbrž toliko spolek, jenž jisté společné záležitosti pořizuje, pokud je pořizuje.

2. Rozsah státní moci.

Jediného Boha moc, shodující se s moudrostí a svatostí, jest neomezená; moc státní jest omezená. Slyšme nejprve obecné zásady o rozsahu státní moci omezeném.

1. Státní moc má všechna práva, která jsou nevyhnutelna k patřičnému dosažení účelu státního, ale jenom tato.

Tato práva státní moci příslušejí zákonem přirozeným, od Boha přirozeně přirozenosti lidské vštěpeným, pocházejí tedy od Boha, jenž chce, aby byl stát, jenž by dosáhl svého cíle, jenž by užíval své moci, poroučeje poddaným, čeho potřebí k dosažení účelu státního. Jsou tedy poddaní pro Boha povinni poslouchati moci státní. Ale poslušnost nesahá dále, než sahá účel státní, dosažení blaha obecného. Proto nemá moc státní přikazovati poddaným, co k účelu státnímu se nevztahuje.

2. Moc státní nesmí přikazovati, co se příčí vůli Boží jasně poznané, buď přirozeně anebo nadpřirozeně oznámené.

Moc státní, sama o sobě uvažovaná, pochází přímo od Boha; vůle Boží jest jejím pramenem a trvalým základem; je také jejím nejvyšším pravidlem a mezí, kterou nesmí překročiti. Proto, jelikož ve vůli Boží není žádného odporu a jelikož vůle Boží nedovoluje, aby se jí odporovalo, nesmí moc státní se příčiti vůli Boží, jasně poznané a buď přirozeně anebo nadpřirozeně oznámené.

Proto zavrhnouti nutno názor Macchiavelliho, jenž ve svém spise „Il principe" vladaři dovoluje, žádá-li toho prospěch státu, nešetřiti náboženství a mravnosti a dopouštěti se lži, podvodu, zrády, vraždy. Nesprávně činí někteří za našich dob rozdíl mezi morálkou soukromou a veřejnou tvrdíce, že knížata a státníci mají zachovávati zákony náboženské a morální v životě soukromém, avšak v životě veřejném a ve službě státní má jim býti dovoleno, vyžaduje-li toho prospěch státu, lháti, podváděti, loupiti. Neboť není pravda, že by nešetření morálky mohlo státu prospěti a že co jest od Boha soukromníku zakázáno, by dovoleno bylo státníku od téhož Boha.

3. Státní moc jest omezena právem zvyku aneb smlouvou.

Neboť, jestliže poddaní smlouvou anebo zvykem nabyli jistých práv spolupůsobiti s podměty a vykonavateli moci státní, nemůže jim je vzíti nejvyšší podmět moci státní proti jejich vůli, nechce-li se dopustiti křivdy a jednati proti účelu státnímu. Ostatně není tím moc státní zkrácena, že se právem zvyku a smlouvou omezuje, nýbrž jest jinak rozdělena mezi své podměty, poddaným jest uděleno právo spolupůsobiti při vykonávání státní moci, což zajisté státní moc nezkracuje.

4. Státní moc má chrániti všecka práva poddaných. Není zajisté práva ani velkého ani malého, jež by nebylo státní moci svatým, jež by se netěšilo z ochrany její. Čím jest dokonalejší jistota práva, tím jest dokonalejší stát. Státní moc, která si nevšímá práva, byť i nepatrného, podemílá základ sama sobě. Ovšem přísluší státní moci právo a povinnost o to dbáti, aby poddaní neužívali zle svých práv k obecné škodě, k páchání nepravosti pohoršlivé a nebezpečné, k záhubě státu. Což platí na př. o právu spolčovacím a shromažďovacím.

5. Státní moc má ve všech příčinách podporovati a zvyšovati obecné blaho pozemské, pokud poddaní sami nestačí svou činností soukromou. V tom zajisté záleží účel její kladný a hlavní, aby poddaným pomáhala, když jejich činnost soukromá nestačí.

Nyní objasníme v jednotlivých příčinách úlohu státu podle zásad naznačených.

3. Státní moc a mravnost.

Státní moci nepodléhá přímo a bezprostředně mravnost, jelikož závisí na svobodné vůli a hlavně a přede vším záleží ve vnitřním smýšlení, jež nemůže býti opatrováno a vynucováno mocí zevnější. Avšak nepřímo a prostředně může a má moc státní působiti blaze na mravnost a sice na mravnost zevnější, veřejnou, jelikož může a má řádně spravovati obecné stavy společenské, ve kterých žijí jednotlivci a které, jsou-li příhodny, podporují jednotlivce v životě soukromém ctnosti dbalé, jsou-li nepříhodny, jednotlivcům překážejí.

Mravnosti jest nezbytně potřebí k dosažení pravého blaha pozemského, poněvadž bez ctností nelze si mysliti spořádaný život pospolitý, jakož i k dosažení věčného cíle. Avšak státní moc má pečovati o podmínky, na kterých závisí dosažení obecného blaha pozemského. Proto má zlému brániti, pokud se na venek jeví, a dobré chrániti a podporovati.

Ve státu, kde nepravost bez překážky vystupuje na venek a zhoubně na jiné působí, jest dobrým nesnadno vytrvati ve ctnostech a zlému vlivu nepravosti odporovati. Tak se podkopávají základy státu, kterému se dařiti nemůže bez cudnosti, věrnosti, střídmosti, spravedlnosti. Má tedy státní moc povinnost, nepravosti, pokud se jeví na venek, všemi silami brániti. Také umění podléhá státní moci, šíří-li nemravnost; pravé umění ušlechťuje člověka a zasluhuje podpory, falešné slouží nepravosti a nemá býti trpěno státní mocí.

Mravnosti má býti státní moc podporou, nečiníc násilí osobní svobodě, tím, že ctnost odměňuje, veřejné úřady mužům vpravdě ctnostným svěřuje a od úředníků požaduje šlechetný, ctnostný život.

Také mají od státní moci takové zákony vycházeti, jež nepravosti brání a mravnosti přispívají.

4. Státní moc a náboženství podle řádu přirozeného.

Jelikož povinna je státní moc pečovati o mravnost, povinna jest pečovati také o náboženství řádu přirozeného, pokud se toto nevztahuje k nadpřirozenému zjevení Božímu. Neboť povinnosti náboženské náležejí k povinnostem mravním a náboženství celé jest základem řádu mravního.

Soukromý život náboženský jest mimo rozsah státní moci, která pečuje o blaho veřejné. Avšak veřejný život náboženský, který souvisí s veřejným blahem občanstva, nemůže býti státní moci lhostejný. Neboť

1. Stát má svůj původ od Boha, jenž přirozenosti lidské vštěpil nejen schopnost, ale také pud k utvoření státu, jenž státu anebo jeho správcům uděluje bezprostředně práva svrchovanosti nad občany, jenž stát zachovává a řídí, jenž státu vytkl za cíl nejvyšší přispívati k zevnější oslavě Boží. Proto jest stát povinen uznati Boha svým původcem, zachovavatelem a cílem nejvyšším, jemu děkovati a se klaněti, jej za požehnání prositi.

Stát má také k vůli sobě pečovati o náboženství, jež jest jeho základem nezbytným. Nezbytná jest ve státě úcta ku patřičné autoritě, čili vrchnosti, spravedlnost, věrnost, pravdivost, střídmost, láska bliženská, zkrátka řád mravní. Avšak veškerý řád mravní spočívá na náboženství. Proto jest náboženství základem státu nemožným.

3. Stát má pečovati o náboženství k vůli občanům. Účelem státu jest hájiti práva a podporovati všecky společné zájmy oprávněné. Avšak nejvyšším a nejdůležitějším zájmem občanů jest náboženství, bez něhož občané nemohou se státi šťastnými ani zde na zemi ani na onom světě.

Péči o náboženství má jeviti stát tím, že brání všelikým veřejným útokům, jež se dějí slovem nebo písmem proti pravdám náboženským. Ale i kladně pečovati má stát o náboženství, aby se konaly veřejné projevy úcty náboženské, poněvadž stát jako stát jest povinen Boha ctíti, a poněvadž společnými výkony zbožnost lidu roste,

čímž řád mravní, jenž jest základem státu, nové síly a působnosti nabývá.

Mnozí politikové věku starého a nového uznávají, že pro stát jest náboženství velmi důležito, že bez náboženství stát hyne.

Záhubný je tedy názor Bluntschli-ho a jiných právníků o státu atheistickém, jakoby stát nejenom nemusil, ale také nesměl si všímati náboženství. Dále však pokročí stát atheistický, an se stane důsledně také protináboženským. Pravil zajisté Syn Boží: Kdo není se mnou, jest proti mně. Bude tedy stát atheistický pronásledovati náboženství a ty, kteří k náboženství se hlásí. A tak jest stát netoliko občanům neprospěšný, nýbrž také dvojnásobně záhubný.

A proč Bluntschli a jiní právníci hlásají atheističnost státu? Poněvad jsou sami atheisté, přenášejí svůj atheismus do vědy právnické. Dále říkají, že náboženství jest soukromou věcí jednotlivce a věcí jenom citu. Tu však jim odpovídáme, že nevědí a nechtějí věděti, co jest náboženství. Morálka filosofická nás o tom poučuje, že jejich výmluva jest planou, ničemnou, nepravdivou vytáčkou.

5. Státní moc a církev katolická.

Kdežto péče o veřejný náboženský život řádu přirozeného, s veřejným blahem občanstva souvisící přísluší státní moci, řádem přirozeným řízené: jiný jest poměr státní moci k nadpřirozenému náboženství, od církve katolické hlásanému.

Náboženství prostě přirozené jest sice možné a také se pojednává ve filosofii, ale skutečným není. Náboženství nadpřirozené dal Bůh prvním rodičům pokolení lidského, kteří však hříchem pozbyli nejen pro sebe, ale také pro své potomky darů, náboženstvím nadpřirozeným jim udělených. Spása pokolení lidského byla slíbena a také po jisté době přípravy vykonána od Ježíše Krista, Boha a člověka, jenž založil církev katolickou, aby pokolení lidské činila účastným ovoce jeho díla spasitelského.

Církev katolická, aby mohla plniti svou úlohu, byla od Boha učiněna společností dokonalou. Její dokonalost záleží v tom, že jest společností oprávněnou, jelikož od Boha samého nadpřirozeně přímo byla založena, že jest společností podstatně viditelnou, že jest společností nezaniknutelnou ustavičně trvajíc, věrně lnouc k učení Kristovu a ústavě podstatné a neměníc se při pokroku ve stav lepší, že má svůj cíl nadpřirozený, pro člověka poslední a nejvyšší, ke kterému vede ona veškerý život lidský, jak

časný, tak věčný a kterému jest cíl přirozený podřízen, že má své prostředky dostačující, svou pravomoc a ústavu od Boha udělenou, že jest společností všeobecnou, že jest největší dobroditelkou pokolení lidského ve všech příčinách života nadpřirozeného a nepřímo také života přirozeného z milosti Boží.

Odtud jde na jevo, že církev katolická jest ve svém oboru samostatná, na státní moci nezávislá. Caesaropapismus jest nepravdiv a společnosti lidské záhubný také v oboru přirozeném.

Jsouc tedy církev katolická ve svém oboru na státní moci nezávislou těší se ze svobody, když koná trojí úřad sobě od Boha svěřený: učitelský, kněžský a pastýřský: podobná svoboda přísluší věřícím, kteří tímto úřadem jsou vedeni. Mezi práva, jež církvi katolické udělena jsou, počítati sluší také právo majetku, jehož potřebuje jako prostředku k vykonání svých povinností.

Ačkoli církev katolická se liší od státu a jest na něm ve svém oboru nezávislou, přece není od něho naprosto odloučena, poněvadž tíž lidé jsou členy církve a státu, poněvadž církev a stát jsou od téhož Boha, poněvadž cíle nadpřirozeného, církvi katolické zvláště a přede vším vytknutého, nelze plně dojíti bez cíle přirozeného, státu zvláště a přede vším vytknutého, a poněvadž ani stát, jakkoli jest ve svém oboru samostatný, nemůže bez církve katolické cíle svého dojíti dokonale.

Z nezávislosti církve katolické a státu, ze vzájemnosti jejich, z nadřaděnosti zájmů náboženských, od církve katolické obstarávaných, nad zájmy světskými, od státu obstarávanými, z nadřaděnosti cíle nadpřirozeného, církvi vytknutého, nad cílem přirozeným, státu vytknutým, vyplývají tyto zásady, kterými lze určiti poměr církve ke státu:

1. Dvojí moc ustanovil Bůh, kterou by pokolení lidské bylo řízeno, církevní a občanskou, církevní, která by spravovala záležitosti náboženské, občanskou, která by spravovala záležitosti občanské.

2. Obě jsou nejen od sebe různy, ale také každá ve svém oboru nezávislou a svrchovanou.

3. Církev a stát mají svorně se vespolek snášeti a podporovati. Zájmy společné ať obstarávají tak, aby vyhověno bylo jak zákonu nadpřirozenému od církve zastoupenému, tak přirozenému, státem zastoupenému.

4. Církvi poddáni jsou ve věcech víry a mravů nejen občané, ale také vladaři občanů.

6. Státní moc a školství podle řádu přirozeného.

Podle zákona přirozeného, nám od Boha vštěpeného, netoliko jsou rodičové nejbližší a bezprostřední vychovatelé svých dítek, ale také se těší oni jediní z práva bezprostředně a přímo obstarávati a říditi vychování. Toto právo, jemuž odpovídá příslušná povinnost, nesdílejí rodičové v témže řádě přirozeném a současně s žádnou autoritou jinou, ani ne se státem, poněvadž vychování musí býti jednotné, má-li dojíti svého cíle, a poněvadž kdo rodičům upírá práva výhradného, přímo a bezprostředně říditi vychování svých dítek, ničí rodinu, spolek samostatný, od státu podstatně různý. Rodina, jížto jest od Boha uloženo vychovávati dítky, jest základem a podmínkou státu, trvajíc před ním se svými podstatnými právy a povinnostmi; když rodiny se spojí ve stát, nevzdávají se svých práv a povinností, ale hledají ochrany a podpory. Proto má státní moc rodiny chrániti a podporovati, ne nahrazovati. Toliko výpomocné a nepřímé právo přísluší státu ve příčině vychování, jestliže vychování soukromé nestačí anebo blaho obecné trpí anebo rodičové nečiní, co činiti mají.

Hodlajíce později vypočísti práva státu ve příčině školství, slyšme, co státu nepřísluší.

Škola jest na vyšším stupni vzdělanosti nevyhnutelným ústavem pro rodinu. Jakmile vzdělanost činí větších požadavků ve vychování, zvláště ve vyučování, nemohou rodičové sami stačiti, proto se musí ohlížeti po ústavech pomocných. Tato potřeba dala vznik školám obecným, později středním a vysokým, jež vychování a vyučování rodičů doplňují a podporují a dítkám zjednávají vědomostí a dovedností buď obecně anebo pro zvláštní stav potřebné. Poněvadž jenom rodičům bezprostředně přísluší povinnost vychovávati, jsou nejprve a přede vším rodiny aneb obec, která se pokládá za rodinu rozšířenou, oprávněny školy zakládati a říditi. Jelikož má škola podporovati rodiče, nesmí býti od rodiny zcela odloučena; škola a rodina mají společně a svorně působiti, aby nebořila jedna, co vystavěla druhá.

Odtud vychází na jevo, že státu nepřísluší školní monopol, který ve smyslu užším záleží v tom, že jediný stát smí zakládati a říditi školy, ve smyslu širším v tom, že se připouštějí školy soukromé, ale toliko s dovolením státním a za dozoru státního. Monopolem školním přehmatá stát do práva rodičů a zkracuje jejich svobody. Kromě toho

překáží stát svým monopolem školním přirozené a proto oprávněné svobodě učení a učení se, která je-li zákonem patřičně řízena, obecnému blahu nejen neškodí, ale také přispívá. Dále má sice ve školství vládnouti jednota, ale nikoli jednotvárnost, jaká vzniká školním monopolem; jednoty pak docíliti lze bez školního monopolu. Posléze školním monopolem stává se škola služkou státu, jenž jí může zle užívati k účelům policejním anebo strannickým, nepřihlížeje patřičně k účelům, jež přináležejí školám.

Ruší-li stát právo rodičů svým monopolem školním, ruší je mnohem více, když nutí rodiče posílati dítky do školy od něho bez nich podle názorů té neb oné strany politické řízené.

Stát, nepěstující školní monopol, může nepřímo působiti na rodiče, aby dítky posílali do školy, kterou sami volí, an od těch, kteří chtějí se dostati k úřadům státním, právem žádá jistou vzdělanost školní, an jiné výhody anebo vyznamenání slibuje za školskou vzdělanost, an zakládáním škol návštěvu jejich ulehčuje, an poučováním rodiče povzbuzuje posílati dítky do škol.

Také je stát oprávněn žádati od rodičů, aby dítkám zjednali tolik vědomostí a dovedností, kterých je nevyhnutelně potřebí každému občanu, aby ve společnosti občanské mohl žíti a svým povinnostem občanským vyhověti. Požadavků větších zákonem uložiti rodičům není stát oprávněn, nemá-li rušiti svobody rodičů, kterým hlavně a přede vším náleží vychovávati dítky. Aniž smí stát rodiče nutiti, aby dítky posílali do školy ke zjednání si oněch nevyhnutelných vědomostí a dovedností, jelikož těchto nabýti lze soukromým vyučováním. Doporučovati a usnadňovati delší a hlubší vzdělání školské je stát povinen, ano oprávněn; ale nutiti všecky dítky ve školách obecných se učiti 8 let a to také předmětům, ze kterých nebudou míti pro život žádného prospěchu, jichžto osvojování povrchní překáží osvojení si vědomostí a dovedností nevyhnutelných a odjímá chuti k povolání služebnému — k tomu nemá stát práva.

Jaká má tedy stát práva a povinnosti?

1. Státní moc má právo a povinnost netrpěti škol, jež hlásají bludy obecně škodlivé, k nemravnosti svádějí anebo nějak jinak trvání společnosti ohrožují.

2. Státní moc může a má sama školy zakládati a říditi, když a pokud činnost soukromá nestačí a pokud příjmy veřejné dovolují. Obecné školy, státem založené a vrchnímu dozoru státnímu podrobené, mají býti ponechány správě obce, aby škola a rodina nebyly od sebe odloučeny.

3. Je-li dokázáno, že rodičové úplně zanedbávají svých dítek a že dítky se stanou břemenem obce, může stát rodiče přinutiti, aby dítky posílali do školy, anebo sám se postarati o jich vychování.

4. Poněvadž bez jistých vědomostí nelze řádně občanu plniti povinností občanských, může stát požadovati, aby dítky si jich osvojily, nenutě jich k návštěvě školy.

5. Stát může od těch, kteří chtějí zastávati úřad státní, požadovati jistou vzdělanost školní a může ji odměňovati také jinými výhodami a vyznamenáními.

6. Stát může, pokud veřejné příjmy dovolují, zřizovati knihovny a jiné ústavy a podniky vědecké k obecnému prospěchu.

7. Církev katolická a školství.

Církev katolická má sobě od Krista Pána uloženo všecky lidi vůbec a jednotlivě učiti, udělováním svátostí a jiných prostředků milostných posvěcovati a k věčné blaženosti vésti. Pročež obzvláště jí přísluší mládež nábožensky vychovávati, tak že v této příčině pokládati sluší rodiče za splnomocněnce církve od přírody samé naznačené. Dále poněvadž vychovávání náboženské jest z celého vychování nejdůležitější a souvisí s celým ostatním vychováním, přísluší církvi vrchní dozor nad veškerým vychováním. Církev může také ve věcech světských poučovati, pokud je toho potřebí ku vychování náboženskému. Ano, zanedbávají-li rodičové vychování, nejprve církvi a pak státu přísluší právo se starati o dítky zanedbané, poněvadž náboženské vychování jest nejdůležitější a poněvadž církev stojí dítěti blíže než stát.

A také dokazují dějiny, že církev, jakmile se mohla svobodně vyvíjeti, pečovala všude o školy nižší a vyšší, ve kterých vedle náboženství se pěstovaly také vědy světské. Reformace 16. stol. kvetoucí školství od církve katolické ve středním věku založené a řízené tak pokazila, že Luther byl nucen světskou vrchnost vybídnouti, aby založila školy. Tak byly školy vydány od reformátorů protestantských státní moci, jež v sestátnění škol pomalu pokračovala, až posléze v našem věku stát se zmocnil jich plně. Kdežto mír vestfálský ponechával biskupům a farářům vyučování náboženské a dozor nad školami, byly od státu v našem věku školy konfessionální proměněny v simultánní, ve kterých dítky všech konfessí společně jsou vyučovány a toliko vyučování náboženské se uděluje dítkám podle konfessí rozděleným. Než tyto školy simultánní jsou jenom přechodem

ke školám bezbožeckým, jaké jsou již v některých zemích zavedeny a ve kterých místo Boha zastupuje stát a lidstvo, místo katechismu nauka o ctnostech občanských.

Jaká práva má církev katolická ke školám?

Kristus Pán uložil církvi své, katolické, zvěstovati všem lidem učení zjevené a je vésti, aby podle něho život svůj spravovali. Tato touha se vztahuje také ke mládeži. Aby mohla církev svou úlohu konati u mládeže, k tomu obdržela od svého zakladatele, neskonale moudrého a mocného patřičná práva a patřičné prostředky. Proto jí nemá nikdo brániti, když koná úlohu svou. Tato práva jsou:

1. Poněvadž církev jediná jest od Boha ustanovena učitelkou pravdy křesťanské, vyučují všichni katoličtí učitelé náboženství jménem církve, od které jsou posláni; proto odejme-li církev učiteli náboženství toto poslání, nemá účitel více práva vyučovati náboženství.

2. Poněvadž světská a náboženská výchova mládeže mají se vespolek srovnávati a poněvadž výchova náboženská jest nejdůležitější, musí míti církev právo dozoru nade všemi školami, ve kterých jsou vyučovány dítky katolické, právo se přesvědčiti, zdali od učitelů aneb od školních knih nehrozí nebezpečí náboženskému vychování a žádati, aby toto nebezpečí bylo odklizeno.

3. Církev netoliko mládež vyučuje učení Kristovu, ale ji také vede, aby podle něho život svůj spravovala. Této povinnosti odpovídá právo, jemuž nemá býti bráněno. Zanedbávají-li rodičové někteří výchování svých dítek náboženské, může je církev morálně nutiti, aby dítky poslali do školy, kde by řádného vychování náboženského nabyly; tu má stát církev podporovati ve svém zájmu, poněvadž bez náboženství se nedaří státu.

4. Církev má právo žádati, aby zrušeny byly školy jak neznabožské, tak i simultánní, ve kterých se dějí útoky na církev katolickou a které probuzují v dítkách katolických náboženskou netečnost.

5. Církev má právo přirozené a historické zakládati katolické školy, ústavy učitelské a kněžské semináře s právem veřejnosti a je svobodně spravovati v duchu svém, katolickém. Poněvadž pravá víra křesťanská a pravá věda se srovnávají, není se báti, že by školy katolické jakéhokoli stupně a druhu vědu nepravdivou pěstovaly a že by nebyly na výši vědy.

8. Státní moc a tisk.

Tisk se stal velmocí, které takořka nelze odolati; jest netoliko zrcadlem veřejného mínění, ale vládne také

jím libovolně. Jak působí na názory mravní, náboženské a politické, nelze si ani představiti. Přemnozí čerpají svou moudrost z novin. A jakými následky je tisk provázen? Prospěšnými a záhubnými, jak zkušenost učí. Záleží na tom, jak se užívá svobody.

Svobodě tisku rozuměti možno způsobem trojím.

Násilní pokrokáři, revolučníci, anarchisté žádají svobodu úplně neomezenou, aby se mohlo tiskem uveřejňovati všecko, cokoli se líbí, aby jim nebránil nikdo, aby je za to, co vytiskli a mezi lidem rozšířili, odpovědnými nečinil nikdo. Takovou svobodu nazvati dlužno spíše nevázaností, slepou libovolností, bláznovstvím než svobodou, která přísluší na člověka rozumného a zákonu mravnímu podrobeného. Taková svoboda boří všecky základy společnosti lidské a ji proměňuje v rotu divochů, kteří se vespolek požírají; život veřejný a soukromý nemožným činí. Ji musí vláda jakákoli potlačovati.

Mnozí přátelé falešného liberalismu žádají svobodu tisku takovou, aby předně volno bylo všecko tisknouti bez předchozí censury a za druhé aby nebyl nikdo za věc vytištěnou trestem stíhán, nestala-li se určité osobě křivda. Svoboda tisku omezuje pouze osobní bezpečnost a svobodu jednotlivce; po vytištění může býti vydavatel tiskopisu žalován pro urážku osobní. Jde tu pouze o urážku osobní, neboť útokem urážlivým a nespravedlivým hnáti na křesťanství, církev, mravnost a poměry společenské je zcela volno a trestu nepodléhá.

Může vláda takové svobodě přáti, chce-li své povinnosti plniti? Povinnost neposlední káže, aby vláda podporou byla náboženství a mravnosti, dvou sloupů hlavních, na kterých spočívá společnost lidská; zda tedy může dopustiti, aby tyto sloupy se podemílaly? S náboženstvím a mravností úzce souvisí církev katolická; děje-li se jí křivda, škodu béře náboženství a mravnost. Zda tedy jedná dobře vláda, netrestá-li toho, jenž církev katolickou nespravedlivě tiskem uráží? A věru měla by vláda uvážiti, že kdo uráží oprávněnou autoritu církve katolické, nebude šetřiti ani autority vládní. V té příčině jsou mnozí u vlády zraku krátkého.

Třetí mínění o svobodě tisku zní takto: Budiž volno tisknouti všecko tak, aby předběžné překážky, na př. censura, tisku nebránily; avšak spisy vytištěné mají býti soudem stíhány, buď že osobám jednotlivým ublížily anebo se provinily proti náboženství, církvi katolické, mravnosti a společenským řádům. Této svobodě může a má světská vláda přáti.

Neboť státní censura předběžná, nepřihlížíme-li k jiným okolnostem, se již přežila, odporujíc ústavě konstituční anebo republikánské. Politické straně vládnoucí poskytla by mocného prostředku, který by stranu protivnou umlčel a veřejné mínění k prospěchu strany vládnoucí opanoval. Menšině politické odepřen by byl jediný prostředek, kterým by si pomáhala. Kromě toho činnost zástupců lidu se nesrovnává s censurou. Neboť zástupcům musí býti volno svá mínění přednášeti na sněmu a mimo sněm, avšak tak, aby šetřeno bylo všeobecných zákonů státních, jež nepřihlížejíce k té neb oné straně politické zabezpečují trvání státu; taktéž tisku nesmí býti bráněno censurou předběžnou mínění tato uveřejňovati a posuzovati. Také lidu musí býti volno své žádosti předkládati sněmu a vládě; a poněvadž parlamentární činnost sahá do všech oborů, je státní censura předběžná nepříslušnou.

Avšak znamená-li tuto censuru zrušiti totéž, co pustiti tisku uzdy a svobodu proměniti v nevázanost a libovolnost? Nikoli, vláda může a má nevázanosti tisku překážeti všeobecnými, k politickým stranám nepřihlížejícími zákony spravedlivými a řádně podle práva přirozeného stanovenými. Nespravedlivé, škodlivé útoky proti náboženství, církvi katolické, mravnosti, pořádku veřejnému, základům společnosti, útoky, kterými trvání státu se ohrožuje, zlomyslné a hrubé urážky jednotlivců mají přísně podle práva přirozeného a zákonů jemu odpovídajících soudně se stíhati a trestati. Není věru tisk pánem neomezeným, ani svým vlastním zákonodárcem. A bude-li zakročováno takto proti tisku prostopášnému, mnohým přehmatům tiskovým se zabrání; kdo se spálil, má se na pozoru.

Státní censura předběžná může býti nahrazena také tím, že podle spravedlivého zákona se udílí nebo odjímá koncesse knihtiskárnám, knihkupectvím, novinám, že se přísně podle zákona bdí nad obchodem podomním a kolportáží. Přehmatům tisku brániti může také předběžné zabavení tiskopisů, jež pak soudem jest potvrzeno anebo zrušeno, a to tehdy, když jejich rozšíření by velikou škodu způsobilo náboženství, církvi katolické, mravnosti, veřejné bezpečnosti; ovšem musí při tom úřad policejní varovati se libovůle a šetřiti zákonů.

Předběžné censury užívá církev katolická o spisech theologických vším právem. Neboť jest neomylnou učitelkou od Boha ustanovenou a strážkyní pravdy zjevené; proto jí přísluší souditi, zdali obsah spisu theologického s pravdou zjevenou se srovnává či nic. Věru jedná církev katolická

moudře, že od censury předběžné neodstupuje, jelikož tím překáží, aby hrubé a škodlivé bludy náboženské se nerozšířily. Co bylo řečeno o předběžném zabavení tiskopisů, jež se státi musí někdy úřadem světským, platí o spisech theologických. Neboť velmi často by vznikla veliká škoda nenahraditelná z bludů náboženských, kdyby se rozšířily, jak dokazují církevní dějiny; Husovy bludy jsou výstražným příkladem. Je snadno ve věcech náboženských rozšířiti bludy, ale nesnadno jest lidu je vzíti; a přece na pravém učení náboženském velmi mnoho záleží. Blud náboženský možno vyjádřiti jednou větou, ba jedním slovem, ale vyvrátiti jej nelze leč dlouhým výkladem. Proto chce-li církev katolická své povinnosti vyhověti a bludy odvraceti, musí o spisech theologických užívati předběžné censury; theolog katolický, jsa věrným synem církve katolické, ochotně, pokorně a poslušně svůj spis censuře církevní podrobí, dříve než jej tiskem vydá.

Není se báti, že by církevní censura předběžná vědu theologickou zbavila svobody patřičné; neboť jde-li o sporné otázky, ponechává církev theologům volnosti, o to pečujíc, aby pravdě zjevené řádně se rozumělo a do učení křesťanského se blud nevedral. Theolog katolický může a má církvi Kristově děkovati, že jest chráněn před bludem.

Ovšem státi se může, že některá osoba, které církev censuru svěřila, někdy jí užije nepatřičně; ale to se stalo zřídka, jelikož veškeré církvi Kristově zaručeno jest přispění Ducha svatého. Škoda, která z těchto řídkých případů vzniká, jest nepatrná proti škodě, která by vznikla, kdyby každý ve věcech náboženských mohl tisknouti všecko podle libosti.

9. Státní moc a národní hospodářství.

O statky hmotné, jichž potřebí má společnost lidská ke svému blahobytu časnému, pečovati přísluší státní moci, pokud jde o blaho obecné. Poměru státní moci k národnímu hospodářství týká se otázka sociální, která zní: Kterak lze mnohé škody národohospodářské, jimiž společnost lidská nyní trpí, odstraniti a lepší řád společenský zavésti? Kterak lze odkliditi spor mezi kapitálem a prací, mezi vzrůstajícím bohatstvím několika kapitalistů a přibývající chudobou velikého davu lidstva? Otázka tato jest hlavně a přede vším národohospodářská, přídružně a nepřímo mravně-náboženská.

Názory o poměru státní moci k národnímu hospodářství jsou tyto:

1. Výstřední liberalismus chce otázku sociální řešiti toliko svobodnou činností soukromou, svépomocí; státní moc má zasahovati do poměrů národohospodářských, pokud jest potřebí, aby chráněna byla národohospodářská nezávislost jednotlivce. Než tento názor neodpovídá úloze státu; svépomoc, která se děje zakládáním spolků dělníků a řemeslníků, sama nestačí.

2. Sociální demokraté pokládají za zdroj bídy národohospodářské soukromý majetek výrobných prostředků, z něhož vychází spor mezi kapitálem a prací. Tento spor lze toliko tím odkliditi, že všecky prostředky výrobní se stanou majetkem společnosti, že se výroba provozuje účelně od společnosti a že výtěžek se rozdělí podle spravedlivého měřítka. Avšak vespolnou solidaritu lidí, která po jistou míru jest oprávněna, přehánějí, kladouce ji proti přílišnému individualismu; jejich názor nepřinesl by lidstvu štěstí a svobodu, ale bídu a otroctví.

3. Socialisté státní chtějí sociální otázku řešiti toliko státním zákonodárstvím. Ovšem přispívati má státní moc a státní správa ku řešení tomuto; avšak obě jediné nestačí, poněvadž kořeny bídy sociální vězí v oboru náboženském a mravním. Aniž je státu dovoleno libovolně pořádati poměry majetkové.

4. Někteří katolíci francouzští žádají, aby církev jediná hojila bídu sociální činností charitativnou a oživením ducha křesťanského, a ukládají státu toliko chrániti právo. Avšak činnost církve katolické je sice nutna, ale nestačí, nebude-li podporována státem; uloženo pak státu není toliko chrániti právo.

Mnozí stoupenci Fr. Le Playovi (Frédéric Le Play, franc. sociolog v 19.) chtějí společnost vyhojiti toliko obrozením rodiny a zachováváním desatera přikázání božích, bez vlivu náboženství křesťanského. Než oba tyto prostředky zajisté nutné nestačí bez církve Kristovy a bez pomoci státní.

5. Socialisté křesťanští utíkají se k náboženství křesťanskému, dělíce se na protestantské a katolické. Avšak protestanté nemajíce ducha právě křesťanského nemohou náboženství křesťanského užíti ku vyhojení poměrů sociálních, poněvadž duch protestantský vede důsledně k neznabožství, jež společnost lidskou vyvrací. Jediný socialismus katolický je s to, aby odvrátil bídu sociální; jeho názor je tento:

Netoliko stát, rodina a jednotlivec mají svornou a svobodnou působností řešiti otázku sociální, ale také církev katolická má býti přibrána k tomuto řešení, poněvadž

bez její pomoci jest všeliké namahání marné. Nynější bídy sociální vznikly hlavně tím, že mnozí pozbyli smýšlení právě křesťanského; proto nenastane důkladná náprava, nebude-li duch křesťanský oživen. Mnozí majetní oddáni lakotě a sobectví pohrdají bližním a nešetří zákonů božích a lidských, aby statků a moci nabyli ke škodě bližního, kdežto mnozí nemajetní majetným závidí a je nenávidí; tito pak a oni nemírně baží po rozkoších smyslných. Jediné náboženství křesťanské, od církve katolické hlásané, vštěpí všem lásku blíženskou, bez které společnost lidská jest rotou divochů, vespolek se požírajících, ukrotí požívavost a posvětí práci. Církev katolická toto smýšlení hlásajíc a skutky lásky prokazujíc má býti státem podporována.

Státu, sociální otázku řešícímu, přísluší:

1. uspořádati obchody peněžní:

2. chrániti lid pracující proti vykořisťování, dále aby nebyli vydáni libovůli a násilnictví svých najímatelů, aby netrpěla mravnost a rodina pracujících, aby jejich zdraví nebralo zbytečné škody, aby mohli konati své povinnosti náboženské, aby se bral patřičný zřetel k ženám, dívkám a mladíkům pracujícím, aby o vzdělání náboženské a školní patřičně bylo pečováno, aby mzda a doba práce byly uspořádány, aby na nemoc, neschopnost a stáří pracujících bylo pamatováno, aby příbytky příhodné byly zřizovány, aby smírčí soudy rovnaly spory mezi dělníky a najímateli, aby pracující mezi sebou spolky zakládali, jež by působily blaho hmotné a duševní a ku prospěchu byly jak občanskému, tak náboženskému;

3. chrániti rolníky zavedením ochranného cla, usnadňovati půjčky peněžné, hájiti je proti kupujícím jejich plodiny, ukládati daně spravedlivé, urovnati právo dědické, nedusiti je militarismem;

4. chrániti řemesla, pokud při továrnictví a strojnictví jenom možno, před úpadkem, poněvadž na stavu řemeslnickém společnosti lidské jest mnoho záleženo;

5. zjednati veřejné prostředky, kterými by orba, řemeslo, průmysl a obchod vzkvétaly, pokud nestačí činnost soukromá, jakož i dělníkům práce nemajícím opatřiti práci, nemohou-li sami si ji opatřiti a nemají-li, z čeho by žili;

6. míti nějaký majetek státní, z čehož by z části se hovělo obecným potřebám k prospěchu obecnému, a chrániti majetek soukromý;

7. pečovati o mincovnictví a o řízení pošt, telegrafů a železnice, jak vyžaduje obecné blaho, a dbáti o to, aby množství úředníků a zřízenců státních nebylo stranou

právě vládnoucí zle užito ke škodě svobody politické a náboženské;

8. zřizovati v některých oborech národního hospodářství vzorné ústavy k prospěchu obecnému, ne však všeobecně a zásadně míti přímé účastenství na hospodářství národním, poněvadž to není úlohou státu, škodí činnosti soukromé a vede k socialismu zhoubnému;

9. míti a spravovati monopoly fiskální, pokud jich potřebí k obecnému prospěchu a pokud neruší práv soukromých, řádně nabytých a stříci se monopolů národohospodářských, nevyžaduje-li jich ochrana a blaho společnosti, aby činnosti soukromé nebylo ubližovano.

10. Státní moc liberální nemravnou.

Politický liberalismus naší doby vznikl z první revoluce francouzské. Když ve druhém desítiletí 19. stol. revoluce povalena a Bourbonové se spojili s ostatními mocnáři, aby uhájili monarchie, scházeli se zbytkové strany revoluční tajně, aby setrvali při nejdůležitějších požadavcích revoluce a jim platnost zjednali tiskem a ozbrojenými vzpourami, pouličním srocováním. Z hesla revolučního: „Svoboda, rovnost, bratrství" přijali heslo: „Svoboda a rovnost politická a občanská". Všichni příslušníci státu mají býti, jak jenom možno, svobodni a před zákonem úplně sobě rovni, buďtež zrušeny všecky občanské a politické výsady šlechty a duchovenstva; lidu budiž popřáno účastenství míti na zákonodárství a bdíti nad vládou; všichni mějtež stejné právo volební, stejný přístup k veřejným úřadům; ústava státní budiž repraesentativná; zákon ať nepřihlíží k rozdílům občanů náboženským, náboženství budiž záležitostí čistě soukromou; svrchovanost státní náleží lidu; budiž dána neomezená svoboda tisková a spolková. Tyto zásady majíce na zřeteli střežili oni příznivci revoluce každý krok, kterým vláda monarchická sílila svou moc, jej tupili, že prý svoboda lidu jest ohrožována, a užívali ho za záminku, aby vzpoury lidu strojili. Roku 1830 se jim podařilo zákonitou rodinu královskou z Francie vypuditi a zříditi království z milosti lidu na místě království z milosti boží. Přívrženci jejich sebe nazývali liberálové, nazývajíce své protivníky zpátečníky, konservativci. Podobné strany vznikly také v jiných zemích evropských se stejnými zásadami a cíli, se stejným jménem.

Liberálové jsou původně z měšťanstva, třetího stavu francouzského shromáždění národního, ze vzdělaného měšťanstva, duchovenstvo a šlechtu, jakož i jejich výsady

nenávidícího. Oborem liberalismu vlastním jest veřejný společenský život; cílem jemu vlastním je svoboda, jak jen možno, největší a svézákonitost každého jednotlivce v poměrech společenských, obojí všem stejná, nezávislá na stavu a náboženství. Než kořeny své má v oboru náboženském a rozestírá své větve do všech skoro oborů života lidského. Podle důslednosti, jakou se prokazují všecky požadavky a podmínky liberálního názoru základního, rozeznáváme různé stupně liberalismu.

První druh, liberalismus zcela důsledný, ve Francii, Belgii a Italii zjevně pěstovaný, žádá svézákonitost čili autonomii každého jednotlivce, v životě občanském a politickém důsledně provedenou. Každá vyšší autorita, nad jednotlivcem postavená, se zamítá, a státní autorita vzniká tím, že každý jednotlivec přenáší část vlády, kterou má nad sebou, na celou společnost a proto vlastně sebe samého poslouchá. Tento liberalismus jest plodem atheistického rozumářství a přenáší je z oboru života soukromého do oboru života veřejného, společenského. Důsledky jeho jsou tyto:

V životě veřejném není zřetele k Bohu a náboženství; stát jest neznabožský. Proto musí být stát a církev zcela od sebe odděleny; každému náleží plná svoboda náboženská, škola nezná žádného náboženství. Řeholníci buďtež ze škol vypuzeni a na místo katechismu náboženského budiž zaveden katechismus laický, ve kterém se hlásá morálka, jež není založena na zákonu božím, aniž zná povinností náboženských, jež učí toliko povinnostem ke státu a spoluobčanům a povinnost svědomím ukládanou nahrazuje citem cti anebo zájmem soukromým jiným. Budiž zavedeno nucené manželství občanské na místo církevního a zbaveno budiž veškerého rázu náboženského. Taktéž nemocnice, chudobince, sirotčince a pod. buďtež odcizeny církvi. Křest církevní nahrazuje se ve Francii křtem občanským. Také spalování mrtvol jest namířeno proti církvi, proti náboženství.

V politice jest cílem liberalismu republika anebo konstituční monarchie, ve které jest král stínem. Ve Francii již mají liberálové republiku; v Belgii, Italii, Španělsku a Portugalsku projevují zevně snahy republikánské, jinde pak je zakrývají. Poněvadž liberálové, kteří náležejí ke třetímu stavu, bojí se, aby jim socialisté neodňali moc, přidržují se konstituční monarchie anebo republiky, ve které rozhodují občané majetní.

V oboru národního hospodářství hlásají liberálové: Každému budiž volno činiti, co sám chce, pokud nekřivdí

soukromému právu druhého; státu náleží úloha pouhého policajta anebo ponocného, jenž pečuje toliko, aby právo jednotlivce bylo chráněno. Někteří liberálové bojíce se sociálních demokratů sahají k sociálním reformám. V národním hospodářství jest socialismus, ač pěstuje liberální zásady o náboženství a politice, protivníkem liberalismu, jelikož zničiti chce moc kapitálu, bohatému stavu třetímu náležejícího, aby sociální demokracie vládla, výrobu řídila společnou a výtěžek výroby rozdělovala podle práce.

Druhý druh, liberalismus umírněný a méně důsledný, připouští závislost člověka na Bohu, uznává přirozený zákon mravní, pokud může býti pouhým rozumem poznán, ale zavrhuje nadpřirozené zjevení boží křesťanské; proto nechce míti stát ani neznabožským ani křesťanským. Avšak jest náboženství jediné pravdivé křesťanské, katolické. Proto musí tento liberalismus, chce-li býti důsledným, buď se zříci názorů liberálných, anebo se státi neznabožským, jakým jest první druh liberalismu.

Třetí druh, liberalismus ještě mírnější, k němuž lnou věřící protestanti, liberální konservativcové, a k němuž lnuli dříve také někteří katolíci, uznává pro život soukromý učení křesťanské, ale pro život veřejný, státní je zavrhuje. Avšak jelikož člověk závisí na Bohu ve všech poměrech svých a jelikož jediné náboženství křesťanské jest pravdivé, má náboženství křesťanské, katolické, vliv prokazovati také na život veřejný, státní. Proto musí tento liberalismus, chce-li býti důsledným, buď se zříci názorů liberálných, anebo se státi neznabožským, jakým jest první druh liberalismu.

Avšak první druh liberalismu jest nemravný.

Proto státní moc liberální jest nemravnou.

11. Nepřátelství liberalismu proti církvi katolické — nespravedlivo a záhubno.

Liberalismus, v prvním tvaru svém důsledně a dokonale vyhráněný, jest, jak jsme v 10. stati slyšeli, nemravný, an nepřátelsky ohrožuje jsoucnost, bytnost a působnost církve katolické; jest však také nespravedliv, jelikož jedná proti právu, jež církev katolická má, aby bytovala, aby měla takovou bytnost, jakou má, aby podle této bytnosti působila; posléze jest záhubný, poněvadž překáží účelu, jaký jest vytčen státní moci a církvi katolické, obecnému dobru.

Odkud vzniklo toto nepřátelství liberalismu proti církvi katolické? Z neznabožství, jež má svůj původ v za-

viněné neznalosti filosofie křesťanské, dějin církevních a náboženství právě křesťanského, římsko-katolického.

Kdo má známost těchto tří věcí, bude souditi jinak, a sice takto:

Nejen svět, ale také člověk jest od Boha stvořen s tělem a duší, se všemi vlohami a sklony svými; také všecky zákony, které řídí život lidský, jsou od Boha, zákony trojí: fysické, mravné a nadpřirozené. Bůh, jenž jest nejvyšší pán života lidského, nejvyšší zákonodárce a ředitel, nejvyšší autorita, on jediný má moc udíleti panství a autoritu člověku, rodičům, státní moci a církvi. Jen rodina, stát a církev jsou s to, aby zjednaly člověku prostředky k jeho rozvoji a uvršení skrze autoritu od Boha udělenou.

Bůh rozdělil péči o lidské pokolení mezi dvě mocnosti: církevní a světskou; první stará se o věci nebeské, druhá o věci pozemské. Každá jest ve svém oboru suverenní, obě mají určité hranice, které jim vykazují jejich povaha a účel. Ve věcech duchovně světských čili smíšených jest jenom jedna právní cesta: vzájemná dohoda.

Autorita, která musí býti v každé společnosti lidské, i rodinné i občanské i církevní, jest od Boha, jenž ji jako účastenství na své autoritě udílí lidem dle zákona božího přirozeného anebo nadpřirozeného; lidé určují, naznačují osoby, kterým by Bůh autoritu udělil.

Stát má na starosti obecné blaho časné, církev blaho duchovní a věčné. Ale toto dvojí blaho není od sebe oddělené. Časné blaho má pomáhati blahu duchovnímu, a blaho duchovní blahu časnému. Obojí toto blaho týká se týchže poddaných.

Mineme-li mlčením rodinu, která jest od Boha dle řádu přirozeného a nadpřirozeného skrze zřízení stavu manželského, jsou obě společnosti, stát a církev, dílem prozřetelnosti božské. Stát jest plodem zákona přirozeného, církev plodem stanovného zákona nadpřirozeného. Poněvadž přirozený zákon jest od toho, který jej do svého tvorstva vložil, jsou i stát i církev dílem božím. Bůh stvořil člověka tak, aby tvořil státy. Katolickou však církev založil týž Bůh skrze vtěleného Syna svého, Ježíše Krista. Církev dívá se na každý zákonitý stát jako na ustanovení boží a v jeho vládě ctí autoritu, kterou Bůh opatřil. Také stát jest zavázán dívati se na církev jako na ustanovení boží. Při tom národové mají volnost zřízení, mohouce si utvořiti monarchii nebo oligarchii nebo demokratii. Církev této volnosti nemá, poněvadž přijala od Syna božího určité zřízení, totiž sbor apoštolský pod hlavenstvím sv. Petra.

Z toho plyne, že stát a církev jsou dvě společnosti, od Boha chtěné a zřízené, od sebe odlišné, samostatné.

K této různosti původu přistupuje různost účelu. Účelem státu jest pečovati o pozemské blaho poddaných, účelem církve pečovati o spásu duší. Tyto účely jsou od Boha dány a proto nezměnitelny. Stát má účel přirozený, církev nadpřirozený. Nelze však obě mocnosti tak od sebe odděliti, aby si nezasahovaly navzájem do úkolů. Stát, jemuž na blahu poddaných záleží, v ledačems pomůže církvi, ale činí to tak, že se nemíchá do jejího oboru. Podobně jedná církev. Učíc na př., že mnohé zákony státní zavazují ve svědomí, koná státu službu nesmírného významu. Avšak do státních záležitostí se nemíchá.

K této různosti účelů přistupuje různost prostředků, kterými obě mocnosti dosahují svého cíle. Také tu může stát podporovati nepřímo zájmy církevní a církev zájmy státní.

Z této trojí různosti soudíme, že církev a stát jsou dvě společnosti samostatné. Ale mají býti zároveň jedno. Neboť původce jejich jest jeden Bůh; úkol jejich vztahuje se k týmže poddaným, jejich účely se navzájem doplňují. Plné a dokonalé blaho, jež chce Bůh, se uskutečňuje tehdy, když blaho časné a duchovní se spojují. I spojení obou k dokonalému blahu poddaných i jejich odlišnost a samostatnost jest od Boha. Je tedy nepřirozená rozluka státu od církve; obě mocnosti mají šetřiti vzájemných práv, mají sebe ctíti, mají si pomáhati; stát a církev mají navzájem dávati si, co každé mocnosti patří. Stát má svá práva od Boha, církev má taktéž svá práva od Boha. Spravedlivo a prospěšno jest těchto práv šetřiti.

Odtud následuje, že nemá býti mocnost státní nepřítelkyní mocnosti církevní, že nemá býti rozluka mezi nimi, nýbrž spravedlivé a láskyplné spojení. Stát a církev mají svorně spolu budovati dům boží, v němž by lidstvo dospívalo k blahu a uvršení svému. Rozluka jest společnosti lidské záhubnou.

K dalšímu poučení o rozluce poslouží P. Frant. Žák T. J. ve své promluvě „Církev a stát", kteréžto promluvy jsem zde užil.

b) Výkony státní moci.

A. Zákonodární moc.

Kromě zákona přirozeného jsou zákony positivné čili stanovné, jež ze svobodné vůle těch vycházejí, kteří o společnost veřejnou pečují, a jež dílem se vztahují ku

předmětům, v zákoně přirozeném obsaženým, dílem se nevztahují. Zákon přirozený spočívá na nutné vůli Boha, jenž svobodně člověka stvořil, zákon stanovný na svobodné vůli zákonodárce, veřejnou společnost řídícího. Zákon přirozený jest podstatně božský, zákony stanovné jsou dílem božské, dílem lidské podle autority buď božské anebo lidské. Zákon přirozený jest nerozlučně spojen s přirozeností a jest ohlášen stvořením a při stvoření přirozenosti lidské, positivný není pro jednotlivce nevyhnutelně nutný a vyžaduje ohlášení zvláštní. Zákon přirozený platí pro všecky lidi všech časů a všech krajů, positivný jako positivný platí podle moci a vůle zákonodárcovy. Zákon přirozený vztahuje se toliko k činům, jež podle své povahy jsou buď mravně zlé anebo mravně dobré a k mravnímu řádu nutně se vztahují, zákony positivné mohou přikazovati anebo zakazovati nejen činy, jež přikazuje anebo zakazuje zákon přirozený, ale také činy o sobě mravně lhostejné.

Zákony stanovné jsou nutny.

Neboť 1. zákon přirozený je samozřejmý toliko ve svých zásadách nejobecnějších. Čím vzdálenější jsou od nich jeho závěry srostité, tím nejasnější a pochybnější jsou jeho předpisy; proto vznikají o témže předmětu různá mínění zvláště u těch, kteří nemají ani času ani chuti ke theoretickému zkoumání. Musí tedy býti autorita, jež rozhodně a platně stanoví vzdálenější závěry ze zákona přirozeného. 2. Zákon přirozený drží v sobě předpisy obecné v rysech neurčitých, jež musí býti upotřebeny při jednotlivých poměrech srostitých a blíže určeny. K tomu jest potřebí autority, která by platně stanovila. 3. Předpisy zákona přirozeného netěší se pro život pozemský z dostatečné sankce; což nevadí při vztazích člověka k sobě a k Bohu, poněvadž trest a odměna nastane teprv po smrti podle viny a zásluhy. Avšak při vztazích lidí vespolných to vadí. Poněvadž společnost nemá teprv v životě záhrobním cíle svého dojíti, nýbrž zde na zemi, nemohlo býti zůstaveno na libovůli jednoho každého, chce-li předpisů zákona přirozeného šetřiti čili nic. Proto jest potřebí autority, která by trestem přinutila občana neochotného jich šetřiti; čímž nabývá zákon přirozený pro život pozemský sankce dostatečné.

Musí tedy býti státní moc taková, aby dávala zákony positivné.

Není však zákonodárství státní zřídlem všech zákonů, poněvadž jest jemu podkladem a měřítkem zákon přirozený, jenž státu rozkazuje pečovati o blaho obecné, nic neroz-

kazovati, co by blahu obecnému překáželo, co by škodilo právům, jednotlivcům řádně náležejícím a blahu obecnému neodporujícím, a šetřiti autority společnosti, od Boha nadpřirozeně založené a na státu nezávislé. Posléze poněvadž život občanský, státem řízený, je toliko částí života mravního, nemůže stát veškerý život lidský svými zákony spravovati. Proto je státní moc zákonodární omezena.

Účel, jehož má dosáhnouti stát, vyžaduje, aby zákonodárství státní obecné blaho časné, jak tělesné, tak duševní, pokud nestačí činnost soukromá, založilo, zachovávalo a zdokonalovalo. Má-li býti požadavku tomu vyhověno, musí zákonodárcové znáti potřeby obecné, soukromou činností jednotlivců neukojitelné, a prostředky, jimiž by ukojeny býti mohly, a musí také míti dobrou vůli, aby potřeb ukojili a patřičných prostředků volili; musí tedy býti zkušení, vzdělaní, šlechetní, svědomití a zbožní.

Závaznosti dostává se stanovným zákonům státním z autority, která má právo je dávati a občanům ukládati. Oprávněnost tato spočívá na zákonu přirozeném, člověku od Boha vštěpeném, kterým Bůh chce, aby byla státní moc, jež by zákonodárstvím stát řídila a poslušnost zákonům zjednávala. Tedy závaznost lidských zákonů stanovných jest prostředně podmíněna zákonem přirozeným.

A zajisté, jak nás učí zdravý rozum, jest státní moc zákonodární podřízena nejvyšší panovničí moci Boží, tak že ji má svým zřídlem, a má proto se říditi záměry a stanovami věčného zákonodárce, Boha; má na ní účastenství, tak že má s Bohem spolupůsobiti k vyplnění úmyslů Božích a k provedení věčného zákona. Avšak věčný zákon jest člověku ohlášen zákonem přirozeným, jenž v čase vyjadřuje, co zákon věčný nutně stanoví pro všecky bytosti rozumné. Proto všecky ostatní zákony časné, také státní stanovné jsou buď dalším rozvojem anebo bližším určením zákona přirozeného.

Také z jiné příčiny je závaznost státních zákonů podmíněna zákonem přirozeným. Zavazovati totiž někoho ve svědomí znamená svobodné vůli lidské čin bez podmínky tak uložiti, že jej nemůže opomenouti, aby nehřešila, Boha neurážela, od něho, nejvyššího cíle, se neodvracela. Taková závaznost, povinnost nemůže nevycházeti od Boha buď nepřímo anebo přímo. Avšak státní zákony mají moc, kterou zavazují poddané ve svědomí. Proto závaznost státních zákonů vychází od Boha, jenž vůli svou vyjádřil zákonem přirozeným, člověka ve svědomí zavazujícím k poslušnosti autoritě státní povinované.

Aby měly státní zákony patřičné platnosti, musí 1. vycházeti z moci oprávněné, 2. nesmějí odporovati žádnému zákonu vyššímu, 3. musí směřovati k obecnému blahu, musí býti spravedlivy, aby nerušily spravedlnosti podílné a směnné, vyrovnávací, 4. musí býti fysicky a morálně možny. Zákonů neplatných možno poslechnouti, nenařizují-li nic hříšného, ano jest i nutno jich poslouchati, jestliže by z neposlušnosti vznikly pro nás anebo pro společnost větší škody než z poslušnosti. Avšak zákonů neplatných není dovoleno poslouchati, přikazují-li něco hříšného. Při oprávněné neposlušnosti proti zákonům neplatným není dovoleno užívati násilí fysického.

Státní zákony jsou jedny ústavní čili základní, druhé organické, ústavu v jednotlivostech rozvinující; jedny pořádají soukromé právo, druhé veřejné ve věcech finančních, správních, vojenských, trestních atd.

Státní zákony vznikají autoritou příslušnou způsobem, který určuje ústava anebo zvyk, podle požadavků, kterým jsou podrobeny všecky zákony stanovné, podle obecných potřeb, po moudré úvaze, po modlitbě k Bohu, jenž jest nejvyšší cíl, nejvyšší zákonodárce, zřídlo moudrosti lidské. Soukromé ohledy, blahu obecnému škodící, nemají zákonodárce vésti.

Množství zákonů nemá býti přílišné, aby nebyla svoboda nepatřičně omezována, aby nebylo nesnadno míti o nich patřičnou známost.

Státní zákony stanovné mohou býti zrušeny, dovoluje-li zákon přirozený a zachovává-li se patřičný způsob. Změněny býti nemají bez důležitých příčin. Závaznosti jistému zákonu povinované mohou býti jistí jednotlivci zproštěni příslušnou mocí státní z důležitých příčin, dovoluje-li zákon přirozený, netrpí-li blaho obecné. Veřejný čili authentický výklad zákonů podávají zákonodárci anebo jejich oprávnění zástupci, školský ne závazný soukromí učenci. Také epikie čili slušnost dovoluje, aby zákon stanovný byl vyložen v jistém případě proti slovnímu znění, když by upotřebením zákona slovně vyloženého děla se křivda; neboť tu lze předpokládati, že by zákonodárce k tomu případu nevztahoval zákon. Také zvykem, jenž nabyl platnosti právní, může býti zákon zrušen nebo změněn.

Předpisuje-li státní zákon stanovný nebo zakazuje-li, co předpisuje nebo zakazuje zákon přirozený, jest jím zavázán také každý zákonodárce. V případě opačném, je-li zákonodárcem sbor osob, jsou osoby jednotlivé, nejsouce ve sboru, poddanými a proto zavázáni zákonem. Pak-li zákonodárcem monarcha, nemůže býti právem při-

nucen, aby zachovával zákon, avšak ve svém svědomí jest povinen zachovávati zákon, který se dotýká jak poddaného, tak monarchy; také jest monarcha povinen dávati poddaným dobrý příklad.

B. Moc výkonná.

Moc výkonná (exekutivná) čili správní čili vládní netoliko vykonává, co zákony rozkazují, ale také má účastenství na moci zákonodární a soudní a na ně působí, jsouc svazkem nutným, který spojuje všecky výkony státní, aby činily jeden celek organický. Moc vládní drží v sobě 1. vykonávání toho, co zákony velí, správu čili administraci; 2. policii a sice *a*) bezpečnostní, která pečuje o pořádek a všeliké rušení jeho odvrací, *b*) policii o veřejné blaho pečující odvracováním nehod a řízením ústavů sloužících dopravě, obchodu, orbě, průmyslu, vyučování atd.; 3. zevnější politiku, diplomacii; 4. správu finanční; 5. správu vojenskou. Dříve než o těchto úlohách moci vládní obecně promluvíme, předešleme stať o státním úřadě, jehož podmětové, státní úředníci, slouží vládě, úlohu svou plnící.

Státní úřad.

Státní úřad jest jisté působiště s jistými povinnostmi a právy, od státu nebo zástupců jeho přenesené na jistou osobu ku prospěchu občanstva. Státní úředník slouží ne tomu, kdo mu svěřil úřad, ale občanstvu. Povinen je sice poslouchati toho, kdo mu svěřil úřad, nebo svých představených; než tito jemu smějí rozkazovati toliko, co prospívá občanstvu. Monarcha, jenž svou moc vykonává po svém právu, nemůže býti pokládán za úředníka, ač moci své užívati jest povinen ku prospěchu občanstva; tím méně jest úředníkem občanstvo, jež drží a vykonává moc nejvyšší, poněvadž nikdo není svým vlastním úředníkem.

Přenesení působiště úředního děje se smlouvou mezi čekatelem a udělovatelem úřadu. Tato smlouva, buď výslovná anebo mlčelivá, ukládá úředníku povinnost zastávati úřad věrně ku prospěchu občanstva a poslouchati představených ve věcech úředních; této povinnosti odpovídá právo úředníků požadovati umluvený plat a po umluvenou dobu držeti úřad svědomitě vykonávaný.

Kdo působiště úřední na někoho přenáší, má voliti muže úřadu schopného, šlechetného a svědomitého.

Úředníci činí stav se zvláštními právy a povinnostmi, stav velmi působivý a pro blaho obecné velmi důležitý,

který nemá se zvrhnouti v kastu, jež před lidem se uzavírá úzkostlivě, jež absolutisticky vším chce vládnouti, sebe pokládá za účel, ne za prostředek a posléze se mění ve stroj nesnadno hybný, veřejnému životu obtížný, bureaukratismus.

Správa a policie.

Správa ve smyslu užším pochopená zákony k jednotlivým případům a poměrům obrací a uskutečňuje, aby účelu od zákonodárce vytknutého bylo dosaženo; zákony jsou její činnosti pobídkou, pravidlem a mezí. Aby úloze své dostála, musí míti právo dávati obecné výnosy, podle kterých podřízení úředníci by se řídili zákony uskutečňujíce, a užívati moci donucovací proti těm, kteří zákonu poslušnosti upírají. Je-li zákon anebo výnos patrně nespravedliv, nemá úředník správní formálně přispívati k jeho uskutečnění, aniž materielně, není-li důvodů dostatečných a důležitých. Pakli se toliko pochybuje o spravedlnosti zákona anebo výnosu, rozhodnouti se má úředník správní pro spravedlnost.

Policii není úloženo zákony uskutečňovati, nýbrž podle právního řádu stávajícího samostatně pečovati o blaho obecné buď chráněním právní bezpečnosti, anebo kladným podporováním blahobytu. Policie bezpečnostní, předcházejíc všelikému rušení veřejného pořádku právního, nespravedlivě činěnému, bdí nad chováním občanů, do veřejnosti vnikajícím, aby hned zakročila, je-li nebezpečí blízko. Policie blahobytní chápe se samostatně prostředků, jež by přímo podporovaly obecné blaho, bránic aby neštěstí nevzniklo, na př. epidemie, povodeň, požár, hlad, pokud nestačí činnost soukromých občanů a obcí, a podporujíc kladně, činnost občanů v oboru náboženství, školy, věd a umění, života národního hospodářství. Policie jakkoli souvisí s mocí zákonodárnou a soudní, nemá si vlastniti této dvojí moci samé, nemá bez potřeby vším vládnouti, do poměrů soukromých se vměšovati, činnost soukromých občanů a obcí činiti zbytečnou.

Právo daní a vojenství.

Má-li stát účelu svého dosíci, musí míti hmotných prostředků, jichž jako daní od svých poddaných požadovati musí míti právo, pokud nestačí příjmy z majetku státního. Tomuto právu státní moci odpovídá povinnost občanů platiti státu daně.

Míra daní říditi se musí měrou nutných výloh veřejných. Kam sahá míra nutnosti, nelze mathematicky určiti;

přece však budiž svědomitě zkoumána, aby spíše menší byla shledána, než větší. Státní moc, která bez potřebí utiskuje občany přílišnými daněmi, činí spravedlnosti příkoří a podkopává veřejné blaho.

Daně rozděleny buďtež podle míry sil spravedlivě. Kdo má pouze tolik příjmů, kolik nevyhnutelně potřebuje, aby sebe a rodinu vyživil, má býti zpravidla daní prost. Čím větší majetek, tím větší daně poměrně ukládati jest spravedlivo. Ovšem nesmí daň z majetku poměrně rostoucí té výše dostoupiti, že by veškerý příjem pohltila.

Přímá daň z příjmů byla by nejspravedlivější, kdyby možno bylo množství jejich určiti s jistotou. Než cizí je určiti nemůže, a má-li občan sám své příjmy určiti, není každý svědomitý. Při vyměřování daní z příjmů dlužno přihlížeti také k počtu členů rodiny, kteří z nich žijí.

Při dani nepřímé dlužno k tomu přihlížeti, aby potraviny, kterých občané chudší nevyhnutelně potřebují, byly daně prosty, dokud dovoluje obecné blaho, poněvadž taková daň nejvíce tíží chudinu.

Jsou-li daně v některém státu příliš obtížny, bývají často vinni občané sami; vnitřní pokoj, pravou mravností náboženskou, od církve katolické hlásanou, působený, jest nejlepší prostředek proti přílišnému břemenu daní.

Bližší výklad o daních budiž zůstaven positivné vědě právnické.

Stát jsa ohrožován nepřáteli vnitřními a zevnějšími, musí míti právo sebe hájiti násilím proti nespravedlivým útokům a sice jednak stráží policejní a četnictvem, jednak vojskem.

Moc ozbrojená není sama sobě účelem, nýbrž prostředkem k zachování státu, občanstva. Proto má státní moc občanům ukládati těžké oběti osobní a majetkové, pro moc ozbrojenou nevyhnutelné, pokud jich vyžaduje blaho obecné. Nemá-li moc ozbrojená příliš tížiti, aniž blahobytu hmotnému a mravnosti škoditi, ať o to pečují státy, aby život občanů, jakož i poměry státu vespolné byly řízeny duchem křesťanským, aby podmětové moci ozbrojené šetřili kázně a mravnosti. Příčinou militarismu hmotně a duševně zhoubného jest smýšlení občanů, států a ozbrojenců nekřesťanské.

C. Moc soudní.

Moc soudní má sobě uloženo právní pořádek porušený obnoviti; proto činnou se prokazuje, když porušení pořádku právního se stalo.

Soudce rozepře právní rozhoduje podle zákonů platných, ke kterým obrací jednotlivé případy. Podmínkou jeho činnosti jest spravedlivost zákonů; zákony zřejmě nespravedlivé nemají býti pravidlem jeho soudu. Soudce má dokonale znáti zákony, podle kterých jest mu souditi; s touto známostí má spojiti velikou opatrnost a obezřetnost, které jest potřebí ku poznání skutku a okolností; má obě strany se proucí sám slyšeti a jim poskytnouti možnost, aby předložily své důvody; má býti při vyšetřování a vynesení soudu neporušitelný a nestranný; má souditi, nepřekážejí-li zvláštní okolnosti, veřejně. Aby spravedlivě souditi mohl, musí býti po jistou míru nezávislý a samostatný; nesmí býti úřadu svého, od ostatních výkonů státní moci oddělenéhо, zbaven leč soudním rozhodnutím z důvodů, jež zákon stanoví; musí míti dostatečný plat, aby nebyl nouzí sváděn s cesty práva; musí býti neúhonný a svědomitý. Každému má býti možno hájiti své právo před soudem; soudní pak řízení má býti laciné a rychlé.

Soudní řízení občanské.

Stávající pořádek právní bývá rušen buď sporem právním anebo vědomým bezprávím; při sporu není, aspoň ne přímo, nešlechetný úmysl zjevný porušiti pořádek, a obě strany se domnívají býti v právu — při bezpráví jest vědomí zjevno, že porušení pořádku jest proti právu. Spor vyžaduje sporné čili občanské řízení soudní, bezpráví soudní řízení trestní.

Spory právní rozhodnouti autoritativně a platně tak, aby soudní výnos povinny byly obě strany sporné přijmouti ve svém případě konkretním za právní pravidlo a jím se říditi, přísluší státní moci, která pečujíc o veřejný pořádek a svobodu občanů, právo a povinnost má ukončiti spory pořádek a svobodu rušící.

Výnos soudce civilního není ani pouhým poučením soukromým ani pouhým logickým závěrem z návěstí učiněným ani výpovědí, libovůli stran zůstavenou, nýbrž výkonem právomoci, jemuž se podrobiti strany sporné jsou povinny, ano i nuceny. Výnos soudní někdy přenáší právo s jedné osoby na druhou, někdy působí práva nová.

Vychází-li soudním řízením nepochybně na jevo, která strana má právo, má jí býti právo přiřknuto soudcem. Nemizí-li pochybnost, má býti soudce pamětliv, že majitel práva při pochybnosti má přednost. Není-li žádný z obou spor vedoucích majitelem práva, má soudce při pochybnosti nemiznoucí právo přiřknouti tomu, kdo uvádí lepší důvody.

Soudní řízení trestní.

Trestem se zove fysické zlo, jež někoho stíhá pro mravní zlo čili vinu. Jedny tresty záležejí v odnětí zevnějšího dobra, jako majetku, cti, svobody, jiné v positivném působení zla, jako bolesti tělesné, smrti.

Že moc státní má právo, ano i povinnost stíhati trestem toho, jenž zaviněným bezprávím porušil veřejný pořádek právní, když soudní řízení vykonala, nikdo nepopírá, vyjmeme-li anarchisty a nihilisty, kteří by rádi veškerou moc státní odklidili. Toto stíhání nutně souvisí s povinností pečovati o veřejný pořádek a vyskytuje se u všech národů. Důsledně toto právo, zlem fysickým stíhati jako trestem, popírati musí stoupenci nepravdivé theorie Lombrosovy o svobodě lidské, kteří člověka pokládajíce za zvíře dokonalejší a zločin za nemoc anebo nutný účinek fysického ústrojí, zločince odevzdávají ne soudci trestajícímu, nýbrž lékaři.

Právo moci státní trestající spočívá v nevyhnutelné nutnosti zachovávati ve státě pořádek a bezpečnost. Očekává sice patřičný trest po smrti všecky zločiny nesmířené. Avšak tato sankce nestačí zde na zemi, aby pořádek a bezpečnost v lidské společnosti stát zachoval za života pozemského. Proto musí míti státní moc právo zde na zemi trestati zločince. K tomu přistupuje, že společnost nemůže se ubrániti před některými zločinci, leč tresty; kdyby nebyli trestáni za své zločiny, veta by bylo po pokoji a bezpečnosti, nepravosti a zločiny by pronásledovaly ctnost.

O účelu, jehož má býti trestem dosaženo, jedná několik theorií.

Absolutní theorie pokládají trest za nutný následek, ze zločinů vyplývající tak, že nejde o dosažení společenského dobra, účelu trestu. Tak smýšlí Kant, Hegel, Beccaria, Fichte. Avšak trest nemůže býti sám sobě účelem, poněvadž jest fysickým zlem, jež nikdy není k vůli sobě toužebno, jež musí býti považováno prostředkem k dosažení účelu. Ani Bůh nemůže trestati jenom proto, aby trestal, bez účelu, tím méně člověk.

Relativné theorie mají při trestu na zřeteli dobro nutné, jehož má býti trestem dosaženo, jako účel, buď že vyžadováno jest ke blahu společnosti, buď ke blahu zločince. První má na zřeteli nápravu zločince, druhá právo společnosti sebe hájiti proti útokům zločince, třetí odstrašení od zločinu, čtvrtá obnovu a smíření porušeného pořádku právního, pátá nutnost prostředku k účinnému za-

chování bezpečnosti veřejné a pořádku právního. Žádný z těchto pěti účelů nemůže býti samojediný, aby vylučoval ostatní. Žádný ze čtyř prvních nemůže býti hlavním; druhý pak účel má jenom tehdy smysl, je-li totožný s pátým. Hlavním účelem trestu jest pátý; první, třetí a čtvrtý jej provázejí.

Nejvyšší podmět státní moci má právo zločinci odsouzenému uděliti milost, t. j. jemu odpustiti trest soudem naň uvalený buď celý anebo s části anebo v mírnější proměniti. Neboť 1. zákon lidský může při jistých okolnostech přivésti soudce k rozsudku, který jest příliš krutý a proto vyžaduje, aby byl zmírněn a změněn; je tedy ve státě potřebí právomoci, jež by z příčin důležitých trest od soudce podle zákona ustanovený zmírnil neb odpustil. 2. Při jistých okolnostech může se státi, že přísné vykonání trestu společnosti velice škodí, udělení milosti však výhody slibuje anebo aspoň škodu umenšuje. 3. Ve správě státu má netoliko spravedlnost se prokazovati, ale také láska; poddaní mají vrchního vladaře netoliko se báti, ale také milovati; čehož se docílí udělením milosti. Toto však právo uděliti milost přísluší jedinému vladaři anebo zákonodárci; podřízený soudce má se říditi zákonem, a když zákon v některém případě jest příliš krutý, přísluší zákonodárci jeho působnost pro ten případ zrušiti anebo zastaviti. Kdyby podřízenému soudci bylo právo dáno trest zákonem stanovený mírniti aneb odpustiti, spravedlnost soudů by brala škodu.

O trestu smrti.

Že je státní moc oprávněna uvaliti na zločince trest smrti, dokazuje souhlas všech národů, při soudním řízení ode dávna tohoto trestu užívajících. Důkaz tento jest platný, poněvadž by nebyli ode dávna všichni národové trpěli, aby státní moc požívala práva pro veliké zločiny bráti člověku život, největší statek časný, všem lidem stejně drahý, kdyby toto právo nebylo nutným požadavkem rozumu.

Než zdali a proč jest toto právo nutným požadavkem rozumu? Zdali nutně státní moci, o veřejný pořádek a bezpečnost pečující, přísluší právo za jisté veliké zločiny hroziti trestem smrti a jej také uvaliti?

Zabití člověka jest jenom tehdy nedovoleno, mravně nepřístupno, je-li nespravedlivo. Bůh, nejvyšší pán života a smrti, může právem sobě vlastním člověku vzíti život, kdy a jak chce podle své vůle svaté. Mohl tedy také státní moci uděliti právo v jistých případech člověka zabíti,

jestliže chtěl. Zdali také skutečně udělil? Udělil, jestliže ho státní moc nezbytně potřebuje; neboť Bůh jí přirozeně dal všecku pravomoc, která jest nezbytně potřebna k patřičnému zachování a řízení státu. Bůh chtěje, aby byl stát, chce také, aby měl stát všecko, čeho jest nevyhnutelně státu potřebí.

Státní moc má nevyhnutelně potřebí práva hroziti trestem smrti a jej také skutečně uvaliti, má-li zachovati bezpečnost a pořádek, aspoň tehdy, když se jedná o zločin vraždy. Neboť zločin vraždy liší se ode všech ostatních zločinů tím, že vrahu jest prostě nemožno zavražděnému nahraditi a dosti učiniti, poněvadž úplně zničil život pozemský a zavražděnému odňal všecky pozemské statky, naděje a vyhlídky. Kromě toho vrah odjímá zavražděnému možnost k smrti se připraviti, aby mohl si zabezpečiti blaženost věčnou a před soudnou stolicí Boží obstáti. Proto vyžaduje veřejná bezpečnost nevyhnutelně, aby státní moc, jak jenom jest možno, nejvíce a nejúčinněji vraždě bránila. Tak brániti může státní moc vraždě, uvažujeme-li lidi, jakými s větší části jsou a budou, jenom trestem smrti, který jediný dovede divokým vášním rozbouřeným odporovati a od vraždy mocně odstrašiti, který jediný společnost samu dovede mocně zabezpečiti pro budoucnost před vrahem.

Doživotní káznice, deportace, vyhnanství neodstrašují dostatečně, poněvadž ponechávají člověku nejen život, ale také naději vysvobození; proto neposkytují společnosti dostatečné rukojemství pro budoucnost. Kdo jedenkráte úmyslně vycedil krev lidskou, vyvázne-li z rukou spravedlnosti, zpravidla neopustí dráhu zlosynskou. A kdyby se podařilo vraha bezpečně zavříti navždy, proč má společnost živiti člena nebezpečného, aby byl zachován a ošetřován za drahé peníze, když poctiví chuďasi nouzi trpí? Aniž lze říci, že by byl vrah tak dobře uschován, že by nemohl býti vysvobozen. Vždyť nás učí dějepis, že za veřejných nepokojů a převratů žaláře byly násilně otevřeny a svoboda vrácena vrahům, kteří potom nových vražd se odvážili.

Posléze užijme analogie. Jako úd se odlučuje od lidského těla, vyžaduje-li toho zachování těla celého, tak může člen společnosti lidské býti odloučen trestem smrti, je-li toho potřebí ku zachování společnosti; neboť část jest celku podřízena.

Námitky proti trestu smrti činěné lze takto vyvrátiti:

1. Namítá se, že trest smrti odporuje účelu trestu, napravení zločince.

Avšak hlavním a předním účelem trestu jest zachování obecného blaha, ne polepšení zločince. Vedlejší účel, polepšení zločince, spíše jest dosažen trestem smrti, než žalářem doživotním.

2. Beccaria, Schleiermacher a jiní namítají, že stát má toliko právo, jež mu občané mohli přenechati; než právo života mu nemohli a nechtěli přenechati.

Avšak základem státu posledním a nejvyšším není smlouva, nýbrž Bůh. Ostatně Beccaria, an zavrhuje trest smrti, není důsledným, poněvadž připouští trest smrti ve dvou případech, je-li další život zločincův jsoucnosti státu nebezpečným a je-li smrt zločincova nejúčinnějším prostředkem k odstrašení jiných od zločinu. Také Holtzendorff, odpůrce trestu smrti, nedůsledně připouští trest smrti ve stanném a námořním právu.

3. Holtzendorff namítá, že trest smrti nejen neodstrašuje, ale spíše vábí ke zločinu, pro který byl vykonán.

Avšak Holtzendorff zaměňuje příklad zločinu s potrestáním. Příklad vábí, potrestání odstrašuje.

4. Ahrens namítá že člověk jest sám sobě účelem, proto nemá se ho zle užívati trestem smrti jako pouhého prostředku k vyššímu účelu; užívání toto odporuje vážnosti, která lidské osobnosti přísluší.

Avšak potrestáním neužívá se člověka jako pouhého prostředku; jím spíše na jevo vychází, že blaho společnosti stojí nad blahem jednotlivce a že proto jednotlivec má býti od společnosti odloučen, jako škodlivý od těla, je-li toho nutně potřebí k zachování společnosti. Společnost musí míti právo násilím se zprostiti škodlivých členů, vyžaduje-li toho její zachování. Dále jest ovšem pravda, že lidská důstojnost a nezrušitelnost má býti šetřena, ale tak dlouho, pokud jí šetří jednotlivec sám v sobě. Zapomene-li však člověk na svou vlastní důstojnost mravní, oddávaje se slepým vášním a náruživostem zvířecím, ruší-li násilně pořádek a hrozí-li bezpečnosti veřejné, má společnost právo zločince mocí podrobiti pořádku právnímu a v jistém případu jej ze sebe vyloučiti trestem smrti. Člověk jest podle přirozenosti bytostí společenskou a proto vázán nutnými zákony společenskými a svými statky pozemskými podřízen blahu obecnému. Proto nesrovnává-li se pozemské blaho jednotlivce s blahem obecným, musí blaho ono ustoupiti tomuto.

5. A. Geyer namítá, že trest smrti jest naprostý, jelikož nemůže býti ani zvětšen ani zmenšen, že tedy nemůže býti stanoven podle velikosti zločinu, že tedy není spravedlivou odplatou za zločin.

Avšak tato námitka jest nepohodlná toliko těm, kteří smír a obnovu pořádku právního pokládají za účel hlavní. Kdo však pokládá trest za nutný prostředek k účinnému zachování pořádku právního, může snadno námitku vyvrátiti. A zajisté lidská spravedlnost vyžaduje toliko, aby nikdo nebyl více trestán, než zasluhuje, a aby větší zločin byl více trestán. Nevyžaduje však, aby byla vždycky rovnost mezi zločinem a trestem, aby zločin zůstal bez trestu, nemůže-li se mu žádný trest pozemský rovnati. Jisté zločiny zasluhují trest smrti. Jsou-li ještě větší zločiny, jež také nemohou jinak býti potrestány, leč smrtí, neubližuje se spravedlnosti. Soud lidský činí, co může, a ostatek ponechává soudci věčnému, jenž každému odplatí přísně podle viny.

6. Holtzendorff, Geyer a jiní namítají, že trest smrti naprosto překáží nevinně odsouzenému dáti náhradu.

Avšak zamítají-li z tohoto důvodu trest smrti, musí z téhož důvodu zamítnouti také žalář, aspoň doživotní; neboť se také dokázalo po smrti žalářovaného, že byl nevinně odsouzen, než oni tento žalář nezamítají.

Dále může a má soudní řízení trestní, zvláště když jde o trest smrti, býti vedeno tak opatrně, že nespravedlivé odsouzení může býti velmi řídké. Ovšem naprosto nemožným nemůže býti učiněno nespravedlivé odsouzení při největší opatrnosti. Kdybychom měli čekati, až by nespravedlivé odsouzení bylo učiněno naprosto nemožným, tu bychom věru velmi zřídka dočkali se rozsudku. Než i tehdy, když se stane nespravedlivé odsouzení k smrti, náboženství křesťanské odsouzeného těší a vybízí jej, aby křesťanskou trpělivostí z trestu smrti čerpal zásluhy o věčnou blaženost. A jsou věru v životě pozemském mnohá zla, jež nelze odvrátiti a jichž trpělivé snášení křesťanské člověku prospívá k blaženosti záhrobní.

7. Nevěřící liberálové, ke kterým počítati sluší zmíněné odpůrce trestu smrti, nemohou vůbec pochopiti, jak může člověk soudce usouditi člověku zločinci smrt, t. j. úplné zničení fysické a morální, nečestný konec bez útěchy a bez naděje, smrt, kterou zločinec očekává s tupou zoufalostí.

Avšak úřad člověka soudce jest účastenstvím soudní moci Boha, nejvyššího soudce, jenž může člověku odníti život pozemský podle své moudrosti, spravedlnosti a svatosti. Dále záleží na zločinci k smrti odsouzeném, aby k smrti se připravil a Boha smířil a tak po smrti si zabezpečil věčný život blažený, a na soudci člověku, aby, jak mu káže povinnost, odsouzenému zjednal pomoc a

útěchu náboženskou. Po smrti tělesné následuje věčný život buď blažený nebo nešťastný; zločinec může řádnou přípravou náboženskou sobě nakloniti Boha nejvýše milosrdného.

Tak se rozplývají v nivec námitky proti trestu smrti.

c) O nabytí a pozbytí státní moci.

Státní moc vyžaduje konkretního podmětu, jenž by byl jejím držitelem a kterým jest osoba buď fysická nebo morální. Tento podmět musí býti označen positivnými ději, poněvadž není nikdo od přirozenosti povolán, aby jinými vládl.

Jde-li ne o podřízené úředníky státní, kteří státní moci nabývají smlouvou anebo jmenováním, nýbrž o svrchovaného panovníka, rozeznáváme původní důvod nabytí od odvozeného. Původní důvod, jenž má platnost při vzniku státu, záleží v tom, že buď okolnostmi jest někdo označován podmětem státní moci výhradně způsobilým anebo jest jím ustanoven volbou občanů anebo veškerenstvo občanů si ponechává svrchovanou moc státní. O tomto důvodu původním bylo jednáno při vzniku státu. Důvod odvozený platnost má v monarchii, jelikož v demokracii a aristokracii neděje se náhlá změna držitele svrchované moci státní.

Odvozené důvody nabytí.

V monarchiích dědičných přechází dědictvím státní moc s panovníka zemřelého na člena jeho rodiny podle ustanoveného pořádku. Nástupnictví dědičné jest zákonem stanoveno skrze úmluvu rodiny panovnické a zástupců země; proto nemá panovník práva, aby sám o své újmě nástupnictví změnil a zákonitého zástupce minul. Nedostává-li se dědiců zákonem stanovených a není-li jiným způsobem postaráno o nástupníka, má občanstvo právo zvoliti novou rodinu panovnickou anebo proměniti monarchii v republiku.

V monarchii volební jest po smrti panovníka označován nástupce volbou, kterou koná buď národ anebo zástupci národa zvykem anebo ústavou oprávnění. Volba monarchy liší se od volby presidenta tím, že onen se stává volbou držitelem moci svrchované, tento však prvním úředníkem volitelů, kteří jsou držiteli moci svrchované. Monarchii dědičné přísluší přednost před volební; neboť volba rozněcuje ctižádost a sobectví a rozjitřuje celou zemi strannickými rozbroji, jež oslabují vážnost národa u

sousedů a jim zavdávají příležitosti, aby se mísili do jeho záležitostí vnitřních. Máť ovšem monarchie dědičná dosti stránek stinných. Tyto však jsou nahrazovány mnohými výhodami, jelikož dědičnost brání ctižádosti škodlivé, panovníkovi uděluje většího lesku, panovníka a národ úzce spojuje a mocnou jest pohnutkou k zdárnému vychování panovníka budoucího.

Také spravedlivá válka vítězná jest důvodem nabytí moci státní nad zemí přemoženou. Vítězství sice samo neuděluje práva zbaviti národ přemožený samostatnosti politické; avšak vede-li jeden stát proti druhému válku spravedlivou a nemůže-li o svou bezpečnost jinak se postarati leč podmaněním, jest podmanění oprávněno. Také trestem zaslouženým může býti jeden stát stižen od státu druhého, ve válce spravedlivé vítězného, a samostatnosti zbaven.

Posléze smlouva, buď koupě anebo výměna, může státní moc svrchovanou nad nějakou zemí přenésti s jednoho podmětu na jiný. Toto nabytí svrchovanosti neoprávňuje nešetřiti práv, jež občanům řádně příslušejí.

Uchvácení státní moci.

Zákonitý panovník má právo násilím svou moc svrchovanou chrániti proti vetřelci, který proti právu sobě svrchovanost uchvacuje, a poddaní jsou povinni jej podporovati, aby své postavení podržel. Ačkoli prvním a hlavním účelem státní moci jest blaho obecné, přece zákonitá rodina panovníkova jest oprávněna, aby tuto moc držela, poněvadž jí požívá zákonitě a poněvadž s ní spojeny jsou pro rodinu tuto veliké výhody časné. Kdo ji tedy neprávem zbavuje jejího postavení, ubližuje netoliko občanstvu, jež zbavuje vladaře svrchovaného, ale také dynastii zákonité. Je tedy násilný odpor panovníka a poddaných proti vetřelci oprávněn. Toto právo trvá zajisté, pokud není uchvatitel v pokojném držení své moci uchvácené. Aniž uděluje pouhé držení svrchovanosti samo vetřelci nějakého práva, poněvadž theorie dokonalých skutků, podle které vše, co jest skutkem, je také již samo sebou právem, je theorií násilnictví a revoluce, jest zamítáním všeho práva. Je-li však uchvatitel v pokojném držení, pokud je v něm, jsou poddaní povinni poslouchati jeho rozkazů, jež neukládají nic, co by bylo samo sebou nedovoleno a jež se zdají býti nutnými k zachování obecného blaha. Tuto poslušnost vyžaduje zákon přirozený, ačkoli jest svrchovanost uchvatitelova nezákonitá.

Vypuzený panovník zákonitý podržuje proti vetřelci tak dlouho své právo, pokud může opět nabýti svrchovanosti násilím, jež neukládá jeho poddaným oběti příliš těžké. Avšak změní-li se postupem času poměry tak, že se nedá uskutečniti, aby obecnému blahu nenastala těžká nebezpečí, vzniklá občanskými bouřemi: vyžaduje obecné blaho právem přirozeným, aby dřívější panovník se zřekl svého práva, aby jeho právo soukromé ustoupilo právu veřejnému, kterým občanstvo požadovati může pořádek, pokoj a blaho. Takové poměry, které činí opětné dosažení dřívějšího panovníka morálně nemožným, mohou nastati, když vláda uchvatitelova v zemi uchvácené již hluboce se zakořenila, když kolem ní se nakupila mocná aristokracie a když panovník sám nemůže se zříci svého postavení, aby se nesetkal s mocným odporem silné strany politické. Tu nabývá podle zákona přirozeného jakýmsi promlčením dynastie nová práva svrchovanosti.

Pozbytí státní moci.

Někteří upírají panovníkovi práva se poděkovati, t. j dobrovolně se zříci svrchovanosti státní, ano pokládají to za nečestné a hanebné. Lze sice připustiti, že někdy poděkování uvaliti může na stát nebezpečí a škody a že za takových okolností ukládá se povinnost panovníkovi vytrvati na svém místě anebo poděkování odložiti. Avšak obecně poděkování zavrhnouti nelze. Ano, někdy může býti radno poděkovati se, není-li mu možno zachovati aneb obnoviti pokoj a bezpečnost a může-li doufati, že se to podaří jeho nástupci.

Zbavovati zákonitého panovníka svrchované moci činným odporem útočným není poddaným dovoleno, poněvadž revoluce se protiví právu přirozenému. Neboť právu přirozenému se protiví, cokoli se příčí podle své přirozenosti přímo společenskému řádu od Boha zákonem přirozeným zřízenému. A věru revoluce jest 1. podle své přirozenosti praktické zamítání a úplné převrácení pořádku, který Bůh zákonem přirozeným zřídil mezi údy a hlavou společnosti občanské, mezi poddanými a zákonitým podmětem svrchované moci občanské, poněvadž údové si neprávě přivlastňuje moci svrchované, aby sobě podřídili hlavu, které právem náleží tato moc. Názor Rousseau-ův, který prohlašuje jsa důsledně proveden revoluci za právo, lidu, jest nepravdiv. 2. Revoluce směřuje podle své přirozenosti k zvolnění a zničení organismu společenského, který zachován a v životě udržen býti může jenom tehdy,

když podmět svrchované moci jest nadřízen a občané podřízeni. 3. Občané revoluční, když útokem ženou na panovníka pro krutovládu buď skutečnou anebo předstíranou, sami pravou krutovládu nastupují a provozují, poněvadž bez důvodu právního se podjímají veřejných úkonů, jež příslušejí jediné moci občanské svrchované, jakými jsou vypověděti a vésti válku, poněvadž bez práva občany pokojné násilím nutí, aby přetěžká břemena a oběti, revolucí vyžadované, snášeli, poněvadž žalujíce na panovníka, jej soudí a svůj rozsudek sami vykonávají. Dále, je-li právo revoluce občanům uděleno bez omezení, vězí ve státu ustavičný pramen bezvládí, který strojí záhubu společenskému řádu a obecnému blahu; toto zlo daleko převyšuje všeliké zlé užívání státní moci od panovníka prokázané. Pakli jest uděleno jistými podmínkami omezené, jest omezené toliko theoreticky, prakticky se rovná neomezenému; kromě toho právo revoluce omezené není právem, ale spíše zůstává bezprávím. Posléze zdravý rozum zakazuje bezpráví odrážeti bezprávím ještě větším a ještě škodlivějším; aniž, jak zkušenost učí, revoluce nějaké ovoce dobré přinesla kdy sama sebou.

Aby nenastala revoluce, o to pečovati má panovník spravedlivým vladařením, nezištnou starostí o blaho obecné, důvěrou v Boha, opíráním se o občany pořádku milovné, kteří sami překážeti mají vzniku revoluce. Dříve bránil papež vzniku revoluce, stoje mezi panovníkem a poddanými, rovnaje spory zaviněné buď od panovníka aneb od poddaných, aby pokoj občanský byl obnoven, aby blaha obecného požívali jak občané, tak panovník. Protestantství a liberalismus revoluci přejí.

Od revoluce se liší trpný odpor, který záleží v pouhém odepření poslušnosti, kterou žádá zákonodárce pro zákon, jenž odporuje zákonu Božímu buď přirozenému buď nadpřirozenému; poněvadž zákon Boží jest vyšší lidského, jest nejen dovoleno, ale také přikázáno mravně neposlechnouti zákona lidského. Ovšem táže mravověda přikazuje trpělivě snášeti následků této neposlušnosti.

Taktéž se liší od revoluce činný odpor proti vládě nespravedlivé činěný, jenž užívá nenásilných prostředků zákonem dovolených. Je to dovolená obrana.

Ostatně je-li vláda nespravedlivá, ať se polepší lid a prosí Boha za lepší vládu. Neboť je-li pravda: jaký představený, takový poddaný, je také pravda: jaký poddaný, takový představený; a Bůh jest nejvyšším pánem, může tedy pomoci.

Věru, kdyby vláda a lid byli věrni víře katolické, panoval by pravý a blahý mír. Než zaslepenost a nesvědomitost škodí na obou stranách. Také lid musí býti pilen spravedlnosti, žádá-li si vlády spravedlivé. Spravedlnosti však nelze dosíci ani vládě ani lidu bez Boha.

d) Kterými ústavami se prokazuje moc státní?

Všecky rodiny jsou řízeny stejným způsobem, odpovídají-li zákonu přirozenému; neboť podmět autority rodinné jest obecně označen přirozeností samou, podmět vždy tentýž, otec. Avšak ve státě jest podmět moci státní označován okolnostmi anebo lidmi samými, ač ne vždy svobodnou volbou, proto může býti různý. Podle různého podmětu státní moci rozeznáváme různé ústavy, kterými se prokazuje státní moc.

Pročež rozeznáváme nejprve monarchii a polyarchii. V monarchii jest podmětem státní moci jedna osoba fysická, v polyarchii, republice, více osob. V polyarchii jest každý člen státu o sobě poddaným, ne svrchovaným, teprve více osob jest podmětem svrchovanosti.

Polyarchie se dělí opět na demokracii a aristokracii; v oné náleží svrchovanost veškerému občanstvu, v této zvláštní třídě občanů. Podle Aristotela nezáleží toto rozdělení na počtu, nýbrž na vlastnostech; v aristokracii mají vládnouti aristoi, t. j. nejlepší, ctnostní a moudří, a poněvadž takových jest vždycky málo, znamená aristokracie vládu nečetných. Avšak praktické toto rozdělení není, poněvadž ctnost a moudrost nelnou k určité známce zevnější, na př. rodu, majetku. A v demokracii opět vládne mezi občany princip rovnosti ve příčině svrchovanosti státní.

Spojením těchto tří ústav ryzích: monarchie, aristokracie a demokracie vznikají ústavy smíšené, jakými jsou novověké ústavy.

Zvrhnou-li se ústavy ryzí tím, že podmětové státní moci nemají na zřeteli blaho obecné, nýbrž soukromé, vzniká z monarchie tyranie, z aristokracie oligarchie, z demokracie ochlokracie, ve kterých zlým užíváním státní moci zřetel jest obrácen ku prospěchu sobeckému buď monarchy, anebo boháčů anebo chuďasů.

Monarchii rozeznáváme absolutní čili naprostou a umírněnou; v oné není lidu dáno účastenství na zákonodárství a vládě, v této jest. Monarcha absolutní nezávisí na přivolení svých poddaných, když dává zákony a vládu prokazuje; avšak všemohoucím a neomezeným není, jelikož

má míti zření k obecnému blahu občanů a k zákonu přirozenému, jakož i k právům občanů, řádně nabytým.

Která ústava je nejlepší?

Žádná z ústav ryzích a smíšených nemůže býti nazvána nespravedlivou a špatnou, poněvadž každá může směřovati a dospěti k blahu obecnému.

Aniž jedné z ústav ryzích přísluší naprosto a za všech okolností přednost před ostatními, poněvadž podle různých poměrů, ve kterých národové žijí, musí se říditi ústava. Aniž jest ústava, která by měla stránky toliko dobré bez stinných, a které by nemohlo býti zle užito. Monarchie udílí panovníku velikou vážnost, usnadňuje poslušnost poddaných a poskytuje vládě jednotu, rychlé rozhodnutí a mocné provedení; avšak veliká moc je soustředěna v rukou jednoho, jenž snadno může chybiti a nemravně jednati, čímž blahu obecnému může býti velice ublíženo. Republika demokratická zaručuje občanům, podmětům moci svrchované, svobodu, jakož i příslušná práva a chrání je proti nemírnému utlačování, probouzí ve všech péči o záležitosti veřejné a činí je všecky odpovědnými, avšak trpí snadno rozbroji strannickými a doznává překážek, jde-li o rychlé rozhodnutí a rychlé provedení záměru. Totéž platí o republice aristokratické, které kromě toho škodí rozbroj mezi šlechtou a lidem.

Máme-li na zřeteli jistý národ a jistou dobu, uznati musíme ústavu onu za nejlepší, která ode dávna po právu trvá. Může ovšem stávající ústava se státi nemožnou a může vyžadovati změny; než dokázána býti musí tato potřeba a výbornost ústavy jiné. Jestliže jednotlivé zákony ustálené a osvědčené nemají býti lehkomyslně měněny, (leč, káže-li nutná potřeba), tím méně má býti lehkomyslné změně podrobena celá ústava kterákoli ze jmenovaných, poněvadž se vytvořila podle zvláštností občanstva a s nimi úzce souvisí. Ovšem, změní-li se poměry a potřeby tak, že jim stávající ústava nevyhovuje, anebo pokazí-li se tato zlým užíváním, pak je změna její nevyhnutelnou. Tu však nesmí se vymysliti ústava šablonovitá, doktrinárská, která by chtěla všecky národy stejně říditi a spravovati, poněvadž jenom ta jest pro národ jistý, která jest jemu přiměřená, z něho vzešla. Proto, má-li ústava býti změněna, budiž přihlíženo k dějinám národa, k tomu, co národ po předcích zdědil, budiž zvolna měněno podle minulosti a podle nových okolností a potřeb.

Porovnáme-li však ústavy mezi sebou samy o sobě, abstraktně nepřihlížejíce k podmínkám státu konkretním, přednost dáme před republikou dědičné monarchii umírněné, ve které jsou také živly aristokratické a demokratické, poněvadž jest v ní nejvíce zabezpečeno dosažení účelu, státu vytknutého, který záleží v jistotě právní, svornosti a pořádku, poněvadž jsou v ní spojeny všecky výhody, od monarchie, aristokracie a demokracie poskytované, bez stinných stránek, jež ke každé z těchto tří ústav, o sobě vzaté, lpějí. Arci v tom záleží státnická moudrost, aby tyto tři ústavy byly patřičně spojeny v dědičné monarchii umírněné.

Ovšem při každé ústavě záleží na tom, aby vládnoucí a poddaní byli svědomití a spravedlnosti milovní, aby jednali podle mravního zákona přirozeného, jenž jest každému člověku od Boha vštěpen. Bez svědomitosti a spravedlnosti jest nejlepší ústava špatná.

Svědomitými a spravedlnosti milovnými byli v životě soukromém a veřejném na př. král anglický v 9. stol., Alfred Veliký a král český Karel IV., jakož i presidenti republik na př. G. Washington, Garcia Moreno. Avšak svědomitými a spravedlnosti milovnými nebyli králové: Jindřich VIII. a Ludvík XIV., jakož i republikáni: Danton a Robespierre.

O monarchii konstituční.

Novověká monarchie konstituční pokládá se od liberálů za vzor ústavy, ve které prý jest rovnováha mezi zájmy monarchie, aristokracie a demokracie bez jejich stinných stránek, je zajisté dobrá a toužebná. Než konstituce, jaká jest skutečně od liberálů zavedena, anebo po jaké liberálové touží, jest pochybena, poněvadž liberálové staví konstituční monarchii na svrchovanosti lidu, poněvadž právo volební udělují každému občanu způsobem stejným, poněvadž do monarchie konstituční zavádějí naprostou svobodu náboženství, tisku, spolčování, průmyslu a stěhování. Taková konstituce falešných liberálů společnost státní podkopává. Kromě toho trpí novověká konstituce liberální doktrinarismem, jenž bez patřičného zřetele k minulosti, okolnostem a potřebám konstituci zavádí. Posléze jest systém volební v novověké konstituci liberální pochybený, jakož i parlamentarismus, jenž přivádí novověkou konstituci liberální neznabožskou ad absurdum.

Kniha 3.

O právu mezinárodním.

Co jest právo mezinárodní?

Přirozeným řádem jest, jak zkušenost učí, více na zemi států, trvalou jednotou uspořádaných, jež všecky současně a společně bytují jako pravé osoby morální a jako podměty práv a povinností. Není toliko v každém státu jednotlivém svazek, který spojuje morálně, organicky a životně členy jeho jako soukromníky a jako občany; jsou také mezi státy samými vztahy a poměry zevnější, jimiž jsou státy, samy o sobě dokonalé a nezávislé, mezi sebou spojeny a jež blíže vyšetřiti přísluší morálce filosofické ve zvláštní statí o právu mezinárodním. Než nezabývá se morálka filosofická mezinárodním právem soukromým, jež pořádá poměry mezi soukromými lidmi anebo společnostmi, k různým státům příslušnými a jež blíže určeno je stanovnými úmluvami, nýbrž veřejným, na kterém soukromé spočívá. Posléze přihlíží morálka filosofická ku právu přirozenému, jež rozum odvozuje ze zákona přirozeného, ne ke stanovnému, jež vycházejíc ze svobodné úmluvy národů čili států o přirozené se opírá.

Je tedy veřejné právo mezinárodní přirozené soustava přirozených práv a povinností, jimiž různé státy ve věcech veřejných mezi sebou morálně jsou spojeny. Liší se od práva národů, od starých právníků římských a od sv. Tomáše a jiných filosofů scholastických vyšetřovaného, jus gentium, jež střední místo držíc mezi právem přirozeným a stanovným občanským obsahuje, jednak, co všem skoro národům je společno a proto ku právu přirozenému se blíží, jednak, co vyšlo z rozumné úvahy a úmluvy lidí a proto formálně se blíží ku právu lidskému stanovnému.

Krátce mluvíme ve filosofii o právu mezinárodním míníce veřejné a přirozené.

Odpůrci jsoucnosti přirozeného práva mezinárodního vyvráceni.

Jedni odvolávajíce se k dějinám zamítají přirozené právo mezinárodní. Kdyby prý bylo, musili by je národové pohanští, vzdělaností proslulí, zvláště Řekové znáti a ve své filosofii vyšetřovati. Teprve prý, když učení Kristovo se rozšířilo, objevují se první začátky práva mezinárodního

v morálce theologicky anebo filosoficky pěstované. Jest prý tedy právo mezinárodní stanovné, ne přirozené.

Avšak kdyby tomu tak bylo, nebylo by vůbec žádné právo přirozené. Zákon přirozený, od Boha člověku vštěpený, pozbyl hříchem své jasnosti a působnosti, takže mnohá práva v něm obsažená z mysli lidské vymizela, ač zákon přirozený sám úplně nevymizel; zákon pak Kristův stanovný práva přirozená zapomenutá obnovil. To platí též o právu mezinárodním přirozeném. Když národové od monotheismu, prvotně všem lidem společného, se odchýlili k polytheismu, vymizelo také vědomí o jednotě a společném původu pokolení lidského, podmínka znalosti přirozeného práva mezinárodního. Tuto podmínku Kristus Pán obnovil, když zákon lásky obnovil a všecky lidi shromažďovati počal do jedné a všeobecné rodiny jednoho Boha, otce všech.

Odpůrci druhé kategorie jsou právníci školy historické, kteří tvrdí, že mezi národy jsou vztahy morální, jež rozum také jako přirozené právní uznává, že však na nich bezprostředně nespočívají práva přirozeně platná, jelikož jsou toliko ideami práva a normami rozumovými, kterými se má člověk zákonodárce říditi stanově právo positivné, nikoli přirozené.

Proti právníkům historické školy bylo právo přirozené, od nich veškeré zavržené, obhájeno v prvé obecné části; je tedy obhájeno též přirozené právo mezinárodní, nevyhnutelný podklad stanovného. Ostatně kdo mluví o ideách práva a normách rozumových, musí důsledně připustiti právo přirozené, od Boha přirozenosti lidské přirozeně a nutně vštěpené, rozumem lidským nevyhnutelně poznávané a hlásané, nechce-li nerozumně tvrditi, že ony ideje a normy samy sebou ve člověku vznikly, anebo že si je člověk sám dal.

Odpůrci třetí kategorie zavlékli do filosofie práva hmotařství a neznabožství. Hmotaři a neznabohové mluví o právu nedůsledně, jelikož hmotařství a neznabožství jim zapovídá mluviti netoliko o právu přirozeném, ale také o právu vůbec, jež svědomí zavazuje a jež jest podmíněno svobodou duše lidské nesmrtelné a náboženstvím. A jaké jest mezinárodní právo jejich? Právo silnějšího, jež je stanoveno sobectvím, t. j. bezohlednou snahou po rozmnožení vlastního prospěchu a vlastní moci na útraty a ke škodě jiných. Podle tohoto práva vládne mezi národy Hobbesova válka všech proti všem, ve které rozhoduje násilí fysické, vhodně podporované opatrností čili lstivostí politického umění, ve škole Macchiavelliově vybroušeného, mravnosti

neznajícího; mír jest jenom sobecky vypočtené a sobecky zachovávané příměří dvou soků ozbrojených, na sebe číhajících, sobě vespolek nepřejících. Těmito a jinými důsledky jsou odpůrcové přirozeného práva mezinárodního dostatečně vyvráceni, mineme-li mlčením, že hmotařství a neznabožství jejích odporuje pravdě.

Jsoucnost přirozeného práva mezinárodního dokázána.

Různé společnosti občanské vespolnými přirozenými povinnostmi a právy mezi sebou spojeny jsou morálně a právně.

Neboť 1. lidé vespolnými přirozenými povinnostmi a právy mezi sebou spojeni jsou morálně a právně, poněvadž jsou osobami o sobě bytujícími a z téže přirozenosti rozumové se těšícími, a sice osobami fysickými. Přirozeně tvoří lidé jako lidé, jsouce od přirozenosti společenskými, obce menší, větší, společnosti občanské, jež sestávají z osob fysických a organicky jsou zřízeny, jimž přísluší vlastní činnost životní a rozumová, od činnosti jednotlivých osob, ze kterých sestávají, různá. Přirozeně jsou tedy společnosti občanské, obce, státy osobami, ne sice fysickými, jako jsou jednotliví lidé, ale morálními. Dále přirozeně jsou různé společnosti občanské, přináležející pokolení lidskému, jednu rodinu tvořícímu, mezi sebou morálně a právně spojeny jako osoby morální. Proto musí býti mezi nimi svazky, vespolné přirozené povinnosti a práva.

2. Národy vzdělané spojuje a spojovati musí mezinárodní právo stanovné, úmluvami vespolnými vzniklé a uzavřené. Avšak toto právo bylo by marné, kdyby před úmluvami národové s jistotou nepředpokládali, že jsou přísně a mravně zavázáni svědomitě plniti, co vespolně ustanoví. Tento však závazek vyplývá bezprostředně z přirozeného zákona a jest podstatnou částí samého přirozeného práva mezinárodního.

Tedy bytuje skutečně a nutně přirozené právo mezinárodní.

Bytnost přirozeného práva mezinárodního.

Přirozené právo mezinárodní sestává z povinností, jež jsouce čistě ethické samy sebou na právech nezávisejí, a z práv, jež příslušnými povinnostmi jsou provázeny. Ony a tato rozeznáváme původní a odvozená. Podmětem povinností a práv jsou ti, kteří, těšíce se z právomoci svrchované, celou společnost občanskou představují, zastupují.

Povinnosti čistě ethické.

Zákon přirozený přikazuje, aby společnosti občanské se mezi sebou milovaly.

Neboť 1. týž zákon přirozený, který přikazuje, aby jeden člověk miloval druhého, t. j. jemu blahou vůli prokazoval, poněvadž oba se těší jako osoby z téže přirozenosti rozumové, právě lidské, přikazuje, aby jedna společnost občanská milovala druhou, poněvadž obě, z lidí sestávajíce a právě lidskými se prokazujíce svým původem, svou činností a svým cílem, sobě jsou podobny přirozeností rozumovou, právě lidskou a jaksi jedno jsou formou lidské osoby morální a společnosti občanské.

2. Má-li býti láska předmětem zákona přirozeného, musí býti o sobě rozumnou, tak, aby dobro, jemuž bychom měli lásku věnovati, rozumem bylo oceněno a naší lásky hodným, naše zalíbení, ze svobodné vůle vycházející, vyžadujícím uznáno. Takové dobro jest důvodem, pro který jeden člověk miluje druhého; takové dobro jest důvodem, pro který má jedna společnost milovati druhou. Neboť jedna společnost může a má oceňovati, jakož i uznávati při druhé tutéž osobní důstojnost, z jaké sama se těší, tentýž vznešený cíl právě lidský, k blahu občanů od Boha vytknutý, tentýž podstatný vztah k Bohu, společnému a svrchovanému králi a soudci všech.

Láska jedné obce ke druhé, odpovídající lásce jednoho člověka ke druhému, nemůže býti rovna lásce, jakou má obec sama k sobě, poněvadž obec sobě jest nejbližší, ale má se k ní přidružiti a podle ní se říditi. Také jest jedné obci druhá bližší než třetí; pročež bude prvá druhou milovati více než třetí.

Povinnosti lásky mezinárodní jsou záporné, pokud odpovídají přirozenému zákonu: Co sám nerad máš, aby tobě jiní činili, nečiň jiným, a kladné, pokud odpovídají přirozenému zákonu: Co chceš, aby tobě jiní činili, čiň jiným. Zápornými jsou povinnosti spravedlnosti, jež odpovídají přirozenému zákonu, kterým se zakazuje všeliké jednání nebo opomenutí nespravedlivé jako křivda. Porušení povinnosti spravedlnosti odporuje příkazu lásky jaksi mocněji než porušení povinnosti, jež právem není uložena; šetření oné může býti zákonem vynuceno, šetření této nikoli. Povinnostmi lásky kladnými mohou býti společnosti občanské mezi sebou morálně a závažně zavázány. Než, poněvadž tyto povinnosti nespočívají na žádném právu příslušném, nemohou býti lidskou mocí zákonitě vynuceny. Kromě toho liší se od záporných tím, že, jak morální zá-

sada zní, záporné zavazují vždy a pro vždy, kladné ne pro vždy. Pročež, jakkoli jedna obec má chovati ke druhé upřímně blahou vůli, přece, není-li zvláštní smlouvy, z pouhé blahovolnosti není jedna obec povinna druhé potřebné, byť i žádala, poskytnouti pomoci, spojené s vlastní škodou nebo nebezpečím. Jestli nehrozí vlastní škoda značná nebo nebezpečí, jest jedna společnost občanská povinna pomoci druhé z blahovolnosti. Avšak nejednala by jedna obec blahovolně, kdyby pomohla druhé, aby si ji později podmanila.

Proto zavrhnouti sluší naprostý egoismus národní, jenž přihlíží toliko ku vlastnímu prospěchu, nedbaje blaha národa druhého, ano touže těžiti pro sebe ze škody cizí. Je-li hnusným špinavý egoismus jednotlivce, jest hnusným také špinavý egoismus společnosti občanské.

Mezinárodní práva původní.

Mezinárodní práva původní vyplývají ze zákona přirozeného, který přikazuje, aby lidský život společenský byl řádně upraven, aby každý národ, jsa společností občanskou, právě lidsky uspořádanou, požíval práva politické osobnosti a všech práv, jež z něho nutně následují.

Neboť společnost občanská, právě lidsky uspořádaná, není libovolný anebo nahodilý vynález lidský, nýbrž přirozený ústav, od původce přirozenosti lidské zamýšlený a zavedený. Pročež musí býti bezprostředně podle zákona přirozeného opatřena všemi právy, jež jako nezbytné prvky se vztahují k celistvosti její jsoucnosti a jako nezbytné prostředky k cíli, jí přirozeně vytčenému. Avšak nezbytnou podmínkou její jsoucnosti a dosažení cíle jest především právo politické osobnosti, t. j. právo, kterým by bytovala a žila jako morální osoba veřejná čili politická. Neboť v soukromé a stálé jednotě občanů, která tvoří osobu morální, záleží jsoucnost a bytnost společnosti občanské. Posléze samo sebou se rozumí, že společnost občanská požívati musí práv, jež s právem osobnosti politické nevyhnutelně souvisejí.

S právem osobnosti politické přímo souvisejí tato práva původní:

A. Právo sebe zachovati a se hájiti proti útokům a právo sebe zdokonalovati.

1. Zachování společnosti občanské týká se občanů, ze kterých společnost sestává, a území, v jehož mezích, veřejně stanovených, občané spolu bydlí, jakož i formy, ve které občané spojeni jsou ve stálou jednotu morální a

která jest podmínkou srovnalosti mezi občany a důvěry občanů ke svým správcům. Obojí toto zachování vyžaduje, aby rušení vycházející od jiné společnosti občanské bylo odvráceno spravedlivě, statečně a opatrně. Sem náleží také právo hájiti čest a dobrou pověst společnosti občanské, podmínku důstojné jsoucnosti.

2. Právo sebe zdokonalovati, aby pravé blaho občanské se stávalo bezpečnějším, hojnějším, obecnějším, aby přirozený účel společnosti občanské byl dokonaleji dosažen. Proto může a má býti veřejně o to pečováno, aby lidu se dostávalo dostatečného, ba i hojného množství hmotných statků, jichž jest potřebí k vedení života počestného, aby rozmanité živnosti ve společnosti samé byly chráněny a podporovány a výhodné styky s jinými byly zaváděny a udržovány zvláštními smlouvami mezinárodními. Toto zdokonalování může býti podmíněno také rozšířením území, jež se děje z důvodu spravedlivého a způsobem zákonitým, ač nelze tvrditi naprosto, že by stát se stával tím dokonalejším, čím více své území rozšiřuje.

Mezi nespravedlivé důvody rozšiřování státního území náleží zásada národnostní, která národu, většímu množství lidí, kteří společným původem, společnou řečí, společnou povahou sobě jsou blízcí, přirozené právo přisuzuje, se spojiti, jsou-li politicky rozdělení, v jeden stát násilím, jež nešetří pořádku v dějinách utvořeného, na právu stanovném spočívajícího.

Neboť *a*) pojem národa nevyžaduje nutně, aby všichni příslušníci národa byli spojeni v jeden stát, poněvadž všechny lidi všech národů spojuje láska blíženská, která dostačí, aby národ byl zachován. Může sice býti národ spojen v jednom státu, ale nemusí. Může býti národ rozdělen na více států nezávislých, může býti více národů spojeno v jednom státu, může býti národ jeden druhému politicky podroben. Státní spojení jednoho národa s druhým může tak se díti, aby každý národ se těšil z těch práv, která jemu podle práva přirozeného a stanovného přináležejí, a ke kterým se hlásí; práva každého národa jednotlivého jsou zaručena zákonem přirozeným, celému druhu pokolení lidského příslušným, a mohou býti tak řízena, aby jeden národ mohl s druhým býti spojen v jednom státu. Z výhody, která vyplývá ze spojení celého národa v jednom státu, nenásleduje právo, aby nějaký stát směl odejmouti státu sousednímu samostatnost; tato výhoda může býti nahrazena spravedlivým spravováním státu, ve kterém jest více národů spojeno, a může se proměniti ve škodu, je-li dosažena nespravedlivým spojením jednoho

národa, jelikož nespravedlnost nemůže býti odměněna blahými účinky.

b) Provedení zásady národnostní vede k revolucím a nespravedlnostem a jest provázeno nepřátelstvím celých národů; což obojí nemůže sloužiti ku blahobytu a povznesení vzdělanosti lidské.

c) Zásada národnostní nemůže ani býti provedena, jelikož není jediného státu, ve kterém by mohla býti provedena, jelikož národové jsou pomícháni.

d) Podmínky, na kterých někteří právníci závislým činí provedení zásady národnostní, jsou ničemny a nesplnitelny. Podle Mohla nemá zásada platnosti, odporuje-li právu lidu, stát správně utvořiti. Jaké je toto právo? Odkud má lid toto právo a jak daleko sahá? Mohl uznává zásadu, je-li politická jednota národa nutna k dosažení životních jeho účelů. Které jsou tyto účely? Nemůže-li národ dosíci svých oprávněných účelů životních, je-li politicky s jiným národem spojen anebo jemu podroben? Bluntschli klade tuto podmínku: je-li národ politicky schopen ke tvoření státu, jest oprávněn tvořiti jej. Než kdo má rozhodnouti, je-li národ politicky schopen? Nechá-li se druhý národ prohlásiti za politicky neschopný, aby byl podroben od politicky schopného? A posléze zdali ze schopnosti politické následuje politické právo? Taktéž zavrhnouti jest povolání politické, jež národ v sobě cítí a jež Bluntschli pokládá za právo, aby směl národ se sjednotiti a sobě podrobiti jiné národy.

B. Právo politické osobnosti vyžaduje druhé právo původní, s prvním původním právem zachování a zdokonalování sebe úzce souvislé, právo nabýti a držeti panství. Panství společnosti občanské jest dvojí. Jedno se odnáší k jistému určitému souboru pozemků, staveb a jiných statků hmotných, výhradně jediné společnosti občanské, jako takové vlastnímu a neliší se od práva vlastnického, přesně pochopeného, jehož podmětem je sama veřejná osoba společnosti občanské. Druhé se odnáší k veškerému území státnímu a zove se panstvím vrchním, nejsouc samo sebou panstvím vlastnickým, nerušíc, nemenšíc přímo pravá soukromá panství občanů, kterým území státní po částech přináleží. Kdežto soukromí majitelé statků mají plné právo přímé, statky sobě přivlastňovati jako své a jimi nakládati ke svým potřebám soukromým, jest panství vrchní, jež nad týmiž jednotlivými statky soukromými přísluší společnosti občanské, samo sebou vzdálené, poněvadž jest pozdější než právo vlastnické, a nepřímé, poněvadž se

nezakládá na nějakém důvodu práva vlastnického, nýbrž jest obsaženo v nutném rozsahu autority veřejné.

Vrchní panství přísluší autoritě veřejné, která představuje celek společnosti občanské, tak že se má k jednotlivým členům společnosti, jako celek ke svým částem. Tímto celkem není však toliko množství občanů, ale lid s určitým územím takořka organicky srostlý; části pak celku nejsou toliko jednotlivé osoby občanů, nýbrž občané se svými statky. Celku však jsou části podřízeny. Proto soukromé majetky občanů jsou podřízeny veřejnému užívání ve příčině společné nutnosti. Druhým důvodem jest, že autorita občanská má jménem celé společnosti občanské dle práva a povinnosti společné dobro obmýšleti a prostředky nutnými anebo velmi prospěšnými obstarávati, pokud na ní záleží. Proto může a má, je-li potřeba nutná a společná, k ukojení této potřeby užiti některých soukromých statků, občanům náležejících. Je to právo vyvlastňovací, jímž se neruší soukromé vlastnictví, jelikož musí za statek vyvlastněný dána býti vlastníku patřičná cena.

C. Právo politické osobnosti uděluje každé společnosti občanské právo zevnější svobody čili neodvislosti, která od jiné společnosti nemůže býti rušena, jež nemá k tomu zvláštní moci právní. Tato neodvislost jest vyžadována pojmem dokonalé společnosti a svrchované občanské autority; není však naprostá, jelikož jeden stát s druhým obcuje a všecky pospolu, jak uslyšíme, tvořiti mají jednu rodinu.

Může-li někdy a za jakou podmínkou jeden stát proti druhému neodvislému, sobě rovnému právně zakročiti, intervenovati, aby jej morálně anebo také fysicky přinutil býti mu po vůli? Zda jest chvalitebnou novověká státnická zásada o nezakročování?

Mineme-li mlčením, že má každý stát právo zakročiti, aby sebe zákonitě hájil proti křivdě, kterou jiný stát mu způsobil anebo způsobiti podnikl, podle práva přirozeného spravedlivou příčinou zakročení jest přirozená povinnost lásky a blahovůle, zvláště když sousední stát těžkou nesnází sklíčen pomocné zakročení rád přijímá anebo požaduje, jakož i veřejné, úmyslné a hrubé porušování společných práv lidskosti, jež se děje státní autoritou. V takových případech zakročovati jsou povinny zvláště státy křesťanské. Než zakročovati za účelem nemravným anebo z příčiny sobecké není dovoleno. Nemravnou zásadu o nezakročování vymyslili státníci, aby bezpráví se mohlo páchati bez trestu.

Mezinárodní práva přídružná.

Práva přídružná s původními se shodují tím, že obojí ke skutečné jsoucnosti se určují nějakým dějem skutečným. Než práva původní nevyžadují jiného děje určujícího, leč jsoucnosti státu v podstatné formě společnosti občanské, kdežto přídružná jsou skutečně určována ději podmíněnými, ponejvíce svobodnými, jež vycházejí od osob ve státě již bytujících. Pro původní práva jsou všecky společnosti občanské mezi sebou rovny, ale pro přídružná jsou nerovny.

Vedle práv přídružných, která vznikají smlouvami mezinárodními a stanovnými se zovou, jsou práva přídružná, která bez smlouvy vznikají jediným užíváním práva původního a sice práva panství a ku přirozeným se počítají.

1. Přídružným a přirozeným jest právo zmocnění (occupatio), kterým společnost občanská zmocňuje se věci, krajiny, posud pána nemající, majíc v úmyslu ji držeti jako vlastní. Pokládá se však krajina za posud pána nemající, není-li občansky uspořádána a postrádá-li občanské správy a pořádku, společnosti občanské příslušného, byť i byla obydlena od obyvatelů divokých a těkavé nevázanosti požívajících. Při zmocnění takové krajiny nesluší se zapomínati na přirozenou spravedlnost proti posavadním obyvatelům. Dále vyžaduje právo zmocnění zevnější kon zmocnění ne miznoucího, ale trvalého, kon prokázaný jménem nějakého státu, autority veřejné, svrchované a úmysl zevně řádně označený krajinu držeti jako vlastní.

2. Právo připojení (accessio), podle něhož může stát své území rozšířiti připlavenou půdou aneb odstoupením vody od břehu.

3. Právo užívání věcí, jež jsou státům společny. Žádná část otevřeného moře nemůže přináležeti výhradně jednomu státu, poněvadž otevřené moře nemůže býti předmětem zmocnění a od přirozenosti jest všem státům dáno za prostředek mezinárodního obcování. Musí však býti užívání moře otevřeného řízeno mezinárodními stanovnými zákony, aby všem státům sloužilo a nebylo jednostranné; musí býti od států hájeno. Jezera a moře vnitrozemní, zálivy a přístavy, řeky a průplavy náležejí státu, ve kterém jsou. Pročež společné jejich užívání buď svobodné neb omezené, jiným státům propůjčené, závisí na dobré vůli aneb úmluvě anebo zvyku.

Přídružná a přirozená práva vyplývají též z porušené spravedlnosti přirozené. Jeden stát, který druhému ne-

spravedlivě ukřivdil, jest povinen řádně nahraditi, a stát poškozený má přirozené právo náhradu žádati.

O mezinárodních smlouvách a spolcích.

Smlouva jest vespolné dvou anebo více osob o téže věci dohodnutí, povinností po právu provázené. Smlouva mezinárodní se děje mezi dvěma nebo více státy a má svým předmětem obecné dobro jejich. Smlouva mezinárodní, jež má předmětem rozsáhlejší a déle trvající vespolné propůjčování dávek, zove se spolkem.

Smlouvy mezinárodní se dějí obyčejně skrze zplnomocněnce od obou států ustanovené a veřejnou důstojností opatřené, kteří věc bedlivě zkoumají a uvažují, mezi sebou se dohodnou, dohodnutí řádně sestaví a podepíší. Dokonalé platnosti právní nabývají, vyjmeme-li případy naléhavé nutnosti, když je potvrdí svrchovaná pravomoc zákonodární obou států.

Státy mají přirozené a původní právo, mezi sebou smlouvy uzavírati, aby vespolek jeden s druhým sdílel práva a statky zevnější při vespolném nevyhnutelném obcování, aby závaznost, kterou přirozené právo samo sebou ukládá, byla ne sice utvořena, ale spíše prohlášena a utvrzena, aby práva přirozeného obecně platného bylo v jednotlivých případech užito, aby byly vytknuty a určeny kladné příkazy, které z přirozeného práva vyplývají.

Platnost smlouvy mezinárodní spočívá na osobách, předmětu a souhlase.

Osobami způsobilými jsou státy samostatné anebo panovníci, kteří zákonitě vykonávají ve státech nejvyšší moc. Stát, který je s jiným státem spolčen, aby od něho za jisté dávky byl chráněn, těše se jinak z plné nezávislosti vládní, nepozbývá práva s jinými státy uzavírati smlouvy, jež ovšem rušiti nesmějí spolek se státem chránícím. Stát, náležející ke spolku států nezávislých, může s jiným státem uzavříti smlouvu, nevyhradil-li si spolek právo smlouvy mezinárodní uzavírati pro jednotlivé státy, své členy. Ve státu však spolkovém postrádají členové té nezávislosti, aby mohli sami uzavírati mezinárodní smlouvy s jiným státem.

Předmět smlouvy musí býti možný fysicky, právně a ethicky. Zvláště však možnost právní vyžaduje, aby předmět byl v plné moci smlouvajících se, možnost pak ethická, aby celá smlouva nesměřovala k cíli, jenž je sám sebou nespravedliv.

Souhlas musí býti pravdivý, svobodný, vzájemný, dostatečně zřejmý. Smlouva, uzavřená ze strachu, spravedlivě nahnaného, anebo ze zevnější nutnosti poměrů, spravedlivě vzniklé, jest podle práva přirozeného platna. Pakli s jistotou se ví, že těžký strach byl nahnán nespravedlivě, anebo že nespravedlivě vznikla zevnější nutnost poměrů, není smlouva sice platna; přihlížíme-li ke zjevné křivdě, kterou byla smlouva vynucena, mohl by stát poškozený žádati, aby smlouva byla prohlášena za neplatnou, kdyby byla mezinárodní soudní stolice, ode všech států uznaná; než poněvadž jí není, lépe jest, aby stát poškozený trpělivě snášel křivdu, než aby válku vedl, sám o sobě prohlásiv, že utrpěl škodu uzavřením smlouvy, poněvadž by jinak nebylo válkám konce; lépe je trpěti menší zlo, než větší způsobiti. Není-li tedy v posledním případě dovoleno zrušiti smlouvu, nepřestává býti křivda křivdou, nepozbývá stát poškozený práva žádati náhradu; náhrada pak může býti dosažena jiným způsobem, než zrušením smlouvy.

Smlouva mezinárodní pozbývá platnosti: 1. když oba státy výslovně ke zrušení jejímu svolily, 2. když uplynula doba, do které měla trvati, anebo když dosažen byl úplně účel, ke kterému smlouva směřovala, 3. když se přihodil děj, od smlouvajících se nepředvídaný, kterým podmět nebo předmět smlouvy se mění, a tím také její podstata, 4. když nevěrnost, které se dopouští jeden stát nezachovávaje smlouvy, zbavuje druhý stát závazku.

Posledním, nezbytným a nejvážnějším základem povinnosti, smlouvou uložená, není autorita lidská, nýbrž autorita Boží, která se jeví v zákonu přirozeném. Přídružnými základy jsou: přísaha, kterou smlouvající se dovolávají Boha, rukojemství, kterým třetí stát slibuje, že druhý vyplní, oč s prvním se byl smluvil, garancie, zadržení rukojmí.

O konkordátech.

Konkordáty jsou smlouvy mezi státem a církví katolickou o poměrech katolíků v nějakém státu, jednak občanských, jednak církevních.

Jak se domnívají někteří právníci, kteří církev podrobují svrchovanosti světského panovníka, neudělají konkordáty církvi žádného práva, požadovati od státu zaručenou a dohodnutou dávku, a stát nemá právní povinnost, vyplniti, co zaručil; dávky v konkordátech ujednané a od státu slíbené jsou toliko státní privileje.

Tento názor je falešný, poněvadž spočívá na falešném mínění, že církev je služkou státu a těší se jenom z těch práv, která jí stát udílí.

Jiní opět právníci upadají do druhé výstřednosti, učíce, že dávky, v konkordátech státu od církve postoupené, jsou toliko privileje, jež papež dle libosti právoplatně může odvolati, jichž papež toliko z věrnosti, ale nikoli z přísné spravedlnosti šetřiti má, a také vždycky, jak dějepis dokazuje, šetřil, tak že porušení konkordátů vždycky vyšlo od států, nikoliv od církve.

Zavrhujíce oba tyto názory výstředné a předpokládajíce, že v konkordátu neslibuje se státu nic, co by odporovalo úřadu, od Krista Pána církvi katolické svěřenému, že papeži není smlouva vynucena nespravedlivou hrozbou anebo podvodem a že papež státu uděluje duchovní právo církvi příslušné a stát se uvoluje k určité dávce časné, tvrdí právníci třetí kategorie podle pravdy, že i stát i papež jsou právně podle spravedlnosti povinni konkordát zachovávati. Takové mínění projevili mnozí papežové; o něm dává svědectví způsob, jakým jsou konkordáty napsány. Tato závaznost právní, svědomí obou stran se smlouvajících uložená, srovnává se s církevním právem.

O válce.

Co jest válka a kolikerá?

Válka jest stav dvou nebo více států mezi sebou násilím zápasících. Od ní se liší boj, svedený od lupičů aneb od politických stran jednoho státu.

Kromě války spravedlivé, která vyšla z příčiny spravedlivé, a nespravedlivé, která vyšla z příčiny nespravedlivé, rozeznává se válka výbojná a obranná. Poněkud jest každá spravedlivá válka obrannou, poněvadž válka může býti dovolenou, spravedlivou jenom tehdy, je-li nejzazším prostředkem svépomoci, aby uhájeny byly spravedlivé zájmy. Než obyčejně obrannou se zove válka, která se podniká, aby odvráceno bylo hrozící porušení práva; výbojnou, která má napraviti anebo potrestati křivdu, již spáchanou, aby pro budoucnost zamezeno bylo podobné porušení práva. Také se zove výbojnou ona válka, která počíná nepřátelství.

Je-li válka sama sebou mravně zlá?

Válka obranná, kterou má býti odvráceno hrozící porušení práva, není sama sebou mravně zlá. Neboť každý

má právo brániti se proti nespravedlivým útokům, které se dějí proti jeho životu a majetku. Tato zásada platí nejen o fysické osobě, ale také o morální, státu, jehož bezpečnost a zachování jest nutnou podmínkou, aby občané státu mohli bezpečně svých práv užívati. Je tedy vrchní správce státu ohroženého povinen podniknouti válku obrannou. Kdežto soukromá osoba může v některých případech se zříci sebeochrany, nemůže tak učiniti vladař státu, jenž jest povinen se ujímati poddaných.

Válka výbojná má často účelem svým opětné nabytí statku nespravedlivě odňatého anebo vynucení náhrady za učiněnou škodu. Takovou válku vésti je stát povinen. Jindy opět má býti stát válkou výbojnou potrestán za potupu, na jiném státu spáchanou. Ani tu nelze o tom pochybovati, že má stát právo válku vésti, aby potupu odčinil, nemůže-li to učiniti jiným způsobem, jelikož není nad státy vyšší vrchnosti, která by spory jednotlivých států odklízela. Kdyby stát toho práva neměl, byl by vysazen opětným potupám; a tak by mizely pořádek a bezpečnost států.

Není tedy válka sama sebou mravně zlou, spravedlnosti a lásce protivnou, jelikož bývá někdy jediným prostředkem, aby právo bylo uhájeno, aby obecné blaho státu bylo podporováno, jak morálka dovoluje a vyžaduje. Jenom po případě může býti válka mravně zlou, když se nešetří podmínek, za kterých jest dovolena.

Za kterých podmínek jest dovoleno válku podniknouti?

Podmínky, za kterých jest mravně dovoleno válku podniknouti, jsou tři:

1. Autorita svrchované moci státní. Poněvadž válka se vede mezi státy, pokud jsou státy, nemůže ji nikdo podniknouti, leč stát anebo ten, kdo zastupuje na venek stát, kdo se těší svrchované moci státní, kdo ve jménu státu jedná. Ústava státní blíže určuje autoritu, která válku podniká, aby jménem státu chránila právo státu a pečovala o blaho jeho.

2. Příčina spravedlivá a nutná. Vyžaduje se příčina, která ve všem odpovídá přirozenené spravedlnosti netoliko abstraktně, ale také konkretně při daných okolnostech. Má-li býti příčina při daných okolnostech spravedlivá, musí býti nutná, t. j. taková, že jí nemůže býti vyhověno žádným prostředkem, leč jedinou válkou. Dříve tedy než válka se podnikne, musí se bedlivě vyšetřiti, zdali příčina je taková, aby vyžadovala války, zdali právo a obecné blaho je sku-

tečně a vážně ohroženo, zdali kromě války žádný jiný prostředek nestačí. Příčina musí býti značná, aby odpovídala velikým nehodám válečným.

3. Dobrý úmysl, který záleží v tom, aby dobré bylo působeno, zlé odstraněno. Škodolibost, mstivost, nesmiřitelnost, odbojnictví, pánovitost nejsou úmysly dobrými.

Odtud vysvítá:

1. Náčelník odbojníků, byť i velká část obyvatelstva mu byla nakloněna, byť i svrchovanou vládu zaváděl proti zákonitému panovníku, nemůže se pokládati za schopného, aby zákonitou válku podnikal.

2. Válka nemůže býti zároveň na obou stranách formálně a materiálně spravedlivou. Než, válka na počátku spravedlivá, může se státi později nespravedlivou a nespravedlivá spravedlivou.

3. Jelikož právo státu nespočívá ve zbraních, nemá se válka podnikati, aby stát nabyl slávy anebo rozmnožil svou državu. Ctižádost a hrabivost jsou příčinami války mravně zlými.

4. Válka nemá býti podniknuta pouze proto, aby rovnováha evropská byla zachována, děje-li se rozšíření státu bez všeliké křivdy.

5. Válka, jejíž příčina jest nespravedliva, podléhá přirozenému zákonu, který přikazuje náhradu poškozenému.

6. Mocnář nemá úmyslně vyhledávati příčinu, aby mohl podniknouti válku, o které by mohl tvrditi, že jest spravedlivou.

7. Dříve než válka se podnikne, musí býti užito všech prostředků neválečných, aby právu bylo vyhověno a mír aby byl zachován.

Kterak válka se má počíti.

Právo přirozené žádá, aby válka nejprve byla řádně vypověděna, není-li čistě obranou proti útoku již učiněnému. Vypovědění se děje od státní vrchnosti svrchované skrze mimořádné vyslanectví druhé státní vrchnosti svrchované, anebo se posílá ultimatum, anebo se odvolá státní vyslanec. Vždycky však musí býti vypovědění zřejmě a řádně odůvodněné. Je také spravedlivo, aby bylo řádně oznámeno, od kterého dne počíná stav válečný, aby mohli obyvatelé své záležitosti soukromé urovnati, jelikož válka se nemá vésti proti soukromým obyvatelům státu nepřátelského.

Kterak válka se má vésti.

Má-li býti cíl války spravedlivý, mravně obmýšlený, nemá nepřítel nepříte-li a zemi nepřátelské více škody

učiniti než jest potřebí k dosažení toho cíle. Pročež zapovídá zákon přirozený zbytečnou krutost proti nepříteli, jakož i barbarství proti bezbranným, nevinným obyvatelům.

Dále zapovídá zákon přirozený užívati k vedení války prostředků, jež jsou samy sebou nemravny, jako křivé přísahy, lži. Ale nemravno není tajiti strategické výkony, strojiti válečné nástrahy. Smlouvy, které za války od obou stran válčících jsou uzavřeny, mají býti svědomitě zachovávány, jako klid zbraní, příměří, listy průvodní, kapitulace. Také mají býti zachovávána všecka pravidla, která vznikla stanovným právem mezinárodním anebo zvykem, jako neužívati jistých zbraní a střel, bezbraným obyvatelům města, jež má býti válečně obléháno, dovoliti, aby se vzdálili, občany státu nepřátelského nesváděti přímo ke zrádnému odpadnutí. Aby dle zásad lidskosti válka byla vedena, k tomu směřuje, abych užil příkladu, zařízení Červeného kříže, učiněné genevskou úmluvou r. 1864, a konference bruselská r. 1874.

Kterak se má válka ukončiti.

Když účel války byl patřičně dosažen, má podle práva přirozeného válka přestati a míru ustoupiti. Podle práva starého, pohanského, závisel přemožený nepřítel plnou měrou právně na milosti a nemilosti vítězově; než křesťanství, jež lásku blíženskou hlásá a právo přirozené k platnosti přivedlo, právo pohanské zvolna odstranilo a právo nové, lidkosti odpovídající, zavedlo.

Vítězství, kterým výsledek války jest rozhodnut, nedovoluje vítězi, jenž spravedlivou válku vedl, aby si přivlastnil nad nepřítelem poraženým nové právo, kterého před válkou neměl. Jemu přísluší, když mír se uzavírá, požadovati, aby mu právo bylo vráceno, jehož nešetření způsobilo válku, aby bylo dosti učiněno za křivdu, kterou na něm nepřítel poražený spáchal, aby nepřítel poražený náležitě podle viny byl potrestán. Dále jest nepřítel poražený, jenž válku zavinil, povinen vítězi nahraditi všecky útraty a škody, jež s válkou byly spojeny. Posléze musí býti vítězi záruka poskytnuta, že nebude více ve svém právu zkracován.

Vítězi nepřísluší více požadovati.

Mezinárodní spojení států v jednu rodinu.

Potřebu mezinárodního spojení států v jednu rodinu uznávají mnozí právníci, jako Gagern, Fallati, Kaltenborn,

Bulmerincq, Mohl, Blumtschli. Píše zajisté Rob. v. Mohl: Polovičatě si vede právník, jenž jsoucnost států pouze egoisticky oprávněnou a uzavřenou činí předmětem výkladů o mezinárodním právu a k tomu snad ještě připojuje vylíčení prostředků, kterými by osobnost jednotlivých států a oprávněnost byla zachována v dobrotě anebo násilím. Kromě práva, kterým jednotliví státové trvají a pro sebe žijí, přísluší jim také veliký úkol, aby spořádaným spojením jednoho státu s ostatními podporovaly životní zájmy nejen svého národa, ale také celého pokolení lidského.

Spojení všech států v jednu rodinu doporučují právníci přihlížejíce k pokroku, jakým vzdělanost lidská se šíří. Prostředky, kterými člověk jeden sdílí s druhým, co má, tak se rozmnožily a zdokonalily, že plody lidské práce všeliké, tělesné, vědecké, umělecké se stávají všeobecným majetkem. Proto záleží pokolení lidskému na tom, aby všecky státy v pokoji a míru mezi sebou žily, aby všecky překážky, jež se staví proti pokroku vzdělanosti, zvláště válka, byly odstraněny.

Než hlavním a rozhodujícím důvodem je společenská povaha lidská, která směřuje ke spojování jednoho člověka s druhým a které jenom tehdy jest plně vyhověno, když všichni lidé, jednotu specifickou tvořící, se mezi sebou spojí, když všecky státy jsou částmi jednoho organického celku. Nepřátelství států jest nemravné, poněvadž odporuje přirozenosti lidské, poněvadž vychází ze zřídel nemravných: špinavého sobectví, podezřívání, závisti, zášti, nezřízené ctižádosti, pánovitosti, poněvadž se prokazuje způsobem nemravným, křivděním, poněvadž je provázeno následky, lidem všelijak škodlivými; hlavně však proto jest nemravno, že se protiví Bohu, jenž chce, aby všichni lidé žili mezi sebou v pokoji a míru, sobě neškodíce, ale spíše dobře činíce. Jako jest hříchem proti lásce k Bohu a bližnímu nepřátelství jednoho člověka proti druhému, tak i nepřátelství jednoho státu proti druhému.

Spojení všech států v jednu rodinu jest podmíněno: vědomím specifické jednoty pokolení lidského, obnovením tohoto vědomí a obnovením jednoty samé. Jednota pokolení lidského záleží v tom, že mineme-li mlčením tělo, jež jest u všech lidí téhož druhu, mají všichni lidé duši, ovšem každý svou, opatřenou rozumem a svobodnou vůlí vedle mohutností vegetativných a sensitivných, nesmrtelnou, že pocházejí od jedněch prarodičů, že kdežto prarodiče obdrželi jak tělo, tak duši od Boha, jejich potomci všichni tělo mají od svých rodičů, duši však od Boha, rozeznávajíce se od zvířat, majících i tělo i duši od svých rodi-

telů, že všichni lidé mají Boha svým otcem, to jest původcem, zachovavatelem, ředitelem a nejvyšším cílem, že všichni lidé mají rozumem a svobodnou vůlí k Bohu nejen sami směřovati, ale také tvory neosobní k němu přiváděti, že mají tvořiti jednu rodinu, jejíž členové mají tytéž potřeby tělesné a duševní a vyhovujíce jim sebe vespolek podporují, aby došli cíle společného. V této jednotě žili lidé v první době; než vědomí o ní bylo bludem zaviněným porušeno tak, že nejen jednotlivci, ale také obce a státy se stavěli nepřátelsky proti sobě. Proto musí vědomí o jednotě pokolení lidského býti obnoveno ve své pravdě, má-li jednota býti sama obnovena. Obnovení jednoty jest návratem do stavu prvotního, přirozenosti lidské přiměřeného a má býti dílem nejen jednotlivců, ale také obcí a států, t. j. těch, kteří obce a státy spravují.

Jaká má býti mezinárodní organisace všech států? Nemá to býti velká říše světová, ve které by všecky státy jednotlivé pozbyly své individuálnosti, poněvadž odporujíc přirozenosti lidské nemůže býti uskutečněna, buď že by ji zbudovati chtěl mocnář násilím, buď že o ní bájí přátelé nepravdivé filosofie pantheistické, že se vyvine absolutní nutností. Ale je to spíše konfederace států, jež trvajíce ve svém nitru samostatnými a vyřizujíce své vlastní vnitřní záležitosti svobodně, svobodným dohodnutím pořádají záležitosti, týkající se poměru jednoho státu ke druhému, aby státy mezi sebou obcovaly v pravém míru a pokoji a sobě vespolek pomáhaly k blahobytu hmotnému a duchovému, aby přestala válka, jakož i ozbrojený mír, jenž dusí hmotný a duchový blahobyt obyvatelů. Taková konfederace vyžaduje, aby jednotlivé státy vysílaly zástupce své, kteří by tvořili mezinárodní radu, kteří by pečovali o kodifikaci a zachovávání práva mezinárodního, kteří by soudem platným rozhodovali spory mezinárodní, kteří by se těšili z jisté moci donucovací. Takovou konfederaci shledáváme ve Švýcarsku a ve Spojených státech amerických. Podobná, pravím podobná konfederace mohla by spojovati všecky státy.

O mezinárodní spojení států děly a dějí se mnohé pokusy: světový spolek poštovní, mezinárodní smlouvy k ochraně obchodu, ke vzájemnému vydávání sprostých zločinců, mezinárodní spolky a kongresy míru, zakládání smírčích soudů mezinárodních, v poslední době konvence haagská. Než, ač jsou tyto pokusy chvályhodny a prospěšny, přece nevedou k cíly žádoucímu, trvalému spojení států v jednu rodinu, poněvadž si nevšímají náboženství, bez něhož ono spojení nedá se uskutečniti. Že jsou pokusy

nedostatečny, dokazuje car ruský, Mikuláš II., jenž svolávaje do Haagu r. 1899 konferenci míru, si stěžoval, že usnesení kongresu bruselského, r. 1874 od vyslanců učiněná, až podnes nejsou od vlád potvrzena, ale také válka Angličanů s Boery a válka rusko-japonská vedené po konferenci haagské. O náboženské netečnosti, ba o bezbožectví těchto pokusů svědectví dává konference haagská, ze které byl vyloučen papež Lev XIII., ačkoli byl pozván od cara ruského, ačkoli mnozí právníci dokazovali, že papež má největší právo ze všech mocnářů účastniti se té konference*), ačkoli papež také hájil toto své právo, a která byla konána v síni ozdobené ne křížem Syna Božího, ale sochami Herkula a Minervy, sochami, hlásajícími neznabožství účastníků konference. Jsou věru tyto pokusy provanuty smýšlením liberálů a svobodných zednářů, kteří se pachtí za humanitou falešnou, od Boha úplně nezávislou, a proto s výsledkem se minou.

Věru jednota pokolení lidského, jelikož byla roztržena odpadnutím od pravého Boha, nemůže býti obnovena, leč návratem k pravému Bohu, náboženstvím křesťanským, církví katolickou, které náboženství křesťanské je svěřeno, papežem, který církev katolickou řídí, jsa její hlavou viditelnou, jsa nástupcem sv. Petra, jsa náměstkem Syna Božího. A také ve středním věku pečovali papežové o jednotu křesťanských států. Než, jejich blahodárné a záslužné působení bylo přerušeno schismatismem a protestantismem. To uznal nekatolík Leibnitz, státník a filosof, jenž napsal (Oeuvres V., 65): Chceme-li, aby se vrátil zlatý věk, musíme k urovnání různic mocnářů založiti rozhodčí soud, jehož předsedou by byl papež, který byl druhdy pravým soudcem mocnářů křesťanských. To uznal ve století XIX. nekatolík, David Urquhart, anglický státník, jenž anglicky (Diplomatic Review) a francouzky psal o nutnosti, právu a povinnosti papežova předsednictví v rozhodčím soudu nad státy, jenž svůj spis „Appel d'un protestant au Pape pour le rétablissement du droit publique des nations", Paris 1869, poslal papeži Piu IX. s uctivou prosbou, tvrdě, že kromě papežské autority není jiné, která by stačila, postarati se o mezinárodní právo států a že k tomu jest povolán budoucí církevní sněm katolický všeobecný, a jenž takto papeže prosí: „Abys ku pomoci přispěl nešťastníkům, kteří zla, jež sami sobě připravili, ani snášeti ani hojiti nemohou, za to Tebe prosím, dovolávaje se Tvé královské důstojnosti, Tvého starého práva,

*) Z těchto právníků uvádím Al. Zuckera, profesora na právnické fakultě české university v Praze (zemř. 1906).

památky minulosti, města, sídla panovníčího, ve kterém přebýváš, jazyka samého, kterého užíváš." Biskupové, na sněmu vatikánském r. 1870 shromáždění, žádali, aby papež se postaral o zřízení mezinárodního soudu, jehož by papež byl předsedou. Podobnou žádost předložili katolíci angličtí a patriarchální synoda Arménů.

Jak velice potřebí jest mezinárodního soudu rozhodčího, jehož předsedou by byl papež, vysvítá ze světové války 1914—1919.

„Svaz národů", jenž má býti zřízen, toto předsednictví papežovo by nečinil zbytečným.

Jaký duch má státem vládnouti?

Když jsme státní zřízení se všech stran vyšetřili, jest možno nyní říci, jakým duchem má býti stát provanut.

Odpovídáme: přísnou spravedlností, jakou vyžadují státní zákony a státní potřeby. Avšak krutou, bezohlednou nebudiž spravedlnost, jaká se míní ve přísloví: fiat justitia, pereat mundus. Neboť stát jest pro lidi, ne však lidé pro stát; ku poměrům, okolnostem má se přihlížeti. Kdo tedy chce lidu prospěti, musí netoliko chladně uvažovati, než také srdce připustiti ke slovu.

Musí tedy vladař, buď si monarcha, buď si president republiky, míti srdce, musí míti lásku, která pečuje o blaho poddaných, musí poddaných si vážiti jako otec, jenž podle potřeby, brzy přísně si vede, brzy dobrotivým se prokazuje, aby poddaní se báli, ne jako otroci, ale jako synové. Vladař budiž otcem dobrotivým a starostlivým, někdy také přísným, věda, že za své vladařství jest Bohu odpověděn; poddaní však ať jsou vladaře poslušni, ať jej mají v uctivosti dobře vědouce, že zákon Boží jim ukládá sv. povinnost ku vladaři.

Také svým životem soukromým, moudrostí, zbožností, mravností a pečlivostí, ať vladař si zjedná dobrou pověst, ať se varuje lakomství, smyslného požitkářství, nesmírné nádhery, pýchy, pánovitosti, vládychtivosti, násilnictví. Posléze ať vladař poddaným dobře činí, ať jim prokazuje dobrodiní charitativná. Tak si získá jejich lásku a nemusí se jich báti. Tak prospívati bude stát bez kruté přísnosti.

Osoby pak, jež vladař má kolem sebe, ať jemu dobře radí, ať vedou život podle zákonů Božích a státních nedávajíce žádného pohoršení.

Posléze ať pečuje vladař o to, aby úředníci skrze které stát spravuje, řádně konali své povinnosti ku blahu státu a občanů.

Dozvuky morálky filosofické.

Liberalismus záhubou morálky filosofické.

V průběhu morálky filosofické zmínili jsme se často o neblahém vlivu liberalismu. Nyní budiž tento vliv blíže projednán.

Liberalismus znamená smýšlení muže svobodného, šlechetného, štědrého. Kdo by nechválil takové smýšlení? Kdo by si nepřál býti takového smýšlení? Takové smýšlení jest právě lidské, jest znakem, který nás odděluje od zvířete. Než nicméně na ty dvě otázky neodpovídá každý stejně; mnohý člověk hledá svobodu v nevázanosti, libovůli. A tu ovšem nevede člověka takové smýšlení nevázané k činům šlechetným aniž mu dovoluje šetřiti svobody jiných, ale činí jej sobeckým, despotickým. To neplatí pouze o člověku, pokud jest jednotlivcem, ale také pokud jest členem společnosti, pokud žije život veřejný. A takové veřejné smýšlení muže nevázaného, nešlechetného a sobeckého zove se liberalismem lživým, liberalismem s příhanou. O tomto liberalismu promluvíme, abychom jej dobře poznali.

S liberalismem setkáváme se sice ve všech dobách dějin lidských, ale první počátky politické strany, liberalismem řízené, sahají do první revoluce francouzské, která násilným převratem pořádek všeliký porušila, která náboženství zavrhla a mravnost dusila, která právo jiným brala. Když v druhém desítiletí devatenáctého století byla revoluce povalena a Bourbonové se spojili s ostatními mocnáři, aby chránili monarchii, shromažďovali se zbytkové revoluční v tajných spolcích, aby opět vydobyli, čeho revoluce vyzískala, tiskem, ozbrojeným povstáním, pouličním srocováním.

Z hesla revolučního: „Svoboda, rovnost, bratrství", vypustili oni zbytkové revoluční „bratrství", poněvadž se obávali, aby bratrem nenazýval dělník, halenou špinavou oděný, advokáta, vkusně podle módy ošaceného, chuďas boháče. Podrželi tedy svobodu a rovnost, jež odnášeli k postavení politickému a občanskému, a žádali, aby všichni jednotlivci státu příslušní byli měrou největší svobodni a před zákonem zcela mezi sebou rovni, aby v politickém životě nebylo rozdílu žádného mezi občany, aby šlechta a duchovenstvo pozbylo všech výsad svých, aby veškerý lid měl rovné účastenství na zákonodárství a správě státní. Proto byla representativní ústava prvním jejich požadavkem. Dále poněvadž ve státě katolíci, pro-

testanti, židé a neznabohové vedle sebe žijí, mají-li katoličtí duchovní svých výsad pozbýti a mají-li všichni bez rozdílu vyznání před zákonem býti mezi sebou rovni, nesmí zákon k žádnému vyznání, k rozdílům náboženským přihlížeti, t. j. musí náboženství býti vytlačeno z veřejného života, musí se státi soukromým zájmem jednotlivého člověka. Zásada této rovnosti, kterou již Rousseau hlásal, neznamenala u těch, kteří proti monarchii bojovali, nic jiného, než svrchovanost lidu. Poněvadž tato strana politická za prostředek užívala tisku, schůzí lidu a spolků k dosažení cíle svého, žádala neomezenou svobodu tiskovou a spolkovou. Nad každým pokusem, sesíliti moc monarchickou, strana tato bděla, jej nazývala ohrožením svobody lidu a jej měla záminkou, působíc pouliční srocování a revoluční hnutí.

Když strana tato r. 1830 vypudila oprávněnou dynastii z Francie, bylo na místě království z milosti Boží dosaženo království občanské, království z milosti lidu. Stoupenci této strany sebe nazvali liberály, kteréžto jméno podrželi; své odpůrce buď nazvali reakcionáři, zpátečníky anebo konservativci, všemu pokroku odporujícími. Podobné strany vznikly skoro ve všech státech evropských.

Liberálové náležejí většinou ke stavu měšťanskému, obor jejich jest veřejný život společenský. Cílem jejich jest vrchovatá svoboda, samostatnost, neodvislost jednotlivých občanů v poměrech společenských úplně stejná bez rozdílů stavů a náboženství. Liberalismus sahá svými kořeny do oboru náboženského a proniká svými větvemi všecky ostatní obory. Podle důslednosti, jakou zásady liberální se uskutečňují, rozeznáváme různé stupně liberalismu, jež jsou naznačeny ve stati: Státní moc liberální nemravnou.

Liberalismus, plnou důsledností provedený, vyskytuje se ve Francii, Belgii a Italii a záleží v autonomii jednotlivých občanů, v životě občanském a politickém plnou důsledností provedené. Každá vyšší autorita, která nemá základu v jednotlivci, se zamítá; státní pak autorita vzniká, jak Rousseau pověděl, tím, že každý jednotlivec část vlády, kterou má nad sebou, přenáší na celek a proto uznávaje státní autoritu, sám sebe poslouchá. Čirému rozumářství anebo neznabožství neodporuje tento liberalismus, ano on je ze života soukromého přenáší do života společenského, veřejného. Každý liberál důsledný musí býti buď rozumářem, rationalistou a neznabohem, anebo agnostikem, t. j. musí aspoň říci, že o Bohu nelze nic věděti, ani že jest, ani jaký jest, že jest nejlépe na Boha ani nemysliti, o Bohu ani nemluviti.

Důsledky tohoto liberalismu jsou tyto:

Život společenský nezná Boha, nemá náboženství; stát jest plně neznabožský; náboženství jest nahrazeno naturalismem, humanismem, materialismem. Stát od církve a církev od státu se musí odloučiti úplně; každý člověk má plnou volnost, vlastně nerozumnou nevázanost ve příčině náboženství; vyučování školní jest plně neznabožské, kněží musí býti ze škol vyloučeni, jakož i řeholníci, katechismus náboženský musí býti nahrazen katechismem světským, ve kterém se vykládá morálka světská, neznabožská, na Bohu plně nezávislá, morálka, která nespočívá na přikázáních Božích, která nezná povinností náboženských, která mluví pouze o povinnostech ke státu a spoluobčanu, která svědomí nahrazuje citem cti, anebo prospěchem vlastním, soukromým.

Liberalismus zavádí nucené manželství občanské a rozluku manželskou, trhá manželství od církve a zbavuje rázu náboženského. Nemocnice, chudobince, sirotčince a jiné ústavy dobročinné musí býti církvi, jež je založila, odňaty, musí pozbýti rázu náboženského. Ve Francii nahrazují křest křesťanský křtem občanským, parodií a komedií. Mládež a lid obecný jest liberalismem odkřesťaňován a znemravňován. Konečně musí býti církvi odňata mrtvola zařizováním hřbitovů všeobecných a spalováním mrtvol.

Z liberalismu vzešel socialismus. Onen přivlastňuje neomezenou, nevázanou svobodu třetímu stavu, měšťanskému, tento čtvrtému stavu, dělnickému, proletariátu. O socialismu bylo již dosti řečeno. Socialismus dále pokročil a stal se komunismem, až konečně důsledně skrz naskrz prováděn mění se v anarchismus, zánik společnosti lidské, stav zvířecí.

S liberalismem souvisí společnost Svobodných zednářů, o které vydal r. 1884 papež Lev XIII. encykliku, aby ji odsoudil a věřící pod trestem vyobcování z Církve katol. před ní varoval pro její liberální smýšlení náboženské, ethické a politické. Zednář Mořic Müller pravil: Svobodné a pravé pohanství jest nám bližší než úzkoprsé positivní křesťanství. Zednář Mavillon: Křesťanské náboženství musí býti zničeno jako zlá pověra. V programu zednářském, prohlášeném na zednářském kongresu v Luttichu v Belgii r. 1865, čteme. Jako socialisté žádáme zničení veškerého náboženství i každé církve a popření Boha. Zednář Alois Hoffman: Účelem zednářství jest zničení všech náboženství a pohrobení všech monarchií. Zednář Cremieux: Republika světová jest ideálem zednářství; ona bude činiti vždy to, co zednářstvo chce.

Takové jest nynější svobodné zednářství, symbolické, sdílející se středověkým spolkem kameníků celou původní organisaci a vzešlé r. 1717 v Londyně dvěma protestantskými kazateli a učeným badatelem starožitností na půdě protestantské Anglie z volnomyšlenkářského deismu, jenž důsledně proveden v atheismu končí, spojením čtyř loží londynských. V ložích zednářských se scházejí, aby vesele jedli a pili, aby se společně bavili, aby sobě vespolek pomáhali, aby různé ceremonie odbývali a zednářské úřady zastávali; než také politiku pěstovali a pěstují, kterou obracejí proti Církvi katolické. Jejich názory jsou čiře liberální; tak zvolal zednář Grisar v loži Antverpské r. 1845: My budeme liberalismem, budeme jeho myšlenkami, jeho duší, jeho životem, jím samým. Ano zednářství jest vrcholem liberalismu, jenž se neštítí žádného prostředku, ani lži, ani vraždy, ani krádeže, jenom když k jejich cíli nešlechetnému, liberálnímu vede.

Filosofové křesťanští, jichžto spisy pramenem jsou této soustavy filosofie křesťanské:

Cathrein Viktor, Egger Frant., Gutberlet Konst., Kleutgen Jos., Liberatore Mat., Mercier Des., Michaël de Maria, Orti y Lara, Pesch Tilm., Sanseverino Gaët., Stöckl Alb., Tomáš Akv., Zigliara Tom. a jiní.

Dříve než jsem se dostal k studování filosofů křesťanských, uplynula značná doba. Neboť nejdříve přilnul jsem k filosofii proti — a mimokřesťanské. Avšak tato filosofie nikterak neuspokojila touhy po poznání, předkládajíc, co zdravému rozumu se protiví. Jsa mysli rozhárané poslechl jsem svého přítele, Jana Schumpa, jenž mi poradil studium filosofie aristotelicko-thomistické. A dobře mi poradil; první moji učitelé byli Zigliara a Liberatore. Poznal jsem pravdu přirozenou, která jest podkladem pravdy nadpřirozené, v náboženství katolickém obsažené, a shledal jsem, že pravda filosofie křesťanské a víry katolické jest neocenitelným a nenahraditelným majetkem naším, který nás činí, spravujeme-li podle ní svůj život, dokonalými a blaženými.

OBSAH
TŘETÍHO DÍLU.

IX.
MORÁLKA FILOSOFICKÁ ČILI ETHIKA.

Str.

Úvod . 5

ČAST PRVÁ.

O čem jedná část obecná? 15
Oddělení prvé: Účelná příčina mravnosti lidské . . 15
Blaženost přirozená a nadpřirozená 15
Co jest blaženost přirozená? 16
K čemu směřují činy právě lidské? 16
Dobro. Účel. Bažení po dobru 16
Směřují-li činy lidské k účelu nejvyššímu, poslednímu? . . 18
Bůh pravým účelem člověka naprosto nejvyšším . . . 19
Bůh prvotním účelem člověka 20
Bůh přidružným účelem člověka 22
O blahu veškerého tvorstva 22
O blaženosti člověka 23
Co jest blaženost lidská? 23
Je-li člověk povolán ku blaženosti dokonalé? . . . 24
Co jest předmětem dokonalé blaženosti lidské? . . . 24
A. Mylné názory 24
Omyl materialismu, rationalismu a liberalismu 25
Omyl dober samých se týkající 26
B. Pravý názor 27
Bůh jediným předmětem dokonalé blaženosti lidské . . 27
Blaženost záhrobní 29
Je-li přirozená blaženost skutečnou? 30
Oddělení druhé: Vzorná příčina mravnosti činů lidských . 30
Oddělení třetí: Formálná příčina mravnosti činů lidských . 32
Co jest mravnost? 32
Co jest dobré a zlé? 35
Objektivnost mravního pravidla dokázána 39
Odpor proti objektivnosti vyvrácen 41
Normy mravnosti nepravdivé 45
Soukromý utilitarismus okamžitý nepravdiv 46
Soukromý utilitarismus povšechný nepravdiv 47
Sociální utilitarismus nepravdiv 50
Norma pokroku kulturního nepravdiva 54
Norma morálního smyslu nepravdiva 57
Norma soucitu nepravdiva 60
Norma mravního vkusu nepravdiva 62
Norma obecného rozumu lidského nepravdiva . . . 64
Norma kategorického imperativu nepravdiva . . . 65
Norma mravnosti stoická nepravdiva 70

Str.

Norma zdokonalení sebe nepravdiva 71
Norma mravnosti pravdivá 73
Norma nejbližší u Aristotela a sv. Tomáše Akvinského . . 73
Proč jest Aristotelova norma nejbližší pravdiva? . . . 75
Nejbližší norma Aristotelova, od scholastiků zdokonalená, blíže vyložena 75
Bůh poslední normou mravnosti. Důkaz povšechný . . . 78
Výklad poslední normy mravnosti. Důkazy jednotlivé . . . 79
Důkaz nepřímý 81
Výroky učenců o mravnosti na Bohu založené 87
Výroky učenců proti morálce neznabožské, čili laické, čili volnomyšlenkářské 91
Oddělení čtvrté: Příčina látková činů lidských 96
Oddělení páté: Účinlivá příčina mravnosti činů lidských . . 99
Hlavní příčina prvotní 99
Co jest zákon mravní? 99
O nutnosti a skutečnosti zákona mravního 100
Výměr zákona mravního vyložen 100
Rozdíl mezi zákonem mravním a jinými zařízeními . . . 103
Rozdělení zákonů 104
O zákonu věčném 105
O mravním zákonu přirozeném. Co jest mravní zákon přirozený? 107
Je-li zákon přirozený? 108
1. Důkazy apriorické 108
2. Důkaz aposteriorický 110
3. Důkazy nepřímé 113
Patero příčin zákona přirozeného 114
1. Příčina účinlivá 114
O povinnosti 115
O sankci 126
2. Příčina účelná 131
3 Příčina vzorná 131
4 Příčina látková . . 132
5 Příčina formálná 132
Vlastnosti zákona přirozeného 135
O Božském zákonu nadpřirozeném 137
Co jest lidský zákon stanovný rázu přirozeného? 137
Jsou-li zákony stanovné nutny? 138
Jak se má zákon stanovný k zákonu přirozenému a věčnému? . 139
Jaké vlastnosti přísluší stanovnému zákonu lidskému? . . . 139
O lidském zákonu stanovném rázu nadpřirozeného . . 141
O autoritě 142
O právu obecném. Co jest právo? 143
Účel práva 146
Vynutitelnost práva 147
Poměr práva k mravnosti 149
Kolikeré jest právo? 152
Právo přirozené 152
Námitky proti právu přirozenému vyvráceny . . . 157
Nepravdivé theorie o právu 159
Materialismus práva 160
Kantův individualismus práva 161
Objektivismus práva Schellingův a Hegelův . . . 164
Právo neprávě spojeno s mravností 166
Historická škola právnická 167
Součástky poměru právního 169
Podmět práva 169

Str.
Vivisekce 170
Povinnost 175
Hlavní příčina druhotní 176
Přirozenost lidská povšechná 177
O snaživosti nadsmyslné. Činnost rozumu . 178
O svědomí 178
Co jest svědomí 179
Kolikeré jest svědomí 179
Povinnosti ku svědomí se vztahující . 181
Činnost svobodné vůle lidské . . . 184
Kolikeré jsou činy vůle 185
O formální dobrotě anebo zlobě vůle 189
O činech vniterných 189
a) O formálné dobrotě 189
b) O formálné zlobě 191
c) O lhostejnosti 192
O formální dobrotě a zlobě činů zevnějších . 193
O smyslné snaživosti 193
Vedlejší příčiny mravnosti 195
Oddělení šesté: Vlastnosti účinků mravního jednání 195
Vlastnosti činu mravně dobrého a mravně zlého 196
O ctnosti a nepravosti. Co jest ctnost . 197
Morální ctnost blíže vyšetřena . 199
Co jest nepravost 201
Kolikero je ctností morálních . . . 202
Oddělení sedmé: Následky mravního jednání . . 205
1. O příčetnosti 205
Pravidla příčetnosti při dobrovolnosti nezmenšené 206
Pravidla příčetnosti při dobrovolnosti zmenšené 207
2. O zásluze a závině 208
3. Odměna a trest . 209

ČÁST DRUHÁ.

Souvislost části druhé s prvou . . . 213
Rozdělení druhé části 214
Oddělení prvé: O jedinečných povinnostech a právech 214
Kniha prvá. O poměru člověka k Bohu . . 215
Co jest náboženství a kolikeré jest? . . . 215
Vznik náboženství 216
Skutečnost přirozeného náboženství objektivného . 218
Nutnost přirozeného náboženství 219
Všeobecnost přirozeného náboženství . . . 220
Povinnosti k Bohu přirozeně náboženské . . 221
Povinnosti k Bohu nadpřirozeně náboženské . . 229
Náboženství přirozené patří ku přirozenosti lidské . 230
Dovede-li věda nahraditi náboženství? . . . 232
Kniha druhá. O poměru člověka k sobě . . . 235
Má-li člověk povinnosti k sobě? 235
Norma, účel a pohnutka povinnosti k sobě . . . 236
Samoláska nesobecká, spojená s úctou k sobě . . 237
Rozdělení povinností k sobě 238
Povinnosti ku své duši 238
Péče o rozum 239
Péče o vůli 243
Péče o dojmy 244
Soustava ctností, odpovídajících povinnostem k sobě . . 244

Str.

Charakter 251
Povolání 254
Povinnosti ku svému tělu 255
Povinná péče o život tělesný 255
Sebevražda mravně zlá 256
Příprava k smrti 261
Péče o zdraví tělesné 261
Péče o úpravu tělesnou 262
Povinnosti ku statkům zevnějším se vztahující . 263
Péče o statky zevnější 263
a) ideálné 263
Péče o čest a dobrou pověst. Souboj . . 263
Péče o přátelství 267
b) Péče o statky hmotné 268
Kniha třetí. Osobní poměry lidí vespolné . 270
Povinnosti ku bližnímu obecně uváženy . . 270
Jsme-li povinni bližního milovati a kterak? . 270
Péče o duševní dobra bližního 275
Péče o rozum 275
Lež mravně zlá 275
Péče o vůli 280
Péče o dojmy 283
Péče o tělová dobra bližního . . . 284
Sebeobrana 285
Svépomoc 286
Péče o dobrou pověst a čest bližního . 287
Péče o přátelství, bližnímu prospěšné 288
Péče o nešťastné 289
Péče o nedospělé ve škole . . . 289
Škola bez náboženství 291
Péče o hmotné statky bližního . 294
Vlastenectví 294
Kniha čtvrtá. Právo vlastnické 297
Pojem a druhy vlastnictví a držby 297
O socialismu povšechném . . 299
Co jest socialismus? 299
Dějiny socialismu 299
Marxova soustava socialistická 300
Vyvráceny základy socialismu a sice 1. filosofické a náboženské 304
2. Vyvráceny základy socialismu národohospodářské . . . 307
Vyvrácen socialismns odkrytím zřídla, z něhož vyšel . . . 309
Vyvrácen socialismus svou nemožností 310
Sestátnění vlastnictví výrobního nemožno 310
Určení spotřeby nemožno 310
Rozdělení sil pracovních nemožno 311
Rozdělení práce nemožno, volba povolání nemožna . . 311
Státní organisace všech prací nemožna 312
Socialistický blahobyt slibovaný nemožný 312
Pracovitost a šetrnost nemožny 312
Pokrok v oboru národohospodářském nemožným . . . 313
Pokrok ve vědě a umění nemožným 314
Svoboda nemožnou 314
Rozdělení výrobků nemožno 314
Život rodinný nemožným 315
Závěr 315
Socialismus pozemkový 315
Základ soukromého vlastnictví 318

Str

O smlouvách 320
Závěr stati: Péče o hmotné statky bližního . . . 324
Oddělení druhé: Společenské poměry člověka . . 324
Povaha společnosti obecná 325
O činnosti společenské 326
Různé druhy společnosti 328
O přirozeném původu společnosti 329
O kterých společnostech mluví morálka filosofická? . 329
Kniha prvá O rodině 330
Jaká společnost. Součástky rodiny 330
Manželství 330
Výměr a původ manželství 330
Účel manželství 332
Nutnost manželství. Stav bezmanželský. Coelibát . . 333
Jednomanželství 337
Manželství nerozlučitelno 337
Důvody proti rozluce manželské 341
Náboženská povaha manželství 345
Vespolná práva a povinnosti manželů . . . 348
O emancipaci žen 350
Společnost roditelská. Výměr, původ a účel . . 352
Povinnosti rodičů k dítkám 353
Povinnosti dítek k rodičům 356
Je-li také právní poměr mezi rodiči a dítkami? . 357
Vespolné povinnosti sourozenců 358
Čelednost 359
Výměr, společenský ráz, původ a účel 359
Povinnosti hospodáře a čeledi 360
Otroctví 360
Rodina úplná 361
Kniha druhá. O státu 362
Úvod Co je stát? 362
I. Příčina státu účinlivá 365
1 Vznik státu z příčin vzdálených 365
2 Vznik státu z příčin nejbližších 372
3 Kterými skutky spojily se mnohé rodiny v místě? . . . 372
4. Kterými skutky dostalo se rodinám místně spojeným svazku zákonné spravedinosti a veřejné autority? 373
Úvaha historická 373
Úvaha filosofická 374
Nepravdivé theorie 374
a) Fatalismus historický 374
b) Theorie soukromého práva 374
c) Theorie smlouvy 375
Theorie práva přirozeného pravdiva 380
II Příčina státu vzorná 380
III. O účelnosti státu 381
Má-li stát účel přirozený 381
Individualistický názor o účelu státu 382
Socialistický názor o účelu státu 384
Veřejné blaho bezprostředným účelem státu 387
IV. Ze kterých součástek se skládá stát? 390
Je-li stát celkem lidu organickým? 390
Poměr mezi státem a rodinou 391
Poměr státu k obci a provincii 392
Poměr státu ke stavům společenským . . . 393
Poměr státu k zemi 394

Str.

V. O státní moci 396
a) Povaha a rozsah státní moci . . . 396
1. Pojem a vlastnosti státní moci 396
2. Rozsah státní moci 397
3. Státní moc a mravnost 399
4. Státní moc a náboženství podle řádu přirozeného . 400
5. Státní moc a církev katolická 401
6. Státní moc a školství podle řádu přirozeného . . 403
7. Církev katolická a školství 405
8. Státní moc a tisk 406
9. Státní moc a národní hospodářství 409
10. Státní moc liberální nemravnou. 412
11. Nepřátelství liberalismu proti církvi katolické — nespravedlivo a záhubno 414
b) Výkony státní moci 416
A. Zákonodární moc 416
B. Moc výkonná 420
Státní úřad 420
Správa a policie 421
Právo daní a vojenství . . . 421
C. Moc soudní 422
Soudní řízení občanské 423
Soudní řízení trestní 424
O trestu smrti 425
c) O nabytí a pozbytí státní moci . . . 429
Odvozené důvody nabytí . . . 429
Uchvácení státní moci 430
Pozbytí státní moci 431
d) Kterými ústavami se prokazuje moc státní? 433
Která ústava jest nejlepší? . . . 434
O monarchii konstituční 435
Kniha třetí. O právu mezinárodním 436
Co jest právo mezinárodní? 436
Odpůrci jsoucnosti přirozeného práva mezinárodního vyvráceni . 436
Jsoucnost přirozeného práva mezinárodního dokázána . . . 438
Bytnost přirozeného práva mezinárodního . . . 438
Povinnosti čistě ethické 439
Mezinárodní práva původní . . 440
Mezinárodní práva přídružná 444
O mezinárodních smlouvách a spolcích . . 445
O konkordátech 446
O válce 447
Co jest válka a kolikerá? 447
Je-li válka sama sebou mravně zlá? 447
Za kterých podmínek jest dovoleno válku podniknouti? . 448
Kterak válka se má počíti? 449
Kterak válka se má vésti? 449
Kterak se má válka ukončiti? 450
Mezinárodní spojení států v jednu rodinu 450
Jaký duch má státem vládnouti? 454
Dozvuky morálky filosofické 455
Liberalismus záhubou morálky filosofické . . . 455
Filosofové křesťanští 458