Filosofie

podle zásad sv. Tomáše Akvinského.

Díl prvý.

Napsal

Dr. Josef Pospíšil,

prelát na dómě v Brně, člen Akademie sv. Tomáše v Římě, dopisující člen české Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění a Královské české společnosti nauk v Praze.

Ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream S. Thomae sapientiam restituatis. *Leo XIII.*

Druhé, rozmnožené vydání.

V Brně 1913.

Tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských.

Č. 3911.

Nihil obstat.

Dr. Jos. Dvořák,
censor.

Imprimatur.

† Paulus,
episcopus

V Brně, dne 29. května 1913.

Formální a materiální logika, noëtika a všeobecná metafysika či ontologie.

Předmluva k prvnímu vydání.

Jsa přesvědčen, že studium theologie vůbec, dogmatiky však zvlášť beze studia filosofie pohřešuje všeho přirozeného základu, počal jsem již roku 1876. nedlouho po nastoupení svého učitelského úřadu na theologickém ústavě brněnském základy filosofie aristotelsko-scholastické svým posluchačům přednášeti. Poněvadž však až doposud naše literatura díla o filosofii scholastické neměla, byl jsem nucen knih jinojazyčných při svých přednáškách používati. Na začátku odporučil jsem svým posluchačům knihu německou (Stöckl's Lehrbuch der Philosophie). Nabyv však přesvědčení, že němčina theologům po výtce na českých gymnasiích vzdělaným a odchovaným při studiu tohoto nesnadného předmětu působí nemalé nesnáze, upustil jsem od němčiny a počal přednášeti latině. K tomu účelu zavedl jsem také výtečnou knihu Eggerovu: „Propaedeutica philosohico-theologica" za knihu učebnou. Domníval jsem se totiž, že posluchači zvyknou tak spíše latinským přednáškám a usnadní sobě studium fundamentální a dogmatické theologie, která na našem ústavě latině se přednáší. Avšak jen jeden rok užíval jsem latiny, a to jen částečně, jsa přečasto nucen učebnou knihu Eggerovu s posluchači svými slovně překládati. I seznal jsem, že se potkám jen tenkráte s nějakým výsledkem při těchto přednáškách, když upustím jak od němčiny tak i od latiny a počnu česky přednášeti. Jest mi však upřímně vyznati, že jsem jen s obavou české přednášky započal, což zajisté nikomu s podivením nebude, pováží-li, že až doposud ve filosofii scholastické v našem jazyku pracováno nebylo. Především mi působila starosti scholastická terminologie, z jejíž určitosti a jasnosti plyne pro vši filosofii scholastickou taková výhoda, že se nedá ani dosti oceniti. Nicméně nedal jsem se touto obtíží zastrašiti, obzvláště když jsem pozoroval, že moji posluchači takořka hravě do smyslu nejnesnadnějších filosofických pojmů vnikají. I počal jsem si pokud

možno samostatnou českou terminologii tvořiti, resp. určovati, při čemž mi často veledůstojný p. kanovník Mat. Procházka a p. professor Bartoš byli nápomocni. Aby pak moji posluchači při latinských přednáškách z fundamentální a dogmatické theologie, kteréž nezbytně o zásady filosofie scholastické se opírají, se nemátli, přičiňoval jsem všude k českým terminům a výměrům pojmů terminy a výměry latinské.

I byl jsem právě bych tak řekl v nejnesnadnější práci, když Sv. Otec Lev XIII. vydal svou slovutnou Encykliku: „Aeterni Patris“ ze dne 4. srpna 1879, jíž filosofii scholastickou, především soustavu Anděla školy sv. Tomáše Akvinského všemu katolickému světu tak výmluvně a důrazně odporučoval. Nemohu vysloviti, jakou radostí mě tento papežský okružník naplnil! Bylť jsem jím za vši svou práci, v níž jsem se z pouhé lásky ku svým posluchačům byl uvázal, přebohatě odměněn. Poznav takto, že moje snaha s úmysly Sv. Otce úplně se snáší, jal jsem se s novým úsilím na cestě nastoupené ku předu kráčeti. A tu vznikla ve mně také myšlenka, že intencím Sv. Otce snad ještě lépe vyhovím, zpracuji-li soustavně své přednášky z filosofie scholastické a uveřejním-li je tiskem.

Až doposud jest filosofie scholastická mimo ústavy bohoslovecké v národě našem známa téměř jen z doslechů, a to ještě takových, které se jen tak mimochodem v dějinách filosofie vyskytují. Bylot až doposud takořka obyčejem o filosofii scholastické mluviti a psáti jakožto o stanovisku naprosto již moderní vědou překonaném. Tak se stalo, že názory nejbludnější o scholastice jakožto dědičné v kruzích vzdělaných úplně zobecněly. Toto liché a bludné mínění o scholastice dá se jen z úplné neznalosti vysvětliti. Jsemť naprosto přesvědčen, že nynější odpůrci scholastiky knih sv. Tomáše ani v rukou neměli.

Neznalost scholastiky má ostatně hlubší kořeny.

Jakmile reformace s církví katolickou bojem se utkala, počala zcela instinktivně i filosofii scholastickou, tuto největší a nejmohutnější oporu nauky katolické, potírati. Nemohouc však platnými důvody základů jejích podkopati, účinnějšího chopila se reformace prostředku. I počala scholastiku všemožně v posměch uváděti.

Když však protestantismus poněkud vystřízlivěl ze svého prvého záchvatu, v němž lidský rozum vzhledem k pravdám transcedentálním naprosto popíral, a rozumu až doposud nohama

šlapanému počal aspoň částečně práva jeho přirozená vraceti, snažili se mnozí buď vniterným antagonismem k církvi katolické neb aspoň vlivem principů protestantských byvše svedeni, soustavu filosofickou na zcela nových, scholastice z konců protivných základech budovati. Tak vznikla filosofie nová, která se scholastikou stojí ve sporu zásadním.

A vlivem této nové filosofie přicházela scholastika namnoze i u učenců katolických o dřívější význam a vážnost. A když ještě v minulém století v Němcích „febronianismus a illuminatismus" a u nás „josefinismus" počal novým úsilím žíly života církevního podtínati neb aspoň podvazovati, není s podivením, že i ve školách církevních téměř všechna památka na filosofii scholastickou vymizela. Když však církev v Němcích a u nás se jala nedůstojné okovy febronianismu a josefinismu se sebe střásati, bylo zcela přirozeno, že ve školách katolických zásady zapomenuté a opovržené scholastiky zase se hlásaly. V Němcích učinil počátek učený jesuita Kleutgen, kterýž ve sporu s Hermesem, Hirscherem a Güntherem nauky scholastické rozhodně hájil. Prvý tento podnět ke studiu scholastickému neminul se s blahými následky. Brzo počali theologové spisy scholastické, ale především veledíla sv. Tomáše pilně a důkladně studovati. I netrvalo dlouho a ruch scholasticko-thomistický vnikal i do kruhů, které dosud jakémusi eklektismu moderní filosofie byly oddány. Nyní můžeme směle říci, že theolog, který nezná aspoň hlavní soustavy sv. Tomáše, na výši nynější doby již nestojí. Na mnohých ústavech theologických zřízeny již dříve před Encyklikou: „Aeterni Patris" zvláštní stolice pro filosofii scholastickou, a kde to tenkráte ještě neučiněno, hledí to nyní professoři theologie nahraditi mimořádnými přednáškami, v něž se dobrovolně uvazují. Tak na př. přednáší se u nás scholastika v bohosloveckých seminářích mimo Brno v Budějovicích, Litoměřicích a Králové Hradci.

Bohužel nepřesahuje doposud studium filosofie scholastické objemu ústavů církevních. Na světských školách jak středních tak i vysokých vládne doposud proti scholastice předpojatost, kteráž ji dříve i ze škol katolických byla vytlačila. Na našich středních školách a universitách v Rakousku zobecněla téměř úplně filosofie Herbartova, kteráž popírajíc reálnost pravdy metafysické se scholastikou stojí ve přímém odporu. A proto vidíme, že zmatek pojmův a názorův i u nás pořád větších dochází rozměrů. Filosofie Herbartova nepovznášejíc se nad pouhý realismus kráčí jedním

směrem s moderním darwinismem i naše kruhy přírodozpytné úplně ovládajícím. A proto nebudiž nám s podivením, že ve kruzích vzdělaných, v oněch tedy kruzích, v nichž vrchol a výkvět duševného života našeho národu se má soustřeďovati, pořád více mizí svatá ideální zanícenost a nadšenost pro nejvyšší dobra našeho národa. Ona filosofie, jež na tak zvaných resultátech moderního darwinismu, hledí vybudovati názor světový, ustává na pouhé hmotě a jejím vývoji a nemůže se nikterak povznésti na výsluní pravdy ideální, v níž jediné duch lidský svou vřelou touhu po pravdě může ukojiti. A proto můžeme směle říci, že filosofie u nás vládnoucí ruchu materialistickému i národ náš zachvacujícímu nejen nečiní žádné přítrže, nýbrž snad i proti své vůli mu ještě více cestu klestí.

Že věk náš i v pravdách nejevidentnějších názory nejrůznějšími a namnoze i nejabsurdnějšími jest zmítán, jest zjevem každému známým a patrným. Kdyby tato rozmanitost názorův a domněnek o nejdůležitějších otázkách lidského života zůstala jen předmětem vědeckého sporu mezi učenci, nebylo by nám konečně celé této věci veliké váhy přikládati. Avšak vidíme ze zkušenosti, že různé názory theoretické ihned v životě praktickém docházejí svého konkretního výrazu a uskutečnění. Tak se stává, že i základy, na nichž lidstvo po vši dobu svého historického vývoje dosud stálo, se otřásají a kolísají. Zásady nekřesťanské otravují pořád více život jak rodinný tak i společenský jevíce svoje neblahé následky a účinky tak úžasnou měrou, že přirozeně ke krvavé revoluci nezbytně musí puditi. Tak zvaná „internationála“, tento výkvět osvěty moderní píše veřejně beze všeho ostychu nutnost násilných společenských převratů na prapor svůj, a nechápe se doposud revolučních prostředků jen proto, poněvadž míní, že by jimi p r o z a t í m ničeho nepořídila.

Má-li člověčenstvo těchto krvavých převratů, kteréž se všude připravují, býti ušetřeno, jest především potřebí, aby nejzákladnější pravdy a základy lidského života, jako na př. že existuje Bůh, že člověk jest svoboden, že má duši nesmrtelnou atd., ve společnosti lidské zase nabyly platnosti. Jen takto nalezne lidstvo pravou cestu, kteráž je z nynějšího temného bludiště k pravdě opuštěné a zapomenuté zase nazpět přivede. A proto má filosofie v době nynější úkol předůležitý, ale zároveň nesnadný. V nynějším ruchu světovém jsou namnoze mysli lidské tak rozčileny, že ani prvých pravidel myšlení a poznání nedbajíce zcela slepě

hájí stanoviska, na něž je rozpoutaná vášeň přivedla. Proto jest filosofii mysli mírniti a konejšiti, aby s chladnou rozvahou snažily se otázky světem nyní hýbající řešiti. — Z této příčiny nestalo se zajisté beze zvláštního řízení prozřetelnosti božské, že Sv. Otec Lev XIII. právě nyní studium scholastické filosofie tak vřele odporučuje. V nynějším úžasném zmatku i nejjasnějších pojmův a pravd vidí Sv. Otec ve filosofii scholastické vším právem jeden z nejpůsobnějších prostředků spásy nynějšího lidstva. Světodějný význam filosofie scholastické právě v tom záleží, že jen ona svými principy jest s to, aby obhájila pravd a zásad, bez nichž žádná lidská společnost nemůže se naprosto obejíti, jako jest, jak již praveno, byt vyšší bytosti, na níž člověčenstvo závisí, svoboda a nesmrtelnost duše, božský původ autority a t. p. — A ačkoliv bez těchto pravd lidská společnost nemůže obstáti, přece jednotlivé filosofické theorie právě v názorech o těchto pravdách nejvíce se od sebe rozcházejí. A právě za touto příčinou odporučuje Sv. Otec filosofii scholastickou, jsa přesvědčen, že by společnost lidská novou nekřesťanskou filosofií na pokraj záhuby uvedená došla brzo zase žádoucího míru a pokoje, kdyby zásady filosofie scholasticko-thomistické na všech akademiích a universitách mládeži se hlásaly.

Různost a spor jednotlivých soustav filosofických počíná pravidelně již tenkráte, když otázku, v čem záleží materiální pravda, a jak idee naše vznikají, snaží se řešiti. A poněvadž na otázce: co jest pravda a jak v našem poznání vzniká, směr vší další spekulace závisí, proto jest jak pravdy tak i bludu každé filosofie především v materiální logice (kritice) a noëtice hledati. Chceme-li tedy povahu a ráz jakékoli filosofické soustavy poznati, jest nám po její materiální logice a noëtice především se tázati. Proto jest zcela přirozeno, že scholastika věnovala této dvojí stránce své soustavy zvláštní pozornost a píli. Kritika a noëtika jest ve scholastice až do nejposlednějších otázek s takou důkladností a jasností zpracována, jako v žádné jiné soustavě filosofické.

Pro důležitost, jakou kritika a noëtika má do sebe, obrali jsme také traktát o těchto dvou základních naukách za prvý předmět práce této, k němuž pak na druhém místě pojednání o „všeobecné metafysice či ontologii“ připojíme. Takto bude spis tento obsahovati tři části: materiální logiku (kritiku), noëtiku a všeobecnou metafysiku (ontologii). —

Popřeje-li nám dobrotivý Bůh zdraví, míníme pak se speciální metafysikou později pokračovati. Při tom budeme hleděti, aby každá následující část, podobně jako tato prvá, byla pro sebe jedním celkem.

Při práci této měli jsme především bohoslovce, své posluchače, na zřeteli, aby majíce při přednáškách z filosofie knihu v mateřském jazyku psanou, věnovali se s tím větší zálibou a pílí studiu tohoto předůležitého předmětu.

V nynější době zuřivého boje proti všemu, co jest křesťanského, potřebuje církev sluhův osvícených, pro její životní zájmy nadšených a obětavých. Kandidát kněžství může však jen tenkráte život svůj službě církve velkodušně zasvětiti, když pozná a se přesvědčí, že nebeská blahověst, jejíž hlasatelem a bojovníkem má se státi, již se přirozeného stanoviska se opírá o takové vědecké důvody, že jen nerozum aneb zlovůle může je popírati a zamítati. Jen tenkráte, je-li rozum jeho křesťanskou pravdou úplně proniknut, může srdce jeho k této pravdě zahořeti bohonadšenou láskou, kteráž mu síly poskytuje, aby sebe se svými přirozenými náklonostmi takořka zapřel a každým dechem života svého jen blaha církve a spásy člověčenstva vyhledával. Jen pravda úplně poznaná činí člověka schopným i největší oběti pro ni přinášeti.

Pravdy zjevení křesťanského však kandidát kněžství beze studia filosofie úplně nikdy nepozná

Mimo to má kněžstvo v nynějším světovém boji úkol, aby pravdy křesťanské se všech stran ohrožené proti nepřátelským útokům hájilo. Má-li však v tomto boji dojíti vítězství, jest nezbytno, aby se na totéž stanovisko postavilo, na němž nepřátelé stojí, a týchž zbraní používalo, jimiž nepřátelé proti církvi útokem ženou. Jest známo, že nepřátelé církve nynější boj proti křesťanství prohlašují za boj rozumu a vědy proti nerozumu a tmářství. A proto jest kněžstvu vědecky dokazovati, že křesťanství rozumu a pravé vědě nejen se nepříčí, nýbrž opačně, že ono jediné všechna přirozená práva rozumu uznává a hájí. K tomuto účelu však již nepostačuje výhradně jen k nauce zjevené se odvolávati a jen z ní důvody pravdy popírané čerpati. Nepřátelé křesťanství zamítajíce Zjevení, zamítají zároveň každý důkaz z pravdy zjevené vzatý. V nynější době jest největší naší povinností, abychom činnosti a práce své neobmezovali výkony duchovní správy v obyčejném

smyslu, nýbrž abychom pokud možno rozšířili tuto duchovní správu a věnovali síly své také vědecké obraně nauky křesťanské. Neboť duchovní správa nemá se vztahovati toliko k méně vzdělanému pospolitému lidu, nýbrž i k tak zvané intelligenci mezi ním přebývající a víře sv. ponejvíce odcizené. Kandidát kněžství bere na sebe v nynější době úřad přenesnadný, jak před Bohem tak i před lidstvem přezodpovědný. Krutý boj zuří proti církvi ve všem světě. Kristus sice slíbil, že církve jeho brány pekla nepřemohou, nýbrž že bude trvati až do skonání světa, avšak neslíbil, že evropští národové nikdy zbaveni nebudou nauky jeho a s ní křesťanské osvěty a vzdělanosti. Poněvadž křesťanství se životem evropských národů nerozlučně jest srostlé, proto běží v nynějším boji proti církvi o bytí či nebytí všech křesťanských národů.

Kandidáti kněžství, kterýmž jednou v boji za pravdu křesťanskou bude státi v prvých řadách, musí se již v seminářích k tomuto boji připravovati a tužiti. A za tím účelem jsou jim mimo všestrannou znalost nauky zjevené především důkladné vědomosti filosofické nezbytny, aby kdysi, až vstoupí v úřad kněžský, mohli dobrý lid náš chrániti morové nákazy, kteráž i život jeho pořád více počíná otravovati. Proto podáváme práci tuto především našim milovaným theologům, této chloubě a náději sv. církve a našeho drahého národa, aby z ní poznali, na jak skalopevných základech křesťanství spočívá, a tak sami se přesvědčili o pravdě slov Bakona Verulamského, jenž dí, že jen „leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducunt.“

Mimo to chceme zároveň ve spisu tomto kruhům v našem národě, v nichž živý zájem pro filosofickou spekulaci ještě nevyhasnul, podati základní rysy filosofie scholastické tak hluboce až doposud opovržené. Poznajíť, jak pevně doufáme, již z těchto náčrtků, že filosofie tato svou zářnou pravdou daleko převyšuje všechny theorie filosofie moderní a že obrod její pro ideální její směr i na vzdělané třídy našeho národa přeblaze musí působiti.

Pravda jest jen jedna, a proto vše, co pravdou jest, jest nerozlučným svazkem spojeno a sloučeno. A proto doufáme v Boha, ujme-li se ve srdci čtenářově jen jedna pravda ze všech, o kterých ve spisu tomto budeme jednati, že v něm nezůstane o samotě, nýbrž že se rozklíčí a svým nebeským kouzlem jej přivede k poznání pravdy naprosté — k Bohu — a tímto poznáním také k pravému míru a blahu.

I odevzdáváme tento svůj slabý a skrovný pokus soudu ctěných čtenářů, prosíce, aby jej ráčili blahosklonně přijati a laskavě posuzovati.

Přispěli-li jsme prací touto k tomu, aby studium filosofie především na našich ústavech bohosloveckých nového z ní nabylo podnětu, budeme za svou námahu až příliš odměněni.

V Brně na slavnost sv. Jana Nepomuckého 1882.

Spisovatel.

Předmluva k druhému vydání.

Jest tomu právě 30 roků, co jsem vydal prvou část své „Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského“. Ačkoliv to byl první pokus mých thomistických studií, nezůstal přece i v širších kruzích úplně bez povšimnutí. Akademie sv. Tomáše Akvinského v Římě jmenovala mě jedním ze svých desíti mimoitalských členů, královská česká společnost nauk a česká Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění v Praze svým dopisujícím členem. Tak jsem nabyl odvahy k vydání druhé části: „Kosmologie podle zásad sv. Tomáše Akvinského“. A poněvadž v oné době nebyla filosofie scholastická na bohosloveckých ústavech předmětem závazným, měl jsem v této příčině volnou ruku a přednášel jsem svým posluchačům prvního roku na našem bohosloveckém ústavě tuto disciplinu brzo po r. 1876. v jazyku českém přičiňuje pro posluchače národnosti německé, kdykoliv toho bylo třeba, vysvětlivky a poznámky v jazyku německém. Za tím účelem vydal jsem r. 1883. první svazek své „Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského“, v němž jsem zpracoval právě ony části, které jsem bohoslovcům přednášel, totiž materiální logiku, noëtiku a všeobecnou metafysiku. Formální logiku jsem vynechal jediné z té příčiny, jelikož ve dvou hodinách týdenních, které mi byly k těmto přednáškám vyměřeny, jsem této discipliny pro nedostatek času nemohl přednášeti. Že jsem přihlížel právě jen ku zmíněným částem filosofie aristotelsko-scholastické, má příčinu jediné v poměru jejich hlavně k fundamentální theologii a k dogmatice.

Těmito přednáškami snažil jsem se do nesprávných názorů o nejdůležitějších otázkách lidského života, se kterými mnozí z mojich posluchačů ze studií gymnasijních do ústavu bohosloveckého přicházeli, uvesti pořádek a tak v jejich rozumu a srdci vzbuditi a roznítiti vnímavost, lásku a nadšení pro vznešenou nauku Božského Spasitele, jejíž hlasateli se měli státi. Ještě nyní s rozkoší vzpomínám blažených chvílí, které jsem s nimi ve vespolné, nenucené výměně názorů často sobě odporujících a v rozhovoru o těchto názorech pak zavedeném ztrávil. Bylo pro mne

pravou rozkoší pozorovati, jak moji posluchači svoje mylné názory znenáhla odkládali a napolo správné opravovali a tak vlastní duševní prací za mé součinnosti tvořili sobě jednotný a ucelený názor o všech otázkách, jejichž správné řešení jest podstatnou podmínkou nejen rozumného studia bohosloveckého, nýbrž také zdárné výchovy ascetické pro život kněžský.

Než od té doby uplynulo již drahně let. Já jsem se octnul v postavení, které mi ukládalo zcela jiné práce. Tak se stalo, že jsem po vydání „Kosmologie podle zásad sv. Tomáše Akvinského" v dalších studiích thomistických nemohl pokračovati. Poněvadž však první část: „Materiální logika, noëtika a všeobecná metafysika" jest již mnoho let úplně rozebrána a na mne se mnohých stran naleháno, abych pořídil druhé její vydání, odhodlal jsem se konečně k této práci a rozmnožil ji „Formální logikou", aby tak naši milí bohoslovci dostali do rukou českou knihu pojednávající o všech částech filosofické soustavy aristotelsko-scholastické, které se jim nyní po zřízení řádné stolice učitelské pro křesťanskou filosofii a fundamentální theologii v jazyku latinském přednášejí. Poněvadž však za nynější vyučovací osnovy na našich gymnasiích abiturienti vstupující do theologických ústavů neovládají latiny tou měrou, aby ihned v prvním roce vystihli celý význam latinských přednášek o látce tak nesnadné, jakou jest logika, noëtika a všeobecná metafysika, a professor, chce-li jen hlavní zásady těchto filosofických disciplin probrati, nemůže při nejlepší vůli každý výklad latinský ihned také v mateřském jazyku bohoslovcům tlumočiti, domnívám se, že tato kniha přijde našim bohoslovcům jako pomůcka pro studium scholastické filosofie vhod.

Vřelé díky jest mi vzdáti pt. panu prelátovi Dr. Jakubu Hodrovi za vzácnou ochotu, s jakouž převzal poslední korrekturu sazby. Nemá-li kniha téměř žádných omylů tiskových, pak jest to jen jeho zásluha.

Kojím se pevnou nadějí, že ctění čtenáři přijmou druhé rozmnožené vydání této mé práce s touže blahovůlí a přízní, s jakouž před třiceti lety bylo přijato prvé její vydání.

V Brně, v listopadu r. 1914.

Spisovatel.

Spisy,

jichž mimo mnohé jiné bylo při této práci použito:

Komentáře **sv. Tomáše Akvinského** k filosofickým spisům Aristotelovým dle vydání Pařížského z r. 1660. a spisy theologické téhož světce dle vydání Benátského z r. 1745; mimo to:

Becker-Dietrich: Das philosophische System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freiburg im Br. 1862.

Braun C.: Der Begriff „Person". Mainz 1876.

Cornoldi-Agostini: Institutiones philosophiae speculativae. Bononiae 1878.

Dastich Josef: Rozbor filosof. náhledů Tómy ze Štítného o pojmu krásy a o poměru víry k rozumu. (Z pojednání král. české učené společnosti. V. část sv. 22. Praha 1862.)

Deutinger: Grundlinien einer positiven Philosophie. 1. B. Propaedeutik, Seelenlehre und Denklehre. München 1860.

Durdík Jos.: Všeobecná aesthetika. Praha 1875.

— Rozpravy filosofické. Praha 1876.

Fournier Petrus, S. J.: Institutiones philosophicae. Lutetiae Paris. 1854.

Frick Carolus, S. J.: Logica. Friburgi Br. 1898.

Glossner M.: Das objektive Princip der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Regensburg 1880.

Gratry A.: Über die Erkenntnis des Menschen in seiner Denktätigkeit. Aus dem Französischen von Dr. K. J. Pfahler. 1. B. Regensburg 1859.

Greith C u. P. **Georg Ulber:** Propaedeutik oder Einleitung in die Philosophie. Freiburg im Br. 1863.

Gutberlet Konstantin: Logik und Erkenntnistheorie. Münster 1882.

— Metaphysik. Münster 1883.

Haffner Paul: Grundlinien der Aufgabe der Philosophie. Mainz 1881.

Hagemann Georg: Logik und Noëtik. 3. Aufl. Freiburg im Br. 1873.

— Metaphysik. 2. Aufl. Freiburg im Br. 1873.

Hamma Mathias: Geschichte der Grundfragen der Metaphysik. Freiburg im Br. 1878.

Hanuš Ignác: Rozbor filosofie Tomáše ze Štítného dle rukopisu: Řeči besední. Praha 1852.

Heinrich J. B.: Die dogmatische Theologie. Mainz 1874 sqq.

Hettinger: Apologie des Christentums. 5. Aufl. Freiburg im Br. 1867.

— Fundamentaltheologie. Freiburg im Br. 1879.

Jeannière Renatus, S. J.: Criteriologia. Paris 1912.

Kleutgen Jos., S. J.: Die Philosophie der Vorzeit. Münster 1863.

Kluge A.: Philosophische Fragmente mit Bezug auf die Hartmann'sche „Philosophie des Unbewußten". 2. Aufl. Freiburg im Br. 1878.

Knauer Vinzenz: Geschichte der Philosophie. Wien 1876.
König: Entwickelung des Causalprinzips von Cartesius bis auf Kant. Leipzig 1888.
Krejčí Frant.: O filosofii přítomnosti. Praha 1904.
— Logika. 2. vyd. Praha 1906.
Lahousse Gustavus, S. J.: Praelectiones logicae et ontologicae. Lovanii 1889.
Lehmann Alfons, S. J.: Lehrbuch der Philosophie. Freiburg im Br. 1899.
Liberatore Matth., S. J.: Institutiones philosophicae. Romae 1872.
— Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas v. Aquin. Aus dem Italienischen von Eugen Franz. Mainz 1861.
De Maria Michaël, S. J.: Philosophia peripatetico-scholastica. Romae 1892 sqq.
Mährl Franz: Kritik und kurze Darlegung der exakten Naturphilosophie. 5. Aufl. Göttingen 1882.
Palmieri Dom., S. J.: Institutiones philosophicae. Romae 1874.
Pesch Tilmann, S. J.: Das Weltphaenomen. Eine erkenntnistheoretische Studie. (Ergänzungshefte zu „Stimmen aus Maria Laach" 16).
— Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft. Eine Kritik der Kant'schen „Vernunftkritik für weitere Kreise". Ergänzungshefte zu „Stimmen aus M. Laach".
— Institutiones logicales. Friburgi Br. 1888 sqq.
Pfeifer Franz: Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft. Augsburg 1881.
Sanseverino: Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata. Edit. 8. Neapoli 1888.
Schenach G.: Metaphysik. Ein System des konkreten Monismus. Innsbruck 1856.
Schneid: Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Würzburg 1881.
— Die scholastische Lehre von Materie und Form. 2. Aufl. Eichstätt 1877.
Schütz Ludwig: Einleitung zur Philosophie. Paderborn 1879.
Schwetz Joannes: Institutiones philosophicae. Vindobonae 1873.
Spenzer Herbert: Grundlagen der Philosophie. Aus dem Englischen. 4. Aufl. von B. Vetter. Stuttgart 1875.
Stöckl Albert: Lehrbuch der Philosophie. 5. Aufl. Mainz 1882.
— Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1870.
— Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bände. Mainz 1865.
— Grundriß der Ästhetik. Mainz 1871.
Tongiorgi Salvator, S. J.: Institutiones philosophicae. Bruxelles 1862.
Wundt: System der Philosophie. Leipzig 1889.
Zigliara Thomas Mar., S. J.: Summa philosophica. Lugduni 1880.
Zimmermann Robert: Philosophische Propaedeutik. 2. Aufl. Wien 1860.
Institutiones philosophicae. 6 tomi. (Autor není na díle udán.) Monte-Cassino 1875 sqq.

I.

Úvod.

O filosofii vůbec.

1. Pojem a úkol filosofie.

§ 1.

Podle významu etymologického znamená filosofie (od φίλος a σοφία) lásku k moudrosti a proto nazýváme filosofii v mateřském jazyku také libomudrctvím.

Moudrost zahrnuje ve svém pojmu dvojí moment: jeden theoretický, t. j. poznání pravdy, a druhý praktický, totiž jednání poznané pravdě přiměřené.

Poněvadž filosofie má ráz theoretický, proto směřuje především k prvému momentu moudrosti, totiž k poznání pravdy.

Člověk pohledem na přírodu bývá podivem a úžasem naplněn nad tak ohromným množstvím nejrozmanitějších bytostí, nad tak krásným všude vládnoucím souladem a pořádkem. Jakmile tento prvý pocit podivu a úžasu překoná a klidnější mysli dojde, počíná ihned přemýšleti o předmětech, které úžas v něm vzbudily, o jejich příčinách, účelích atd. A tyto příčiny a důvody věcí, jichž duch lidský při všech zjevech nutností své přirozenosti hledá, jsou buď nejbližší, které zase na jiných příčinách závisejí, aneb jsou poslední, které již z vyšších nedají se dovoditi. Tak na př. kdoby tělesa zkoumaje poznal jejich vniterné ústrojí, jejich síly a zákony, kterými se činnost sil řídí, dospěl by k nejbližším příčinám jejich. Kdo by však dále pokračoval a poznal jejich bytné principy (principia essentialia), z nichž vznikají, jejich rozdíl od bytostí jednoduchých, účel, k němuž určeny jsou atd., tenťby přišel k posledním příčinám těles.

Duch náš již svou vniternou přirozeností jest utavičně nutkán a puzen, aby ve svém poznání neustával, dokudby posledních příčin věcí nevyzkoumal a nevystihl. Nutnost hledati všude posledních a nejvyšších příčin a důvodů věcí, jest duchu lidskému

vrozena. A proto nedochází klidu a pokoje, dokud nezná těchto příčin.

Z této nutnosti ducha lidského, hledati všude posledních důvodů věcí a zjevů, plyne již také, co pojem filosofie v sobě obsahuje a vyjadřuje. Filosofie jest vědecké poznání věcí z jejich nejvyšších příčin přirozeným světlem rozumu nabyté. (Philosophia est scientia rerum per earum ultimas rationes naturali rationis lumine comparata.) Poněvadž nutnost posledních důvodů věcí hledati jest každému duchu lidskému přirozena, proto jest aneb aspoň má býti každý člověk v tomto smyslu filosofem či libomudrcem. Zde však máme na zřeteli toliko „vědecké poznání“ příčin věcí, tedy vědu filosofie, kteráž úplně vyhovuje všem podmínkám a zákonům, jimiž každé vědě říditi se jest.

Pak pravíme v definici: „poznání věcí z nejvyšších příčin“. Rozum náš teprve tenkráte poznává, proč věc jest taká, jaká jest, když zná její poslední příčiny. Příčinou zde rozumíme buď to, z čeho věc má svůj byt (existenci), aneb dostatečný důvod, pro který některá věc z jiné věci pochází.

Mimo to připojujeme v definici: „poznání . . . přirozeným světlem rozumu nabyté“, lišíce takto filosofii od theologie, kteráž rovněž určuje nejvyšší příčiny věcí, ale nikoliv již z pouhého rozumu, nýbrž ze Zjevení nadpřirozeného.

Co do poměru filosofie k ostatním vědám: přírodozpytu, dějinám, jazykozpytu, právnictví a mathematice stojí dva názory příkře proti sobě.

a) Hegel a jeho škola prohlašují filosofii za jedinou a absolutní vědu, kteráž v sobě obsahuje všechen možný obor poznatelnosti. Tato filosofie „absolutní“ vychází ze zásady, že všechna věda z jediného principu plyne a jednou methodou se řídí. Stotožňujíc rozum nekonečný s rozumem konečným dovozuje vši svou soustavu a priori z rozumu beze všeho zřetele k poznání empirickému.

b) Nauku opačnou hlásají stoupenci moderního tak zvaného exaktního přírodozpytu. Stojíce na stanovisku čirého materialismu prohlašují vše za blud a klam, co se smysly nedá dokázati. Tito materialističtí přírodozpytci upírají zcela důsledně filosofii vší oprávněnosti a všeho vědeckého rázu.

Obě tyto nauky jsou výstřední a pravda zajisté tkví uprostřed mezi nima.

Ve smyslném oboru poznání potkáváme se jen s jednotlivými zjevy a ději či úkazy života přírodního a lidského ustavičné změně podrobeného. Zpyt těchto zjevův a dějů jest předmětem věd empirických, které na přírodozpyt, dějepis, jazykozpyt a právnické vědy se dělí, podle toho, spadají-li ony zjevy do oboru života přírodního nebo rozumného života lidského.

Od věd empirických liší se mathematika tím, že svůj předmět abstrakcí sobě tvoří a tak již do oboru věd rozumových přináleží.

Tyto vědy jsou, každá ve svém kruhu a oboru, úplně svobodné, na druhých vědách zcela nezávislé. Nicméně předpokládá každá z těchto věd jisté zásady či principy, kterých již nedokazuje, nýbrž které beze všeho důkazu jakožto evidentní přijímá a za zákon a pravidlo ve všem svém postupu pokládá.

Tak předpokládají přírodní vědy jistotu vnějšího světa a zákon kausality ve všem životě přírodním vládnoucí. Bez těchto principův a priori přijatých jsou přírodovědy naprosto nemožny.

Rovněž dějepis stává se teprve tenkráte vědou, když nespokojuje se toliko chronologickým výpočtem dějepisných událostí, nýbrž když mezi těmito událostmi hledá nejen fysického, nýbrž i metafysického pragmatismu. Avšak toto jest zase naprosto nemožno, neuznává-li, že dějinami člověčenstva se uskutečňují idee plánu světového.

Podobně i jazykozpyt nemůže o vzniku a vniterné povaze jednotlivých řečí ničeho jistého stanoviti a určiti, nepředpokládá-li zákonů vývoje myšlení a poznání lidského.

Vědy právnické zpytují a vyvíjejí právo nyní platné, pojem však práva a možnost právního jednání se strany člověka rovněž apriorně předpokládají. Konečně mathematika přijímá a priori pojmy veličiny, prostoru, čísla a míry místněji jejich rozborem a výkladem se nezaměstnávajíc.

Z toho patrno, že empirické vědy oboru pravdy nevyčerpávají, nýbrž že jest mimo předmět empirického poznání jiný vyšší obor poznání a pravdy, kterého již tyto vědy nedokazují, ačkoli vniternou svou povahou na něm nezbytně závisejí. A toť jest právě obor, jenž jest filosofii výhradně vlastní, obor, kterýž za zjevy a ději vnějšího světa se rozprostírá. Filosofie zkoumajíc poslední důvody nelpí na smyslném zevnějšku věcí, jako vědy empirické, nýbrž vniká za tento zevnějšek a poznává tu původ, bytnost (essentia) a cíl všech věcí.

2. Vznešenost, užitečnost a nutnost filosofie.

§ 2.

Člověk liší se od ostatního přírodního tvorstva především rozumem. Rozum lidský však již svou vniternou přirozeností směřuje k poznání pravdy. Ale pravdu jen tenkráte poznává, když se zevnějšku smyslných věcí do jejich vnitra, do jejich bytnosti se ponořuje, když vlastní duši zkoumá a zpytuje, odkud jest, jaká jest, k čemu jest, a když konečně z poznání zevnějších věcí a vlastní své duše se povznáší k poznání prvé a naprosté příčiny všeho světa, — k Bohu, původu a cíli veškerenstva. A poněvadž poslední příčiny všech věcí jsou obsaženy jediné v Bohu, může filosofie jen tenkráte cíle svého dojíti, když vše na Boha jakožto poslední princip uvádí a z Boha zase vše dovozuje a vysvětluje.

Bez Boha nemají věci žádného středu, žádného společného ohniska, z něhož by vycházely a k němuž by se zase vracely. Bez Boha jsou všecky věci pouhá „membra disjecta“ beze vší vniterné spojitosti, beze všeho moudrého ladu a skladu. Proto filosofické spekulace, které již a priori úkol si vytýkají, že dokážou, že není Boha, a že bez Boha vysvětlí otázky, odkud a k čemu jsou všecky věci, naprosto se musí s cílem minouti.

Propast, kteráž mezi filosofií křesťanskou a moderní zeje, záleží především v tom, že moderní filosofie snaží se řešiti záhady lidského života úplně bez Boha, kdežto filosofie křesťanská vědouc, že Bůh jest A a Ω veškerenstva, posledních a nejvyšších důvodů v Bohu hledá a z Boha vysvětluje.

Ze vznešenosti filosofie plyne také její užitečnost. Filosofie zdokonaluje lepší a ušlechtilejší stránku přirozenosti lidské. Filosofií odhaluje a sobě osvojuje člověk pravdy nejvznešenější a nejvelebnější, odkud totiž svět pochází a jaký jest konečný jeho cíl, z čehož zároveň dovozuje, čím jest Bohu, čím jest sobě a jiným tvorům zavázán. Tímto jasným poznáním překonává také přemnohé překážky a obtíže, které ctnosti se v cestu staví. Toto platí nejen o jednotlivci, nýbrž o celé společnosti lidské. Dějiny člověčenstva dosvědčují, že porušenost mravů v jakémkoli národě a převraty politické odtud následující obyčejně mají svou příčinu v zatemnění aneb úplném převrácení pojmů: autority, svobody, pořádku, poslušnosti, práva, spravedlnosti a t. p., lichou filosofií způsobeném. Patrný doklad podává nám francouzská revoluce, v osmnáctém století.

Důležitost filosofie pro společnost lidskou překrásně vyličuje Cicero ve svém spise: „Tusculanae Quaestiones“ (lib. 5. vyd. od Haupta a Sauppa 2. svaz. str. 106) řka: „O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum! Quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset! Tu urbes peperisti: tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti: tu eos inter se primo domiciliis, deinde conjugiis, tum litterarum et vocum communione junxisti: tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti.“

Předůležity jsou mimo to služby, kterými se filosofie nauce křesťanské propůjčuje. Tyto služby jsou dvojího druhu: negativní a positivní.

Filosofie předně vyvrací všechny námitky, které lichověda proti křesťanství činí.

Mimo to dokazuje positivně pravdy čiře rozumové, které křesťanství již předpokládá, a které proto „praeambula fidei“ se zovou, jako jest na př. byt Boží, vlastnosti božské, svoboda lidská, rozdíl mezi dobrem a zlem, nesmrtelnost duše, prozřetelnost božská, život věčný atd. Bez filosofického důkazu nemělo by Zjevení Boží žádného rozumného podkladu.

Co se tajemství křesťanských týká, těchto nemůže ovšem filosofie svými principy dovoditi, avšak i tu dokazuje, že se nepříčí rozumu. Mimo to usnadňuje velice poznání těchto pravd rozum lidský převyšujících. Neb čím více jest rozum filosoficky vzdělán, tím více jest schopen aspoň obdobně porozuměti těmto tajemstvím a ponořiti se do hlubin jejich a odtud na světlo vynésti vše to, co Bůh ve své moudrosti zjevením tajemství lidskému rozumu přístupným učinil. A pak vysvětluje filosofie přemnohé pojmy a terminy, které jsouce naprosto všeobecny jak o věcech stvořených tak i o Bohu samém platí, jako jsou na př. pojmy: pravdy, dobra, dokonalosti, bytnosti, přirozenosti, podstaty, osoby atd. Jasný výklad pojmů těchto velice usnadňuje studium dogmat zjevených.

Poněvadž říše pravdy přirozené, kteráž jest předmětem spekulace filosofické, těsně souvisí s říší pravdy nadpřirozeně zjevené, staví filosofie takřka most, po němž duch lidský může s oboru přirozeného v obor nadpřirozený přecházeti. Čím více filosofie obor přirozené pravdy proniká a duchu lidskému odhaluje, tím více usnadňuje člověku cestu k nauce křesťanské. Pravý pokrok a rozkvět filosofie vždy poznovu dokazuje a utvrzuje pravdy křesťanské.

Ačkoliv filosofie hledajíc poslední příčiny vší jestoty jest vědou theoretickou, přece určuje výsledky svými, k nimž ducha lidského vede, normy a zákony, jimiž člověku v praktickém životě říditi se jest. Kdo však stojí již a priori na stanovisku materialistickém anebo pantheistickém, tenť se může spekulaci filosofické jen za tím účelem věnovati, aby aspoň na pohled a zdánlivě svůj blud dokázal a tak se zbavil povinností, které víra v byt Boží každému ukládá. Že při této předpojatosti člověk pravdy nepozná, jest na oce. Proto jest nezbytně potřebí, aby každý, kdo věnuje zpytu filosofickému síly své, nepředpojatě, opravdově a upřímně pravdy hledal. Pravá touha po pravdě bystří rozum lidský, udržuje a utvrzuje síly jeho a přemáhá a odstraňuje překážky, které pravé poznání znesnadňují. Proto jest nutno, aby filosof se skvěl všemi ctnostmi a tak připravil a uzpůsobil srdce své pro přijetí pravdy nebeské. Pravda nemá žádného přístupu do srdce vášněmi zmítaného a nepravostmi pokaleného, jak již mudřec starozákonný překrásně praví řka: „Převrácená myšlení odlučují od Boha, ale zkušená moc (jeho) tresce nemoudré. Nebo v zlovolnou duši nevchází moudrost ani bydlí v těle, které poddáno jest hříchům.“ (Kniha Moudr. 1, 3. 4.)

3. Zdroje filosofie.

§ 3.

Zdroje, z nichž filosofie čerpá svůj předmět, záležejí jediné v empirické zkušenosti a v rozumu.

Svět mimo nás a v nás jeví se nám v ohromném množství zjevů nejrozmanitějších. Podiv a úžas nad zjevy těmito vzbuzuji v nás pochybnost o dosavadním poznání věcí a podrývají vrozený nám pud po jistotě pravdy. Když však rozum lidský spoléhaje úplně na správnost svých poznávacích mohutností beze vší další zkoušky těchto mohutností bytností a důvodů věcí jme se hledati, upadá v d o g m a t i s m u s, který s pravou filosofickou spekulací všude nezvratné jistoty hledající nedá se nikterak spojiti. Proto jest prve podmínky jasně určiti, pod nimiž naše myšlení nejen formálně, nýbrž i materiálně jest správno a pravdivo, a teprv potom jest možno zkoumati bytnosti a poslední důvody věcí. Pochybování (dubium) jest tedy ve filosofii jistou měrou nejen oprávněno, nýbrž i nutno. Kdyby však filosofie chtěla o všem pochybovati, i o tom, může-li rozum vůbec pravdu po-

znati, pak se zvrhá v čirý skepticismus, kterýž úplně ničí nejen filosofickou spekulaci, nýbrž vůbec všecko poznání.

Mezi dogmatismem a skepticismem stojí uprostřed kriticismus, kterýž prve zkoumá všechny podmínky jistého poznání pravdy a potom teprv pravdu přijímá. Z toho však nikterak nenásleduje, že filosofie ničeho nesmí předpokládati, nýbrž že musí prve vše dokázati. Kdyby filosofii nebylo naprosto ničeho předpokládati, pak nezbývá, než aby z pouhé nicoty vycházela a z této nicoty pak nejen vši pravdu, nýbrž i vši jestotu apriorně dovozovala. Na tomto stanovisku stojí také idealismus hegeliánský. Filosofie nemůže také vycházeti z pouhé subjektivní lidské úsoby, jak Kartesius svou větou: „Cogito, ergo sum“ učil. Kdyby filosofie měla vši pravdu z pouhého rozumu apriorně konstruovati, pak by již nebyla nikterak s to, aby reálnost vnějšího světa dokázala. Všechno naše poznání bylo by čiře subjektivní, ku vniterným toliko stavům našeho sebevědomí se vztahující.

Filosofii jakožto základní a nejvyšší vědě jest vše to předpokládati, co samo sebou jest jasno a zřejmo. Na prvém místě jsou to prvé zásady rozumové (prima principia rationis) totožnosti, kontradikce, vyloučeného třetího a zákon dostatečného důvodu. K těmto zásadám se druží děje vniterné a zevniterné naší zkušenosti, jako na př.: myslím, existuji, vidím, slyším, mimo mne existují tělesa atd., jakož i jisté události dějepisné. Prvé rozumové zásady zajisté by nám samy neprospěly, kdybychom neměli předmětů vniterné a zevniterné empirie a událostí dějepisných, které bychom podle oněch zásad mohli zkoumati.

Základní zákony, neprostředná fakta empirická a jisté události dějepisné proto jest ve filosofii předpokládati, poněvadž jsouce buď samy v sobě (prvé zásady rozumové a neprostředná fakta empirická) aneb aspoň vzhledem ku svědku za ně ručícímu (fakta historická) jasny a zřejmy důkazu nejen nepotřebují, nýbrž přímě jej vylučují. Filosofie nesmí na člověku žádati, aby to, o čem na stanovisku přirozeného sebevědomí naprosto ani pochybovati nemůže, přece v pochybnost uváděl. A kdyby tak přece činila, zbavila by ho vší možnosti vůbec nějakou pravdu poznati a sebe samu by úplně podvrátila a zničila. Co tedy všemu člověčenstvu naprosto jest jisto a nezvratno, toho nesmí filosofie vyvraceti. Kdyby filosofie i tyto principy chtěla dokazovati, měla by k tomuto důkazu potřebí zase jiných evidentních principův a na

důkaz těchto zase jiných, a tak až do nekonečna, čím by vůbec nedospěla k jistému poznání ani jediné pravdy. A proto i filosofické soustavy, které a priori vši pravdu usilují dovoditi z pouhého rozumu, jsou přece nuceny nějakou pravdu předpokládati, jako na př. Kartesius svoje; „Cogito, ergo sum"; Hegel svůj „logický pojem", jenž jest zároveň naprostou nicotou a jestotou, atd.

Filosofie není tedy bez podmínky (suppositio). Podmínkou její jest všechen svět jak mimo nás tak i v nás. Neb filosofie snaží se právě vysvětliti, odkud svět pochází, jaká jest jeho bytnost a kam směřuje.

Z toho jde také na jevo, že filosofie nemůže odezírati od věd přírodních. Vědy přírodní připravují filosofii stavivo, z něhož ona staví jednotnou budovu pravdy. Čím více jest tohoto staviva, čím více jsou jednotlivé jeho části empiricky prozkoušeny a probádány, tím dokonaleji a úplněji může filosofie svou soustavu vyvíjeti. Proto nemá přírodověda pražádné rozumné příčiny filosofické spekulaci nepřátelsky v cestu se stavěti. Filosofie právě proto, že poznání empirického světa předpokládá, nemůže nikdy s výsledky věd přírodních se nesnášeti.

Ačkoliv však filosofie z empirie vychází, přece není její obor jen empirií obmezen. Nebo pravý a vlastní zdroj, z něhož filosofie čerpá svůj předmět, jest rozum, jenž abstrakcí z jednotlivých smyslných představ tvoří všeobecné pojmy, z pojmů pak soudy a úsudky.

O poměru filosofie k theologii budeme teprv později obšírněji jednati. Zde budiž nám jen dovoleno podotknouti, že theologie stojíc na vyšším stanovisku než filosofie podává zcela určité a jasné odpovědi na nejzáhadnější a nejobtížnější otázky filosofické spekulace, a proto slouží filosofii za měřítko, podle něhož tato může posouditi správnost aneb lichost svých nejhlavnějších výsledků. Proto poznává a dokazuje filosofie v době křesťanské přemnohé pravdy mravního zákona, kterých filosofie pohanská při vší své námaze nenalezla. Filosofie moderní od nauky křesťanské se odvracujíc upadá namnoze do bludů ještě větších a osudnějších, než kterými filosofie pohanská před Kristem byla zmítána.

4. Methoda filosofie.

§ 4.

Poněvadž filosofie z empirie vychází, jest jí prve cestu analytickou nastoupiti, po níž poznává jak bytnosti věcí za jejich

zevnějšími zjevy se skrývající, tak i nejbližší jejich příčiny. Z poznání tohoto postupuje dále, až konečně po této cestě dospívá k bytosti naprosté, ku příčině všech příčin.

Došedši cíle svého vrací se zase nazpět a hledí synthetický z poznání bytosti naprosté, kteráž v sobě poslední důvod všeho, co jest, obsahuje, vysvětliti všechny jednotlivé bytosti. Zevrubnější rozbor této otázky methodologické viz v noëtice.

Výlučné methody analytické užívá materialismus, methody synthetické pantheismus a theorie jemu příbuzné.

Tvrdíme-li, že ve filosofii methodu analytickou jest doplňovati methodou synthetickou, jsme daleci bludu Günthera, jenž sice obojí tuto methodu také spojoval, avšak tím způsobem, že došed analytickou cestou bytosti naprosté touže cestou neohlédaje se při tom výsledkův analysí dobytých zase synthetický se vracel k poznání jednotlivých bytostí. Jen tenkráte bylo by methodu analytickou se synthetickou ve smyslu Güntherově spojovati, kdyby přechod z Boha ke tvorstvu byl naprosto nutným, právě tak jak jest vztah tvorstva k Bohu nuten. Poněvadž však Bůh vše, co mimo něho jest, stvořil svobodně a nikoliv nutností své přirozenosti, proto se může z bytu Boha na byt světa jen tenkráte souditi, když tento (byt světa) již dříve empiricky byl poznán a dokázán.

5. Rozvrh filosofie.

§ 5.

Filosofie má úkol, vysvětliti poslední příčiny věcí. Aby však tomuto úkolu dostála, musí se v rozličné discipliny děliti, které všechny, ač různým způsobem, přece jednotně k onomu úkolu směřují.

Filosofie nezbytně předpokládá empirickou psychologii. Již z té příčiny, že výsledky empirických věd vůbec jsou základem, na němž filosofie buduje svou soustavu, nemůže filosofie od empirické psychologie odezírati. Avšak z této jediné příčiny nemůže ještě tato psychologie k filosofii náležeti, poněvadž by pak všecky empirické vědy k filosofii bylo počítati.

Empirická psychologie jest však svým předmětem či obsahem filosofie tak blízka, jako žádná jiná věda empirická. Majíc za předmět zkum života duševního obírá se již neprostředně duchem ovšem jen podle životných jeho činností a sil a nikoliv podle jeho vniterné bytnosti. Takto stýká se obor empir. psycho-

logie co nejtěsněji s filosofií samou, kteráž právě duchovost a ideálnost má za předmět. Proto jest zcela přirozeno, že empir. psychologie obyčejně již k filosofii se počítá. Jest takořka branou, jíž se do chrámu filosofie samé vchází.

Po empir. psychologii jakožto vědě průpravné následuje již filosofie ve smyslu vlastním.

Je-li filosofie věda o posledních příčinách vší jestoty jednající, pak jest jí také tuto jestotu ve všem jejím rozsahu a dosahu uvažovati a zpytovati.

Jestotu můžeme na trojí druh rozděliti a to: a) na jestotu ideální (ens ideale) v pouhém našem myšlení existující; b) na jestotu věcnou (ens reale) na našem myšlení nezávislou, nýbrž v sobě objektivně bytující a c) na jestotu mravní (ens morale) k naší vůli se vztahující.

Podle tohoto trojího druhu jestoty jest také trojí odvětví vědy filosofické lišiti a to:

a) Logiku a noëtiku, jež mají za předmět jestotu ideální.

Činnost rozumu, jížto duch pravdy hledá, jest nezměnitelným zákonům podrobena, kterých mu naprosto šetřiti jest, aby správně myslil. A tyto zákony určuje a vysvětluje formální logika. Šetří-li rozum zákonů formální logiky, jest jeho myšlení sice formálně správno, nemusí však proto býti již také materiálně pravdivo. Nebo k poznání pravdy nestačí, aby naše myšlení logickými zákony se řídilo, nýbrž jest nezbytno, aby se snášelo a shodovalo s objektivním předmětem, kterýž mimo myšlení naše bytuje a o jehož poznání běží. Za tou příčinou jest ku skutečnému poznání pravdy zároveň určiti a vyměřiti zákony, na nichž naše myšlení závisí, má-li také materiálně pravdivo býti, t. j. má-li skutečnou, objektivní pravdu v sobě obsahovati. A toť úkolem logiky materiální.

K logice formální i materiální musí se pak družiti noëtika, která vysvětluje vznik ideí a proces (průběh) našeho poznání.

Řešením této otázky razí si filosofie cestu k metafysice.

b) Metafysika vysvětluje poslední příčiny jestoty věcné mimo nás objektivně existující. Tyto poslední příčiny jestoty věcné může však jen tenkráte voliti za předmět svého zkumu, když již dříve noëtika vědecky objasnila a vysvětlila, v jakém poměru tato jestota věcná stojí k našemu myšlení.

Metafysika, kteréž na prvém místě úkol filosofie vůbec plniti jest, nazývá se také vším právem filosofií po výtce, filosofií

ústřední, k níž všecky ostatní filosofické discipliny se mají buď jako průprava aneb jako sousledek.

Metafysika podle různé jestoty věcné, již zpytuje, rozpadá se na metafysiku všeobecnou (ontologii) a na metafysiku zvláštní, a tato pak na kosmologii, psychologii a theologii.

c) Konečně jest ještě rozeznávati ethiku, sociální a právnické vědy, jež k jestotě mravní se vztahují.

Ethika řeší otázku o základní bytnosti a zákonech mravnosti.

Poněvadž však člověk jsa bytostí společenskou může cíle svého dojíti jen ve společnosti lidské, má filosofie povinnost zevrubněji určiti poměry, v nichž jednotlivec ku společnosti resp. ku státu stojí. A tyto přirozené a historické poměry a práva a povinnosti odtud plynoucí vysvětlují vědy sociální a právnické.

Co se pořádku týká, v jakém jednotlivým disciplinám filosofickým po sobě jest následovati, jest podotknouti, že všechna soustava filosofická nutně počíná s logikou a noëtikou. Nazvali-li jsme empir. psychologii branou k filosofii, lze logiku s noëtikou velevhodně přirovnati k vůdci, jemuž rozum lidský po všech cestách filosofické spekulace jest doprovázeti, aby s pravdou se neminul a na zámezí nepřišel.

Po logice a noëtice následuje metafysika, v níž filosofie svého chlumu dostupuje.

K metafysice se konečně druží ethika, sociální a právnická věda, kteráž metafysiku již předpokládá. Podmínky a vniterná bytnost mravnosti, společnosti a práva, jakož i zákony, kterými se mravnost a právo řídí, lze jen tenkráte určiti, když již metafysika byt Boží, božské vlastnosti, povahu přirozenosti lidské, poměr mezi člověkem a Bohem a mezi lidmi navzájem byla vytknula a vysvětlila.

Toť jsou podstatné části soustavy filosofické.

Poněvadž filosofické zásady mají platnost všeobecnou, mohou se také vztahovati k oborům našeho poznání, kteréž sice ve vlastním smyslu nejsou předmětem filosofie, přece však s ním souvisejí.

Tak přistupují k podstatným částem filosofické spekulace ještě části integrální (docelující), k nimž náleží:

a) Filosofie náboženství, b) krasověda (aesthetika) a c) filosofické řečnictví (rhetorika).

a) Filosofie náboženství zpytuje ideu náboženství vůbec a ideu náboženství zjeveného zvlášť dokazujíc možnost, užitečnost,

poznatelnost a věrohodnost Zjevení nadpřirozeného, jakož i božské založení církve a známky, podle nichž pravou církev ode všech lichých rozeznati lze.

b) Krasověda či aesthetika obírá se krásnem v umění a vysvětluje zákony, podle nichž krásno vůbec jakož i jednotlivá odvětví jeho se řídí.

c) Konečně určuje filosofická rhetorika podmínky a zákony umění řečnického.

Po soustavě filosofické následují dějiny filosofie, které vznik a vývoj jednotlivých theorií filosofických v pragmatické souvislosti vysvětlují. Dějiny filosofie doplňují takořka soustavu filosofickou. Předvádějíce nám před zraky duchovou námahu, s níž pokolení lidské po všechny věky svého trvání se věnovalo zkumu pravdy, ukazují nám, jak skrovny a nepatrny jsou výsledky této odvěké námahy. A obeznamujíce nás s temnými zámezími, na nichž i největší duchové lidští tak často se byli octli, varují nás těchto bludův a ukazují nám takto aspoň negativně cestu, po níž jediné duch lidský dojde zářného výsluní pravdy.

6. Krátký nástin dějin filosofie se zvláštním zřetelem ku scholastice.

§ 6.

Poněvadž pud po pravdě přírodou samou hrudi lidské jest vštípen, počíná člověk ihned, jakmile jen poněkud nade hmotný život se povznáší, o posledních příčinách všeho, co jest, přemýšleti, počíná filosofovati. A proto jest filosofie tak stará, jako stáro jest člověčenstvo.

Obyčejně se rozeznávají v dějinách filosofie čtyři periody a to: 1. orientální, 2. řecko-římská, 3. křesťansko-scholastická a 4. moderní (nová).

1. Na východě vynikali ve filosofických spekulacích především Chaldeové, Egypťané, Peršané, Číňané, obzvláště však Indové. Co se Židů týká, nedá se k velebné výši a ryzosti jejich pojmů nábožensko-mravných spekulace všech ostatních východních národův ani přirovnati. Avšak moudrosti, jíž Židé vynikali nejen nad východem, nýbrž i nad západem, nad Řeky a Římany, nejosvícenějšími to národy všeho starověku, nenabyli vlastním duchovým úsilím, nýbrž čerpali ji neprostředně ze Zjevení Božího. Mimo to nespracovali také nauky zjevené formou filosoficko-

vědeckou, a proto jest nám zde, kde o filosofických spekulacích na východě mluvíme, od Židů odezírati.

2. Na nejvyšší vrchol dokonalosti vystoupila filosofie ve starověku v Řecku. Již ve škole jonické a italské počínala filosofie ve svém vzletu za poznáním pravdy dosti mohutně křídla rozpínati, avšak neblahým vlivem sofistiky tou měrou ochabla, že se zvrhla v hotový skepticismus. Teprv Sokrates vrátil se zase ku přirozeným principům poznání pravdy a počal soustavu filosofickou na základech zcela nových budovati. Z jeho školy vyšel Plato, jenž se svým žákem Aristotelem nade všecky filosofické duchy ve starověku se proslavili. Mimo školy jimi založené Akademii totiž a Lyceum proslula ještě škola stoická a epikurejská, ona Zenonem, tato Epikurem založená. Filosofie římská byla jen ohlasem filosofie řecké.

V Římě pěstoval studium filosofické s velikým úspěchem především Cicero, mimo něhož ještě jest jmenovati Lukretia, stoupence epikureismu, a Seneku, přívržence školy stoické.

3. Po východu slunce pravdy křesťanské převzali práci věků předešlých především ss. Otcové. Ponořujíce se do spisů filosofů pohanských vynášeli z nich na světlo vše, co v nich pravdivého, krásného a vznešeného. I založili takto filosofii zcela novou, filosofii křesťanskou, kteráž vlivem světla Kristem člověčenstvu rozžehnutého nevýslovně výše se povznáší nad oba starověké veleduchy, Platona a Aristotela.

Filosofie křesť. má do sebe přede všemi ostatními soustavami tu neocenitelnou přednost, že o ní nepracoval jediný toliko duch, jediná filosofická škola, nýbrž že největší myslitelé všech věků skládali v ní výsledky prací svých. Filosofie křesťanská není takto jednoduše filosofickou soustavou, jako jest na př. soustava Kantova, Hegelova a j., nýbrž jest filosofií καὶ ἐξοχήν, filosofií světovou, filosofií lidského pokolení.

Základy k této filosofii položili ve starověku již Sokrates, Plato a Aristoteles. Ačkoliv tito filosofové všem bludům se nevyhnuli, přece poznali a vědecky dokázali mnohé z oněch pravd přirozených, které nauce křesť. slouží za průpravu, na př. že jest jeden Bůh vševědoucí a všemohoucí, jenž řídí a spravuje nejen svět hmotný, nýbrž i osudy lidské podle nejmoudřejších úradků svých, že duše lidská jest nesmrtelná a m. j. — Bylo tedy zcela přirozeno, že ihned první učitelé křesť. spisů Platonových a Aristotelových na průkaz a obranu pravdy křesť. používali, ačkoli

k žádné z obou těchto spekulací výhradně nepřilnuli jsouce více elektiky pravdu všude přijímajíce a bludy zavrhujíce.

Teprve sv. Augustin a spisovatelé po něm žijící počali více k Platonovi než k Aristotelovi se kloniti, a to z té příčiny, poněvadž tenkráte 1. platonická, resp. neoplatonická soustava vůbec převládala, a za 2. poněvadž se domnívali, že filosofie Platonova více s naukou křesť. se snáší, než učení Aristotelovo. Jakmile však učenci křesť. jali se nauku zjevenou do zvláštních vědeckých soustav uváděti, bylo zcela přirozeno, že se obraceli k filosofii Aristotelově. K tomu byli přivedeni i dějinným vývojem.

Jak na východě tak i na západě bylo již v prvých stoletích křesť. Aristotelovy filosofie ve školách používáno. Na západě byl to především Boëthius, kterýž svým překladem logických spisů Aristotelových a Isagogy Porfyriovy zraky učenců na Aristotela obracel. Rovněž tak činili Kassiodor, Isidor Sevillský, Beda Ctihodný a Alkuin. Celá soustava Aristotelova přišla však na západě teprv od 12. století ve všeobecnou známost. Nejhlavnější podnět k tomu zavdal duchový boj s Araby, kteří nauku Aristotelovu si osvojivše namnoze ji vykládali v duchu protikřesťanském. Učenci křesť., aby přítrž učinili tomuto zneužívání soustavy Aristotelovy se strany Arabů, počali se vší horlivostí spisy Aristotelovy studovati. I očistili soustavu velikého Stagirity všech bludův, a to nejen těch, které v ní samé byli nalezli, nýbrž i těch, které Arabové do ní byli přimísili. Tak vytvořili na základě vznešené spekulace, kterouž antický svět křesťanstvu k dalšímu vývoji byl zůstavil, onu velebnou filosofii, kteráž ve všem katolickém světě ve školách až do novější doby se hlásala. A filosofie tato nazývá se obyčejně s c h o l a s t i c k o u.

Ačkoliv s c h o l a s t i k a svými kořeny, jak již praveno, sahá až k Platonovi a Aristotelovi a v prvých křesťanských stoletích především v nauce sv. Augustina byla zastoupena, přece počíná ve vlastním smyslu teprve s velikým a vítězným bojem Řehoře VII. za svobodu církve proti zpupným Hohenstaufcům. Jeden z nejhlavnějších bojovníků ve sporu tomto, sv. Anselm Kanterburský († 1109, žák Lankfrankův † 1089) sluje vším právem „otcem scholastiky“.

Pravá křesť. spekulace, kteráž jest podstatou vědy scholastické, objevila se ponejprve v jeho překrásných spisech a působila na všechny jeho vrstevníky kouzlem neodolatelným.

V polovici 12. století vydal Petr Lombardský svoje čtyry knihy „Sententiarum“, v nichž uvedl nejen nauku křesť. do zvláštní soustavy přísně sečlánkované, nýbrž zároveň se snažil i filosofii Aristotelskou pokud možno rozumu vysvětliti a proti všem útokům obhájiti. Dílo toto až na některé nedostatky a nesprávnosti bylo tak výtečné, že zůstalo po několik století ve všech školách knihou učebnou.

Největší a nejvelkolepější rozkvět středověké scholastiky spadá však do XIII. století.

Církev vydobyla sobě pod velikými papeži doby této úplné svobody a nezávislosti naproti bezměrným nárokům německých Hohenstaufců. Současně vznikly dva slavní řádové: sv. Františka a sv. Dominika, z nichž ihned počali vycházeti mnozí heroové vědy křesťanské. — Až do XI. století udržovaly jen školy klášterní a biskupské svatý oheň vědy křesť. Ve století XIII. školy tyto již nepostačovaly vědeckému ruchu všude se šířícímu. I počala církev na místě nich zakládati university, jimiž svatý zápal vědecký do dalších ještě kruhů vnikal a duchy po pravdě žíznící rozněcoval.

Díla, kteráž v této době vznikla, jsou tak velkolepá, že obdivu našeho plnou měrou zasluhují. Vznešené soustavy filosofické a theologické doby této doposud vydávají skvělé svědectví o síle a mohutnosti ducha, kterýž tenkráte vědou vanul, jakož i o velebnosti a vznešenosti ideí, kteréž tak mocně hýbaly životem západních národů.

Representanty této veliké vědy sluší jmenovati Alexandra Halenského († 1245), kteréhož můžeme pokládati za zakladatele methody přísně scholastické, a Alberta Velikého. Oba tito mužové položili ony hluboké a rozsáhlé základy, na nichž pak oba velicí svatí učitelé, sv. Bonaventura (učitel serafinský) z řádu sv. Františka, především však sv. Tomáš Akvinský (učitel andělský) z řádu sv. Dominika dovršili podivuhodnou budovu středověké scholastiky. Věda scholastická slučuje se ve sv. Tomáši jako ve svém zářném ohnisku, tak že po něm sluje obyčejně thomistickou. Sv. Tomáš spojuje v sobě učenost všech učitelů scholastických. Slunci jsa podoben (jak praví Sv. Otec Lev XIII. ve své encyklice: „Aeterni Patris“ ze 4. srpna 1879) zahřívá teplem svých ctností a osvěcuje září své nauky okršlek veškerého světa. Ve všech odborech zůstavil nám tento mudřec díla v pravdě mistrovská. Rozum lidský byv na perutech sv.

Tomáše až na chlum filosofické vědy povznešen nemůže se takořka výše již odvážiti.

Všeobecná úcta, jakéž napotom sv. Tomáš se těšil ve všem křesťanském světě, vzbudila však řevnivost u Františkánů. Než teprv ke konci XIII. století mohli proti velikému dominikánovi sv. Tomáši postaviti svého Jana Duns-Skota. Tento byv učitelem v Oxfordu, Paříži a Kolíně získal si svým důmyslem a důvtipem, jakož i svou učeností čestného názvu: doctor subtilis. Duchem spekulativním stojí sice za sv. Tomášem, důmyslem však ho převyšuje. Pro přílišnou subtilnost jest však sloh jeho temný a proto nesnadno srozumitelný.

Od této doby počali se učenci děliti na dvě školy: na thomisty a skotisty. Dominikáni následovali sv. Tomáše, kdežto Františkáni se řídili Duns-Skotem.

Se stoletím XIV. počíná již úpadek scholastiky. Bojem Filipa Krásného a Ludvíka Bavorského proti římským papežům, jakož i přesídlením dvoru papežského do Aviňonu byla autorita římské stolice velice ponížena a mimo to bludy Fratričellů, Marsilia Padovanského, Jana Jandunského, Okkama a mnoha jiných zásadně podkopána.

Největšího a nejrozhodnějšího vlivu na duchový ruch ve XIV. a XV. století nabyla renesance, kteráž v této době s klassickou formou řečí antických s velikým úspěchem šířila v Evropě zároveň i idee starého pohanského světa. Scholastika nepozbyla sice doposud ničeho na své v n i t e r n é p r a v d ě. Neboť ačkoli mnohé sporné otázky v ní vznikaly a školu thomistickou a skotickou proti sobě v tuhý zápas rozněcovaly, přece ve hlavních zásadách obě školy úplně souhlasily.

Avšak bohužel neporozuměli ani thomisté ani skotisté proudu této doby uzavírajíce se před studiemi klassickými. Scholastikové zapomínajíce pro obsah na formu, podávali resultáty vědy filosofické v řeči tak nesprávné, tak barbarské, že tím i scholastiku samu přiváděli ve kruzích učenců pořád více v nevážnost a opovržení.

I methoda, jíž scholastika v této době užívala, sloužila k jejímu úpadku. Distinkce ve vymezování pojmů nahromadily se v té míře, že bylo téměř již nemožno prodrati se celým tím bludištěm technických výrazův a proniknouti až k podstatě pravdy samé.

Tak se stalo, že zdravé jádro dřívější scholastiky obrostlo tlustou, surovou kůrou, kteráž při prvém již pohledu každého

zastrašovala. Živá, vniterná síla církevní spekulace jsouc ve strnulé a zdřevěnělé formě úplně sevřena a stísněna nemohla nikterak účinně zasahovati v ruch vědecký, kterýž klassickým humanismem v Evropě se byl rozproudil. I není s podivením, že přemnozí učenci odvraceli se od filosofie scholastické a oddávali se směru humanitnímu, aby se pokochali ve kráse formy a lahodě řeči starých klassiků. Než brzo vssáli v sebe se vnadnou formou i obsah klassických autorů. Idee v nich obsažené byly každému snadno přístupny a působily nejen na rozum, nýbrž i obrazivost mocně uchvacovaly. Theorie filosofické starých Řekův a Římanů nalezly zase nadšené obhájce a stoupence. Celá spousta filosofických soustav, kterými všechny bludy antických a východních spekulací zase byly obnoveny, byla tohoto ruchu neprostředným následkem.

Tak hlásal Marsilius Ficinus lichý mysticismus, Jan Piko z Mirandoly (1403—1494) spojil neoplatonismus s kabbalistikou a magií. Reuchlin (1455—1522) a Agrippa (1487—1535) oddali se přese všechen humanismus, jejž pěstovali, rovněž kabbalistice a magii. Na druhé straně přešel aristotelismus u Pomponacia v deistický naturalismus. Jiní zase obnovili antický pantheismus, epikurejský atomismus, jonismus atd.

Filosofie církevní nepochopivši potřeb časových nebyla již s to, aby duchy, kteří studiemi klassickými pořád více se odcizovali nejen scholastice, nýbrž i církvi samé, s církví zase usmířila.

Avšak žádná z uvedených soustav nenabyla takové váhy a důležitosti, jako soustava Bakona Verulamského (1561—1626) a Renata Kartesia (1596—1650). Oba tito mužové prohlásili starou scholastickou filosofii zásadně za pochybenou a to proto, poněvadž prý s theologií jsouc svazkem nerozlučným spojena nemohla samostatně a svobodně pravdy hledati a tak záhad lidského života řešiti. I oddělili proto zásadně filosofii od nauky křesťanské a určili samostatnost a svobodu filosofické spekulace za nejvniternější bytnost její.

Poněvadž Bakonem a Kartesiem byla spojitost s filosofií dosavadní naprosto přetržena, nazývá se proto filosofie jimi založená filosofií novou či moderní.

Oba tito filosofové shodují se i v tom, že vycházejí z pochybnosti, t. j. z požadavku, dle něhož jest filosofii o všech pravdách pochybovati a to potud, pokud jich s naprostou jistotou a evidencí nedokázala. Aby však člověk věděl, kdy pravdu po-

znává s jistotou nezvratnou, potřebuje k tomu jistého kriteria. Toto kriterium nalezá Bako v nepředpojatém empirickém pozorování a zpytování.

Podle Kartesia může člověk o všem, i o empirickém poznání pochybovati, jen ne o svém myšlení. Odtud ona známá Kartesiova věta: „Cogito, ergo sum.“ Z této věty jakožto jediné jasné a evidentní zásady snažil se pak apriorně vyvoditi všechen obor pravdy, vši soustavu filosofickou.

Až doposud vycházela filosofie scholastická při zpytu pravdy vždy ze smyslového poznání konkretního světa a hleděla vysvětliti podle tohoto smyslového poznání poslední příčiny a důvody vší jestoty. Kartesius nastoupil cestu zcela opačnou. Z úsoby lidské snažil se vyvoditi nejen vši pravdu, nýbrž i konkretní svět. I podkopal takto všemu vědění lidskému objektivní základ a proměnil jistou pravdu v subjektivní názory a domněnky. Neb jakmile subjektivní myšlení bylo prohlášeno za jediný pramen pravdy, musil pouhý subjektivismus státi se měřítkem a opolnou vší filosofické spekulace. I bylo nezbytno, že z Kartesiových zásad vyvinula se filosofie, jejíž podstata záleží v absolutnosti lidské úsoby. Absolutnost myšlení a bytí lidského jest základní myšlenkou téměř všech filosofických soustav, které po Kartesiovi vznikly a jakési platnosti došly.

Nejbližší konsekvence z filosofie Kartesiovy dovodili Nizozemec Geulinx (1625—1669) a francouzský oratorián Malebranche (1638—1715). Popírali totiž zcela důsledně objektivní cenu všeho smyslového poznání učíce, že na vši pravdu, na všechny idee v Bohu nazíráme. Smyslové poznání věcí empirických má na nejvýš ten úkol, že jest příležitostnou příčinou, abychom svoji pozornost ku přiměřeným ideám v Bohu obrátili. Že z této nauky k úplnému pantheismu není daleko, jest zcela zřejmo.

Ze zásad těchto k pantheismu dospěl již Baruch Spinoza (1632—1677), jemuž duch a hmota jsou toliko dvojí různou vlastností či ličností (modalitou) jedné naprosté podstaty, která vniternou nutností do nekonečna zcela slepě se vyvíjí.

Z principu Bakonova, že jen empirické poznání jest jistým kriteriem pravdy, hleděl v Anglii Locke (1632—1704) poznání pravdy na objektivních základech zase založiti. Ale i on nedospěl k cíli. Ano ještě hlouběji upadl v subjektivismus, než sám Kartesius, poněvadž naprosto ničeho nepřipouštěje mimo jednotlivé smyslné předměty popíral všechny všeobecné

a nutné zákony myšlení lidského. A poněvadž bez těchto zákonův neobstojí ani skutečnost vnějšího světa, nezbylo Lockovi, než aby tuto skutečnost jakožto pouhý postulát praktického rozumu jednoduše subjektivně předpokládal!

Z téhož empirismu, jako Locke, vyšel též David Hume (1711—1776), a poněvadž jej důsledně vyvinul, dospěl ku skepticismu. Není-li žádných pravd všeobecně nutných, nýbrž jen jednotlivé subjektivní představy, pak mizí všecka naše jistota a naše poznání stává se pouhou subjektivní domněnkou, kteráž toliko dlouhým zvykem dochází u člověka jakési všeobecné platnosti. A poněvadž takto člověk nikdy nemůže s jistotou věděti, není-li tento smyslný svět pouhým klamem, tím méně může o světě nadsmyslném nějakého poznání nabyti.

Muži, kteří byli přesvědčeni, že bez víry v Boha, v nesmrtelnost duše, v život věčný atd. lidská společnost nemůže naprosto obstáti, hleděli těchto pravd jiným způsobem před skepticismem uhájiti.

Kant (1724—1804) a stoupenci jeho vynalezše rozdíl mezi rozumem theoretickým a praktickým tvrdili, že rozum theoretický vědecky nedokáže žádné ideální pravdy, tedy ani bytu Božího, nesmrtelnosti duše atd., rozum praktický však že tyto pravdy nezbytně postuluje, jsa přesvědčen, že by bez nich lidská společnost neobstála. Kant obmezil všechno skutečné vědecké poznání pouhými zjevy smyslného světa, poznání bytností věcí (das Ding an sich) prohlásil však zhola za nemožné.

Nedůslednost, s jakouž Kantova filosofie pravdy ideální beze všech vědeckých důkazů, abychom tak řekli, zcela nazdař Bůh přijímá, musila přirozenou nutností puditi na jiné dráhy.

Poněvadž podle Kanta poznáváme jen zjevy smyslných předmětů, nikoli však vniterné podstaty jejich, počali brzo stoupenci jeho zcela důsledně dovozovati, že pro filosofii, která jen jistou a evidentní pravdu za předmět má, tato podstata věcí právě proto, že se vědecky byt a vlastnosti její nedají dokázati, naprosto neexistuje. Poněvadž však zjevy věcí nemohou býti bez nějakého nosiče, dospěli zcela přirozeně k tomu, že rozum myslící sám prohlásili za podklad těchto zjevů. Takto zbavili smyslný svět vší objektivní skutečnosti a vložili jej v myslící úsobu, v myšlenku. Konsekvenci tuto ze soustavy Kantovy vyvodil Fichte a po něm v jiné poněkud formě Schelling a Hegel.

Filosofie tato stotožňujíc ducha se přírodou, subjekt s objektem sluje obyčejně filosofií identity (Identitätsphilosophie).

Poněvadž touto filosofií idealisticko-pantheistickou jak vnější svět tak i skutečný život lidský mění se v pouhou fantasterii, snažil se Herbart (1776—1041) viditelnému světu skutečnost zase pojistiti. Za tím účelem vrátil se zase k základnímu principu filosofie Bakonovy, k empirii. Proti idealismu Fichtově, Schellingově a Hegelově nazývá svoji soustavu realismem. Ale poněvadž obor poznání naprosto zkušeností obmezuje, popírá i on poznání ideální pravdy a hledí je nahraditi podobně jako Kant pouhými postuláty praktického rozumu. Z čehož patrno, že soustava Herbartova, provádí-li se důsledně, vede nezbytně k materialismu. Proto také ani tato soustava nebyla s to, aby byla v Němcích zastavila idealisticko-pantheistický ruch, který tam byl Fichtem uveden, Schellingem a Hegelem dále pěstován a posledně Schopenhauerem, Hartmannem a Nietzschem až do posledních konců vyvinut.

Schopenhauer (1788—1860) nepřijímá rovněž jako jeho předchůdcové mimo tento viditelný svět žádné jiné nadsvětové bytosti božské. I on jest pantheistou.

Podstata tohoto světa záleží podle něho v e v ů l i v celém veškerenstvu jednotně, ačkoliv lišně se jevící. Viditelný svět jest pouhou objektivací této vůle. Tato vůle jeví se již v říši neústrojné jakožto tíže, setrvačnost, električnost, magnetismus, vlastnosti chemické atd. Dokonaleji jeví se v rostlinstvu a živočišstvu, až konečně ve člověku dospívá k sebevědomí.

Tento svět jest podle Schopenhauera ze všech možných světů nejšpatnější. Nejvniternějším životem jeho jest ustavičná bída a strast. Aby člověk této strasti ušel, jest mu vůli a lásku k životu tuhou askesí zničiti. Proto souhlasí Schopenhauer s indickými kajícníky, kteří nelidskou askesí moří život svůj, aby co nejdříve vejíti mohli do tak zvané „nirvany“, t. j. do naprosté nicoty.

K témuž resultátu dospěl Hartmann svou „filosofií nevědomého“. Ano podle něho jest zoufalost a samovražda nejmoudřejším skutkem života lidského.

Nejradikálněji si počíná poslední representant moderní filosofie Bedřich Nietzsche (1844—1900). Zásadu evoluční vyvinul do všech jejích krajností. Ve vývoji člověčenstva odsuzuje všechny idee mravní, vůbec vše, co člověka nade hmotu povznáší v oby-

čejném smyslu slova. Všechen pokrok člověčenstva směřuje jen k vytvoření nadčlověka, jenž nezná žádných povinností k bližnímu, nestará se ani o Boha, ani o člověčenstvo, nýbrž jen o sebe. Křesťanství jest prý největší překážkou všestranného a stále pokračujícího rozkvětu osvěty a vzdělanosti lidského pokolení. Principem všeho lidského života jest nejvýstřednější egoismus. Jen dosažení moci a to moci co největší, toť jediná mravnost, každý soucit s bídou bližního, každá láska k němu, toť nemravnost. V životě lidském bojuje o vítězství dvojí morálka: otrocká a panská. Otrockou morálku hlásá křesťanství, panská morálka má vypěstovati pokolení nové, aristokracii těla a ducha, které musí za obět padnouti všichni lidé slabí a chudí. Až ze člověčenstva vymizí vše, co na křesťanství připomíná, až člověčenstvo bude samo sobě bohem, pak dosáhne cíle svého a dojde svého vykoupení.

Toť jest cíl, k němuž konečně filosofie moderní dospěla.

Že filosofie novější upadla do tohoto bludiště nejrůznějších soustav, jest zcela přirozeno. Jakmile opustila koleje, jimiž filosofie křesť. po století byla kráčela, bylo jí nezbytně pouhý subjektivismus za jedinou normu všeho filosofického zpytu prohlásiti. I vidíme v novější filosofii zjev, jehož v žádné jiné vědě pozorovati nelze.

Každá věda přijímá výsledky dřívějšími učenci nade vši pochybnost postavené a na těchto výsledcích jistých a nezvratných buduje a staví pak dále. Jinak však v moderní filosofii.

Tu nestaví filosof na filosofu, tu nepřijímá filosof pozdější výsledků práce svého předchůdce, nýbrž každý snaží se zcela od začátku soustavu svou budovati nehledě k soustavám dřívějším, a hledí-li, tu si z nich nanejvýš vybere, co právě jemu subjektivně se líbí, vše ostatní zamítaje.

Pojem filosofie moderní neznamená, než souhrn nauk nejrozmanitějších a sobě nejodpornějších, kteréž již ani v jediné pravdě nesouhlasí. A proto nemůže býti nikterak s podivením, že nynější materialistická přírodověda upírá filosofii vůbec všeho rázu vědeckého vymazujíc jméno její z počtu věd exaktních. A proto filosofii nezbývá, než aby se vrátila na dráhu, kterouž Bakonem a Kartesiem byla opustila, a zase se řídila zásadami, které v zárodku již Sokrates, Plato a Aristoteles hlásali a na kterých scholastikové svou vznešenou, nebetyčnou a skalopevnou budovu pravdy vystavěli. V nynějším všeobecném

zmatku i nejzákladnějších zásad a zákonů poznání a života lidského, jakýž vlivem moderní filosofie zavládnul ve veškerém křesťanském světě, není jiné spásy než zase útočiště vzíti k filosofii scholastické.

Avšak návratu k filosofii scholastické nemíníme v tom smyslu, aby filosofie tato také c o d o f o r m y došla zase platnosti. Scholastikové psali latinou, kteráž byla tenkráte řečí všeho vzdělaného světa. Stanovisko toto ovšem již překonáno. Chrám vědy již dávno národním jazykům dokořán otevřen. Mimo to i její přísný logický formalismus nehodí se pro náš věk: Scholastika stává se svými syllogismy, svými distinkcemi a konklusemi, svými posicemi a sekcemi atd. pro mnohého úplně nezáživnou. Ostatně jest nám vyznati, že by novější filosofové zajisté nebyli upadli do oné úžasné směsice bludův a domněnek, kdyby podobně jako scholastikové byli logiky dbali.

Přejeme-li si tedy návratu ku scholastice, máme tu především jen z á s a d y této filosofie na zřeteli. Aby scholastika duchu naší doby se stala přístupnou, musí se přelíti do moderních forem. Mají-li širší kruhy do ní vniknouti, musí se přiodíti rouchem jazyka národního. Že až doposud v národě našem více ještě než u jiných národů zůstala bez povšimnutí, pochází podle našeho soudu odtud, že u nás doposud nikdo té práce nepodniknul, aby filosofii scholastickou v jazyku českém vydal.

II.

Logika.

Její pojem, rozvrh a význam.

§ 7.

Logika (λόγος, rozum; λογική ἐπιστήμη čili τέχνη), jest věda, která řídí úkony rozumové, aby si člověk v nich počínal řádně, snadně a bez bludu, a tak dospěl k jistému poznání pravdy. (Sv. Tom. in lib. I. Poster. Analytic. lect. 1. Opp. St. Thomae tom. I. pag. 87. sqq., edit. Paris. ex a. 1660.)

Logika jest tedy věda vysvětlující zákony, na nichž se zakládá pravda našeho myšlení a poznání. Účel logiky jest, aby vystihla a vysvětlila zákony, jimiž našemu myšlení jest se říditi, aby bylo správným a pravdivým.

Předmětem logiky jsou úkony rozumové, pokud jistými zákony se musí říditi, aby cíle svého, poznání pravdy, došly.

V našem poznání jest však dvojí moment rozeznávati: obsah a tvar (formu). Kdykoliv myslíme, myslíme vždy „něco", a toto „něco" jest obsahem naší myšlenky. Ale při tom jest nám také přihlížeti k určitému způsobu, kterým ono „něco" myslíme, a způsob tento nazýváme tvarem (formou) myšlení a poznání. Pravím-li na př.: „člověk jest živočich rozumný," myslím člověka jako živočicha rozumem obdařeného, a to jest obsah mé myšlenky. Ale tento obsah myslím si tím způsobem, že „člověk" jest podmětem, „živočich rozumný" výrokem této věty, a to jest tvar této myšlenky větou vyjádřené.

Má-li nějaká myšlenka býti úplně pravdivá, musí jak obsah, tak i tvar její býti pravdivý, to jest: musí býti správno nejen to, co touto myšlenkou myslíme, nýbrž i způsob, jak ji myslíme. Je-li obsah myšlenky správný, nazýváme jej pravdou materiální, a správnost tvaru či formy pravdou formální.

Ve smyslu zcela jiném rozumí Kant formální logice. Podle jeho názoru má prý logika jednati pouze o subjektivních formách našeho myšlení beze všeho vztahu k jejich obsahu

a toliko z těchto subjektivních forem dovozovati správnost našeho myšlení a poznání. Názor tento jest však zcela bludný a nesprávný, jak později v materiální logice obšírněji ukážeme. Podle nauky aristotelsko-scholastické jsou naše pojmy pouze obrazy, odlesky a záblesky vnějších předmětů v našem rozumu, a proto se nutně k těmto předmětům vztahují. Jest tedy nutně v každé představě, v každém pojmu, v každé myšlence a v každé větě zcela přesně rozeznávati obsah představy, pojmu, myšlenky a věty od způsobu, jakým je myslíme. Naše myšlení není tedy prázdno, jak se Kant domýšlel, nýbrž obsahuje a vyjadřuje vnější předmětenstvo, které má svou věcnou jestotu samo v sobě, tedy i tenkráte, když ho myšlením svým nepostřehujeme a sobě neosvojujeme. I z toho plyne, že materiálním předmětem logiky, k němuž všecko naše myšlení konečně se vztahuje a směřuje, nejsou pouze naše pojmy, nýbrž vnější, mimo nás věcně bytující předmětenstvo, a úkolem logiky jest, aby určila a vysvětlila zákony, kterými se našemu rozumu jest říditi, aby řádně a správně vystihl toto předmětenstvo dle jeho vlastní jestoty čili dle jeho obsahu, ale také vytknula normy, kterých mu jest šetřiti, aby ono předmětenstvo v jeho rozmanitých vztazích poznal a vyjádřil. Proto jest rozeznávati dvojí logiku: formální a materiální. Logika formální udává zákony správnosti našeho myšlení, logika materiální přihlíží k věcnosti jeho obsahu. Logika formální sluje také logikou čirou nebo dialektikou, logika materiální logikou užitou nebo kritikou. Logika jest vědou, ale také uměním. V první řadě jest logika vědou, ale v druhé řadě jest také, aneb aspoň má býti, uměním.

Logika nesmí pouze přestati na tom, aby vystihla a vysvětlila zákony a normy, jimiž našemu poznání jest se říditi, aby jak obsah jeho, tak i tvar, kterým pravdu poznává a vyjadřuje, byl úplně správný, nýbrž musí také ty, kdož se jí zabývají, k tomu uschopňovati, aby si v logicky správném myšlení osvojili jistou zručnost, obratnost a dovednost. A logika v tomto smyslu sluje uměním dialektickým, jehož ovšem jako každého umění vůbec lze nabyti jen dalším cvikem v praktickém užívání norem a zákonů, jimiž se naše myšlení podle své obsahové a tvarové stránky musí říditi, aby obojím tímto směrem bylo správno a pravdivo.

Logika dle svého původu se liší na logiku přirozenou a umělou. Logika přirozená zakládá se na samé přiroze-

nosti lidské bezděčně činné a stačí pro obyčejné a nezbytné úkony lidského myšlení a poznání.

Logika umělá záleží ve přesné reflexi o úkonech našeho rozumu a není než logikou přirozenou umělecky vyvinutou dle úsloví: „natura arte perficitur“. Logika přirozená má se k logice umělé jako to, co jest méně dokonalé, k tomu, co jest dokonalé. Zákony, jimiž se logice jak podle formální tak i materiální stránky říditi jest, jsou naprosto nutny, nezměnitelny a věčny. Všechny logické zákony bez výjimky kotví v naprosto evidentních, nutných a jasných principech rozumových.

a) Prvé zákony (principy) rozumové.

§ 8.

Jelikož všecko naše správné myšlení a poznání věcí a následovně také naše věda závisí svou podstatou na prvých zákonech rozumových, nebude zajisté od místa, o nich ještě zvláště pojednati.

První principy rozumové jsou na prvém místě principy reálními, kterými se veškera jestota sama v sobě beze všeho zřetele a vztahu k našemu subjektivnímu poznání spravuje a řídí. A jelikož tato jestota, tak jak v sobě jest, jest předmětem našeho poznání, proto ji musíme podle jejích reálních (ontologických, bytoslovných) principů mysliti a poznávati. Tak se stávají reální principy jestoty principy logickými. Tedy reální principy jestoty určují náš rozum a jeho normy, kterými se mu při všech jeho činnostech jest říditi. Rozum náš nevmýšlí těchto principů do jestoty, nýbrž toliko jestotu podle principů v ní samé, v její bytnosti a podstatě přede vším naším poznáním obsažených myslí a poznává. Z toho následuje pro veškero naše poznání a vědění na výsost důležitá pravda, že prvé zákony jsou proto logickými, poněvadž jsou ontologickými a nikoliv naopak. Nejsou proto ontologickými, poněvadž jsou logickými. To platí jen o bytosti naprosté, vševědoucí a všemohoucí, o Bohu, jenž tvoře tento vnější svět, zřídil a uspořádal jeho vnitřní bytnost a jestotu podle odvěčných ideí ve svém Božském rozumu obsažených. Tu platí věta: logické zákony rozumu Božského určují zákony ontologické vnějšího stvořeného předmětenstva, kdežto pro naše poznání platí věta opačná: ontologické zákony vnějšího předmětenstva určují naše logické zákony, podle kterých toto předmětenstvo jest nám

mysliti, chceme-li, abychom je správně, tak jak v sobě jest, poznávali. Rozum Božský jest vzhledem ku vnějšímu předmětenstvu tvůrčí, t. j. když Bůh tento svět tvořil, vložil v něj logické zákony svého Božského rozumu a učinil tak tyto zákony logické zároveň také zákony ontologickými vší vnější jestoty, kdežto rozum náš poznáním svým tyto ontologické zákony toliko stopuje a odhaluje a tak je činí zákony logickými. Tento poměr mezi zákony logickými a ontologickými jest pro všechen filosofický zpyt na výsost důležitý. Jakmile se tento poměr obrátí tvrzením, že zákony tyto jsou proto ontologickými, poněvadž jsou logickými, již se proměňuje rozum náš v naprostý a tvůrčí rozum Božský, jak výstřední idealismus učí. A idealismus tento vede pak k pantheismu se všemi absurdnostmi jeho.

Prvé zákony rozumové (logické) uvádějí se v logice buď čtyři: zákon totožnosti (identity), protiřečnosti (kontradikce), vyloučeného třetího (exclusi tertii) a dostatečného důvodu (rationis sufficientis), aneb jen tři: zákon protiřečnosti, vyloučeného třetího a dostatečného důvodu. V tomto druhém rozvrhu jest pak zákon totožnosti obsažen v zákonu protiřečnosti, při kterém se také o něm jedná. Mezi tímto dvojím rozvrhem není tedy věcného rozdílu.

α) Zákon totožnosti (jednostejnosti, identity).

§ 9.

Jsou-li v nějakém soudu (v nějaké větě) pojmy podmětu a přísudku záměnné, tak že můžeme mezi tyto pojmy položiti znaménko rovnosti =, pak jest mezi nimi totožnost či identita, na př. člověk rovná se (=) rozumnému živočichu. — Trojúhelník rovnostranný rovná se (=) trojúhelníku rovnoúhlému. V těchto příkladech jsou sice výrazy či znaky pojmů podmětných a přísudkových různy, poněvadž se vždy s jiného hlediska pojímají, ale rozsahy jejich jsou stejny. V takovém případě, kde znaky pojmů jsou různy, rozsahy jejich však rovny či stejny, mluvíme o zákoně shody (de principio convenientiae). Naprostá totožnost mezi dvěma pojmy existuje tenkráte, když se nejen co do svých rozsahů, nýbrž také co do znaků úplně rovnají. Formule pro tuto totožnost zní: A = A, a jest výrazem naprosté totožnosti.

Naprostá totožnost vyjadřuje zásadu, že za všech okolností každý pojem sám sobě zůstává rovným. Ačkoliv na prvý pohled mohlo by se zdáti, že zásada, která nic jiného nepraví, než že každá věc jest sama se sebou identickou, jest pro postup našeho myšlení zcela neplodnou, přece, přihlédneme-li místněji k věci, snadno se přesvědčíme, že má pro veškero naše poznání význam předůležitý. Tak na př. opírají se všecky naše soudy analytické o tuto zásadu. A mimo to naprostá identita pojmů se sebou samými jest základem, na němž veškera jistota, nutnost a nezměnitelnost našich poznatků jest zbudována. Kdyby nebyly naše pojmy s naprostou nutností identické samy se sebou, a to nejen v tom neb onom jednotlivém okamžiku svého časového trvání, nýbrž vždy a všude, beze všeho vztahu k prostoru a času, pak by nebylo v nich nic stálého, nutného a nezměnitelného, a naše poznání a vědění bylo by pohříženo do stálého toku, jímž by se nerozšiřovalo, neprohlubovalo a nezdokonalovalo, nýbrž samo sobě ve své podstatě stále měnilo, jak tomu moderní filosofická nauka namnoze učí. Naprostá identita pojmů poskytuje našemu poznání skalopevné, žádné změně nepodrobené kvadry, které jsouce mezi sebou co nejpevněji spojeny, nesou celou budovu našeho vědění, a umožňují svou nerozbornou silou, že budova tato, ačkoliv se ve své podstatě nemění, může se sama v sobě pořád více upevňovati a při tom také pořád více do výše povznášeti. Zákon (princip, axiom) identity jest proto také základem a podmínkou ostatních tří principů rozumových.

Proti tomuto zákonu se často hřeší, když v postupu myšlení buď vědomě neb nevědomě podmětu se připisuje predikát, který mu nenáleží, nebo naopak, když se mu upírá predikát, jenž mu přísluší. A proto každý soud, každý výměr, každý závěr, každý důsledek, slovem každá pravda opírá se o zákon identity. — Celá mathematika jest založena na zákonu jednostejnosti vyjádřené formulkou A = A. Všechny její zákony a poučky jsou rovnice, jejíž oba členy vyjadřují jednu a tutéž veličinu. A jelikož každá rovnice dá se uvésti na podobu 1 = 1, jest patrno, že naprostá exaktnost vědy mathematické má svůj poslední důvod v naprosté evidenci prvého zákona logického, jenž sluje zákonem identity.

β) Zákon protiřečnosti (odporu, principium contradictionis).

§ 10.

Zákon tento zní: „Idem nequit simul et sub eodem respectu esse et non esse.“ Jedno a totéž nemůže zároveň a v témže vzhledě býti a nebyti. Zákon protiřečnosti neprostředně plyne ze zákona totožnosti.

Tedy jeden a týž pojem, jedna a táž věta, jeden a týž závěr nemůže zároveň a v témže vzhledu a směru býti pravdiv a nepravdiv. Není možno, aby to, co si odporuje a proto se vespolně vylučuje, jednomu a témuž podmětu současně a v témže smyslu přináleželo a nepřináleželo. Existuje-li tedy nějaká věc, jest vyloučeno, aby pokud existuje, zároveň a v témže vzhledě také neexistovala. Přináleží-li nějaká vlastnost neb dokonalost tomu neb onomu podmětu, pak nelze si mysliti, aby mu současně a v témže vzhledě nepřináležela. Existuje-li bytost mimosvětová, vševědoucí a všemohoucí, pak nelze si mysliti, aby současně také neexistovala. Ovšem v různé době a v různém vzhledě může jedna a táž věc býti a nebyti. Na př. člověk může býti chudý i bohatý, ale jen v různé době; napřed byl chudý a potom zbohatl. Ale také současně může býti chudý a bohatý, ale na různé statky, může býti chudý vědomostmi a bohatý statky pozemskými.

Kontradikce (protiřečnost, odpor) může býti buď zcela zjevná a patrná, neb skrytá (contradictio explicita et implicita). Přisuzuje-li se podmětu přívlastek či přídavek (vlastnost, dokonalost), který tento podmět naprosto vylučuje, sluje protiřečnost: contradictio in adjecto, na př. smrtelný Bůh, železné dřevo, svobodný otrok.

Zákon tento nabývá vzhledem k našemu myšlení dvojího tvaru, kladného a záporného.

Jeho kladný tvar vyjadřuje se obyčejně formulkou: A = A, což znamená: přísluší-li nějakému podmětu ta neb ona vlastnost, pak mu ji musím také ve svém myšlení a poznání s naprostou nutností připisovati, a nemohu mu jí zároveň a v témže vzhledě upírati. Toť tak zvaný zákon kladu (principium affirmationis).

Ve svém záporném tvaru vyjadřuje se zákon či princip kontradikce formulí: A non est non A, t. j. nepřináleží-li některému podmětu ta neb ona určitost, pak mu jí musíme s na-

prostou nutností zároveň a v témže vzhledě upírati. Tu platí tak zvaný zákon záporu (principium negationis). Jest samozřejmo, že zákon kontradikce jen tenkráte platí, je-li podmět a přísudek naprosto totožný. Pouhé stejné jméno k tomu nestačí. Často se stává v obyčejném myšlení, že máme při některých soudech zcela jiné pojmy na mysli, a tak dospíváme k závěrům sobě na pohled odporujícím. Na př. pravíme-li: „bis dat, qui cito dat“, odporučujeme tím rychlý čin, a pravíme-li „festina lente“ zavrhujeme rychlý čin, a tak si na prvý pohled odporujeme. Než každý spor ihned mizí, jakmile k pravému významu těchto dvou soudů místněji přihlédneme a si uvědomíme, že pojem „rychlý čin“ v obou těchto větách má zcela jiný význam či obsah. — Se zákonem kontradikce těsně souvisí:

γ) Zákon vyloučeného třetího (exclusi tertii).

§ 11.

Zákon tento zní: „Inter duo contradictoria non est tertium“, mezi dvěma protiřečnými odpory (opaky) není členu středního. Smysl tohoto zákona jest: Nemůže-li dle zákona kontradikce jedno a totéž zároveň a v témže vzhledě býti a nebyti, pak může jedno a totéž zároveň a v témže vzhledě buď býti nebo nebyti. Jen tuto dvojí možnost lze mysliti: buď věc jest aneb není. Proto jest nemožno, mezi jestotou věci a její nicotou, mezi jejím bytím a nebytím, mysliti nějaký střední a proto třetí člen, jenž by nebyl ani jestotou ani nicotou, nýbrž něčím novým, složeným z jestoty a z nicoty. Mezi tím, co jest, a mezi tím, co není, jest mysliti úplnou a ničím a nijak nepřeklenutelnou propast, tak že z jednoho členu (jestoty) nelze přejíti k druhému členu (k nicotě) a naopak. Co jest, co má nějakou jestotu, nemůže zároveň a v témže vzhledu nebyti, nemůže tedy býti nicotou. Jestota a nicota se mezi sebou naprosto vylučují. Co jest, nemohu v mysli své proměniti v to, čeho není, a čeho není, nemohu proměniti v to, co jest. Mezi jestotou a nicotou není členu středního, jenž by byl buď jestotou a nicotou zároveň, aneb nebyl ani jestotou ani nicotou, nýbrž něčím třetím z jestoty a z nicoty složeným. Mezi jestotou a nicotou není přechodu „Inter esse et non esse non est transitus.“ Kdybych nevím jak ve svém myšlení se namáhal, přece jestotu nikdy nemohu sobě mysliti jako nicotu a nicotu jako jestotu. Buď nyní píšu na papíře, nebo nepíšu. Ale abych zároveň psal a

nepsal, jest věcí nepomyslitelnou. Nemohu tedy v mysli své utvořiti pojmu, jenž by byl kladný a záporný zároveň, aneb jenž by klad a zápor slučoval v nějaké vyšší jednotě, která by nebyla ani kladem ani zápor em, nýbrž něčím třetím nad kladem a záporem se povznášejícím. Proto: „tertium non datur".

Zákon vyloučeného třetího jako zákon našeho myšlení, poznání a vědění, tedy jako zákon logický vyjadřuje se zpravidla formulkou: A aut est B, aut non est B. To znamená: Běží-li o nějakou určitost či vlastnost podmětu, pak jest mu tuto určitost buď přivlastňovati neb upírati. Třetí možnosti není. Zahrnuje-li zákon kontradikce ve svém dvojím tvaru zákon kladu a zákon záporu, pak praví třetí samozřejmý rozumový zákon — zákon vyloučeného třetího —, že klad a zápor jsou jediné možnými úkony rozumovými, a že mezi těmito dvěma není žádného úkonu třetího.

Z principu vyloučeného třetího plyne nutně čtvrtý zákon rozumový a to:

δ) Zákon dostatečného důvodu. — Nihil sine ratione sufficienti.

§ 12.

Zákon vyloučeného třetího praví, že ze dvou kontradiktorií jest (zároveň a v témže vzhledě) jen jedno možno. Buď byl tento svět Bohem z ničeho stvořen aneb nebyl. Tertium non datur. Tomu však nelze tak rozuměti, že pouze v našem subjektivním myšlení musíme sobě (zároveň a v témže vzhledě) vždy jen jednu možnost — buď kladu neb záporu — představovati. Poněvadž tento zákon, jako všecky prvé rozumové principy, jest prve zákonem ontologickým, a jen proto, že jest ontologickým, jest také zákonem logickým, proto musí rozum nutně mysliti, že také ve skutečnosti věcí ze dvou kontradiktorických protikladů existuje buď jeden neb druhý, buď klad nebo zápor.

A tu nastává nezbytná otázka: Když nějaká věc existuje nebo neexistuje, kde jest příčina, že existuje, pokud se týče, že neexistuje? Jelikož ze dvou kontradiktorických členů může ve skutečnosti (zároveň a v témže vzhledě) jen jeden existovati, a proto také v naší mysli jen jeden se mysliti, musí nezbytně jak skutečná existence jednoho z těchto kontradiktorických členů, tak i naše rozumové poznání této existence, pokud se týče zápor této existence, ve skutečnosti věcí a v našem poznání býti dosta-

tečně odůvodněn. A proto musí každý klad, jakož i každý zápor míti svůj dostatečný důvod. Bez tohoto důvodu není v kontradiktorické větě ani klad, ani zápor tohoto kladu možný. Toť podstatný smysl tohoto zákona.

Než zákon tento má ještě jiný neprostřední důsledek.

Z poměru mezi důvodem a jeho následkem (inter rationem a rationatum) nutně plyne, je-li jeden člen ze dvou kontradiktorií dostatečně odůvodněn, že tento člen musí býti pravdivý a druhý lichý. Opírá-li se tedy existence nějaké bytosti nebo nějaká vlastnost této bytosti o dostatečný důvod, pak tato bytost musí existovati a tu neb onu vlastnost míti. A totéž platí o každém záporu. Jako na důvod nutně následuje následek, tak následek nutně předpokládá důvod.

Zákon dostatečného důvodu jako zákon logický vyjadřuje se touto formulí:

a) „Si A est B, est R (ratio sufficiens) a
Si A non est B, etiam est R (ratio sufficiens);
b) Si R (ratio sufficiens) est, A est B, a
Si R (ratio sufficiens) est, A non est B.“

Ad a) Tvrdíme-li, že nějaká věc jest, aneb že má tu neb onu vlastnost, pak musíme pro svůj soud míti dostatečný důvod, pro který tvrdíme, že věc jest, aneb že má tu neb onu vlastnost. A totéž platí i o soudu záporném, kterým popíráme, že nějaké věci není, nebo že nemá té neb oné vlastnosti a dokonalosti. I pro tento zápor musíme míti dostatečný důvod. Bez tohoto důvodu nesmíme nic tvrditi a nic popírati.

Jelikož zákon kontradikce ve svém dvojím tvaru jeví se nám jako zákon kladu a záporu, praví zákon vyloučeného třetího, že klad a zápor jsou jediné možnými úkony našeho myšlení a zákon dostatečného důvodu konečně určuje, že ani jeden ani druhý kon našeho myšlení (ani klad ani zápor) nemůže se díti bez dostatečného důvodu.

Ad b) Druhý tvar tohoto zákona má tento smysl: Máme-li dostatečný důvod, pro který tvrdíme, že věc jest, nebo že má tu neb onu vlastnost, pak tato věc musí býti a tuto vlastnost musí míti. A máme-li dostatečný důvod, pro který věc neexistuje, nebo té neb oné vlastnosti nemá, pak jest nám také v našem myšlení existenci této věci, pokud se týče vlastnost, o kterou zde běží, nutně popírati. Jakmile však pro nějaký klad neb zápor svědčí dostatečný důvod, pak nezávisí na libovůli našeho myšlení,

chce-li pravdu kladu neb záporu uznati neb neuznati. V tomto případě žádá zákon myšlení, klad neb zápor v mysli naší vykonati. Kdyby se tak nestalo, pak se popírá nejen zákon dostatečného důvodu, nýbrž i zákon vyloučeného třetího, zákon kontradikce a identity a je veta po veškeré pravdě našeho poznání.

b) Význam prvých zákonů rozumových.

§ 13.

Všechny tyto zákony jsou každému člověku neprostředně evidentní, a proto nepotřebují žádného důkazu, ano každý důkaz naprosto vylučují. Co jsme zde o nich pravili, pravili jsme jen za tím účelem, abychom si jasněji jejich smysl, význam a dosah uvědomili. Tyto zákony jsou však také naprosto nutny, a proto také věčny a nezměnitelny. A tato nutnost, věčnost a nezměnitelnost prvých našich rozumových principů plyne s naprostou nutností z povahy jejich ontologické, která jim v prvé řadě přísluší. Jako na jestotě, její činnosti, účincích této činnosti a vzájemných vztazích těchto účinků nemůže rozum náš naprosto ničeho měniti, tak nemůže ničeho měniti na zákonech, kterými se jestota jak v sobě tak i ve svých činnostech atd. řídí. A jelikož naše poznání, má-li býti správným, musí míti za předmět vnější jestotu a zákony její, proto zákony reální čili zákony jestoty, tedy zákony ontologické, stávají se eo ipso pro naše poznání zákony logickými. A jako ony jsou nutny, věčny a nezměnitelny, tak jsou také nutny, věčny a nezměnitelny zákony logické, a mezi těmito v prvé řadě prvé zákony či principy rozumové. Tyto zákony jsou tedy nad rozumem naším povzneseny a rozum v každé jeho činnosti určují a řídí. Rozum náš jest jim v každé příčině podřízen a podroben a jen tenkrát může v jestotu mimo nás existující, aneb co totéž jest, v objektivní pravdu vniknouti a ji sobě správně osvojiti, řídí-li se při tom zákony logickými. Jak patrno, musí býti mezi naším rozumem a předmětenstvem a jeho poznáním jistá vnitřní, bytná shoda, bez níž se poznání ani nejmenší věci nedá naprosto mysliti. Ale jak tuto shodu vysvětliti? Kde jest hledati posledního důvodu, že náš rozum ve svém poznání věcí musí se říditi zákony jestoty věcí samých? Na tuto otázku může dáti uspokojivou odpověď jen nauka filosofická, která učí, že vnější svět se všemi bytostmi, největšími i nejmenšími, jest zobrazenou, uskutečněnou a zvěcněnou soustavou ideí Bož-

s k ý c h a že člověk jsa k obrazu a podobenství Božímu stvořen, má také rozum podobný rozumu Božskému. Mezi rozumem Božským, věcmi stvořenými a rozumem naším jest tedy vnitřní obdoba a úměrnost. Bůh choval idee věcí stvořených ve svém rozumu od věčnosti, podle těchto je v čase stvořil a člověka k tomu určil, aby svým rozumem Jeho Božskému rozumu podobným idee ve všemmíru a jeho jednotlivých částech zobrazené stopoval a se stop těchto povznášel se k Němu, pravzoru všech ideí, vší pravdy, vší dobroty a vší krásy. A jelikož vesmír jest odleskem odvěčných ideí Božských v rozumu Božském jednotně obsažených, musí v něm jak v jeho celku, tak i v jednotlivých jeho bytostech vládnouti povšechná zákonitost. Touto zákonitostí jest celý vesmír spjat. Odtud jeho harmonie, jeho souměrnost, vzájemná vztažnost a závislost jeho jednotlivých částí. A tato zákonitost v bytnostech věcí stvořených stává se také zákonitostí pro rozum lidský, jakmile svým poznáním intellektuálně či ideově snaží se tyto věci v sebe přijati, jim porozuměti a tak obraz sobě utvořiti o pravzoru, v němž ideálně bytovaly dříve, než existenci mimo něj nalezly. Rozum Božský a jeho idee, v nichž od věčnosti sebe myslí nejen tak, jak v sobě jest, nýbrž i tak, jak na venek se může jeviti a zobrazovati, toť naprostý prazákon všeho, co v Bohu a co mimo Boha jest nebo býti může. Proto jest Bůh prazákonem vší jestoty, tedy prazákonem o n t o l o g i c k ý m všeho, co jest aneb býti může, ale proto také prazákonem l o g i c k ý m všeho poznání. Bez Boha není zákonitosti ve věcech mimo Boha, není zákonitosti ve všemmíru, ale není také zákonitosti v našem rozumu a jeho myšlení a poznání. A proto logika právě tak, jako ontologika, předpokládá s naprostou nutností Boha jakožto kořen a původ každého zákona. Bez Boha není zákonů logických a není proto také ani žádné logiky. Jednajíce v logice o zákonech našeho myšlení, můžeme sice od jejich vztažnosti k rozumu Božskému odezírati, ale ve skutečnosti jest nám ji vždy předpokládati. Jinak nemáme pro naprostou platnost logických zákonů žádných rozumných důvodův a logika přestává býti vědou. — Z toho plyne již také význam a poměrná nutnost logiky.

Není a nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že člověk již přirozeně jest b y t o s t í l o g i c k o u, to jest, že ve svém životě jak soukromém tak i pospolitém a ve svých poznatcích a vědomostech veškeren život jeho podmiňujících řídí se odvěčnými

zákony logickými, na nichž každé správné poznání pravdy nutně závisí. Kdyby člověk, a to i kdybychom od jeho vyššího vzdělání odezřeli, tedy i člověk, jak říkáme nevzdělaný, nebyl bytostí logickou, kdyby ve svém myšlení a poznání pravdy neřídil se a nemusil se říditi určitými, naprosto nezměnitelnými zákony, pak by lidské spolubytování a spolužití bylo nemožným. Ale má-li hlouběji vniknouti v poznání pravdy, po němž celou svou přirozenou bytností touží, podobně, jako rostlina po rose, jako žíznivý po občerstvujícím nápoji a hladový po žádoucím pokrmu, má-li všestranně porozuměti lidskému životu ve trojím jeho směru: vegetativním, smyslném a duchovém a řešiti správně otázky, jež každé rozumné bytosti zodpovídati jest, aby znala svůj původ a poslední cíl, pak nelze mu přestati na neuvědomělé přirozené znalosti logických zákonů, nýbrž musí je všestranně poznati v jejich vespolné souvislosti a závislosti a uvesti je v jednotnou těsně sečlánkovanou soustavu, v jeden organický celek. A proto přirozená logika, která jest nutným postulátem a sousledkem rozumné přirozenosti lidské, sama sebou nutně vede, ano pudí k logice vědecké, která jest nezbytným předpokladem a životní podmínkou každé jednotlivé vědy. Jako umělec bez znalosti a náležitého ovládání potřebného nástroje nevytvoří díla uměleckého, tak žádný učenec bez všestranné znalosti a náležitého užití logických zákonů nedovede ze předmětu svého zkumu a zpytu vytvořiti jeden soustavný, organický celek, v němž všechny jednotlivé poznatky nutně plynou ze společných posledních principů, které jsou základem celé vědecké soustavy, celou soustavu pronikají a řídí a v jednotný těsně sečlánkovaný celek vážou a pojí. Jelikož vnější příroda jak ve svém celku, tak i ve svých jednotlivých oborech jest odleskem ideí Božských, musí v ní, jako v Bohu samém, vládnouti všude jednota, soulad, souhlas, harmonie, slovem: vnitřní organická zákonitost. A proto jest každému učenci nezbytno, aby ve veškerém svém vědeckém zpytu se vší přesností a svědomitostí dbal logických zákonů. Jinak vybočí z cesty pravé buď na levo neb na pravo a nedojde i při sebe větší námaze cíle sobě vytknutého. Pak vkládá do vnějšího předmětenstva, jež si učinil úkolem svého zpytu, své subjektivní domněnky, myšlenky a názory a místo objektivní pravdy prohlašuje za exaktní výsledek vědy jen blud a klam.

Jest známo, že všechny mohutnosti lidské v jednom nerozdílném principu, v rozumné duši, navzájem se podmiňují,

a proto také ve svých činnostech na sebe vzájemně působí. To platí v první řadě o mohutnostech duchových; rozumu a vůli lidské. Jasně vytříbený, bohatými vědomostmi vyzbrojený rozum podává mocné popudy vůli ke skutkům nejušlechtilejším a řídí ji, aby se jimi pořád výše povznášela k oněm vznešeným metám, které ukájejí všechny tužby srdce lidského. Ale také naopak šlechetná, k nejvyšším dobrům lidského života pnoucí se vůle působí blaze na rozum, brání mu, aby v otázkách, na nichž veškeren obsah snah a tužeb lidských závisí, nevybočil z pravé cesty, z cesty, která sice se mnohými překážkami jest spojena, a proto člověku mnohé a těžké oběti ukládá, ale která již zde na pouti vezdejší dává mu pociťovati slasti připravené, jak praví apoštol národů těm, kteří Boha milují. Avšak podobným způsobem vůle zkažená a zvrhlá, vůle, která vzdavši se všech ideálů povznášejících člověka na výsluní pravdy, dobra a krásy, hledá cíle člověka pouze v ukájení pudů člověku a zvířeti společných, zatemňuje rozum a obestírá jej hustou mlhou, aby neviděl za bílého dne slunce nebeské pravdy zářící jasným leskem všem, kdož mu velkodušně rozum a vůli až do kořán otvírají.

A proto jest obzvláště za nynější doby, v níž snaha veliké části člověčenstva jest obrácena jen k dobrům pozemským a jejich užívání, na výsost třeba, aby naše studující mládež jak na středních, tak jmenovitě na vysokých školách více se zabývala studiem logiky a jejich zákonův a poznala tak ohromnou směs nejrůznějších bludů, která v nynější době se beze všeho ostychu prohlašuje za nezvratný výsledek moderní vědy. Není věru bludu, a to i nejmakavějšího a nejevidentnějšího, na kterém by nynější věda filosofická, ale i přírodní svých soustav nebudovala. Pro nynější vědu neplatí již namnoze ani prvé samozřejmé principy rozumové; princip totožnosti, protiřečnosti atd. Materialismus, pantheismus, ve všech svých odstínech, monismus a jakkoliv jinak nazývají se nauky, které Boha jakožto bytost ontologicky ode hmotného světa se lišící popírají, vycházejí právě z vědomého nebo nevědomého popření principů, na nichž jak jestota všech věcí, tak i jejich poznání svou vnitřní nutností závisí. Bez těchto principů jest vše pravdou, ale zároveň také bludem, pravda ztrácí svou nutnou, nezměnitelnou a věčnou povahu, a jsouc podrobena jako všechny ostatní hmotné bytosti vnějšího světa věčnému toku ustavičných případných i podstatných změn, má prý platnost jen p o m ě r n o u (relativní). Platí tedy jen pro jistou dobu, pro jistý kulturní stupeň,

jehož člověčenstvo v této době dostoupilo. Uplyne-li tato doba, povznese-li se člověčenstvo ve svém kulturním vývoji na vyšší stupeň, pak se mění více méně všecky dosavadní společenské poměry a útvary a s nimi také pojem a povaha pravdy, jež prý není než výslednicí všeobecného nazírání na jmenované poměry a útvary v té neb oné době všeobecně aneb aspoň u většiny lidstva, platného. A z tohoto nebezpečného bludiště není jiného východu, než ten, který zdravý rozum lidský svými zákony ukazuje. Čtyři prvé v jeden celek sloučené a spjaté principy, kterými se každý rozum, jakmile dospívá a činným býti počíná, zcela přirozeně řídí, ano zcela nutně říditi musí, toť ona zářná pochodeň, kterou Tvůrce každému člověku již při jeho narození do ruky vtisknul, aby si jí ozařoval cestu, kterou mu za posledním cílem kráčeti bude, obzvláště tenkráte, když ho husté mlhy různých bludů obestrou a každý další pohled ku předu mu znemožní aneb aspoň znesnadní. Všechny logické zákony jsou ve zmíněných samozřejmých zákonech jako ve svém zárodku zavinuty a zahrnuty. A proto bez oněch zákonů není logiky, ani žádné jiné vědy. Kristus, jenž pravil k sv. Apoštolům a jejich nástupcům: „Vy jste světlo světa,“ rozžehnul svou nebeskou naukou člověčenstvu nové světlo, světlo jasnější, zářnější, krásnější, ale také blaživější, než veškero světlo rozumu a jeho přirozené vědy. Ale toto nebeské světlo nauky Kristovy má svůj základ a svou oporu ve přirozeném světle rozumu lidského a jeho poznání. A jelikož Kristus svou naukou jest světlem, jež osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět, má člověk Zjevení Boží ve svůj rozum přijati, jeho světlem z něho každý osudný a pro jeho život nebezpečný blud vypuditi a zaplašiti, a jeho nebeským teplem veškeren život svůj pronikati a Božskému životu samému připodobňovati. A jelikož Kristus učinil svou nebeskou nauku předmětem rozumu lidského a jeho poznání, musí se tento rozum, poznávaje nauku Kristovu, říditi týmiž zákony logickými, na kterých jeho poznání vůbec bytně závisí. Kdo tedy logiku jako vědu a její jednotlivé zákony popírá, ten podkopává půdu nejen přirozenému poznání a přirozeným vědám, nýbrž i nadpřirozenému poznání a nadpřirozené vědě, vědě theologické.

Jak zkušenost všech časů učí, každý blud týkající se názoru světového a otázek, které tento názor klade k rozřešení duchu lidskému, vrhal vždy své stíny i na nauku zjevenou, snaže se sobě ji přizpůsobiti, dle svých principů její smysl přeměniti, a tak

ji se sebou v souhlas a soulad uvesti. Chce-li tedy theolog nauce zjevené správně porozuměti, souvislost jejích jednotlivých článků řádně pochopiti, jejich vliv na veškeren život lidský si uvědomiti, a nicotu všech útoků, kterými lichověda je napadá, jasně a zřejmě ukázati, musí všecky logické zákony nejen skrz na skrz důkladně znáti, nýbrž také, jak toho předmět žádá, jich případně a obratně používati. Jen tak bude moci jasně dokázati, že rozum a víru, vědu a Zjevení Boží nejkrásnější pojí harmonie. A proto studium logiky má hlavně pro theologa význam nad pomyšlení důležitý, jmenovitě za našich dnů, kde tak zvaná intelligence pořád více se od nauky Kristovy odvrací a propadá nejosudnějším bludům hrozícím záhubou všem řádům, na kterých společnost lidská byla zbudována a na kterých v podstatě svého soukromého i veřejného života dosud stojí. Vším právem sluje proto logika u scholastiků: „ars artium et scientia scientiarum“ a Aristoteles nazývá ji nástrojem všech věd. Z té příčiny jedná filosofie o logice na prvém místě, jak výslovně dí sv. Tomáš: „Oportet in addiscendo a Logica incipere, non quia ipsa sit facilior scientiis ceteris . . ., sed quia aliae scientiae ab ipsa dependent.“ (Opusc. 63. in l. Boëthii de Trin. qu. 6. a. 1.

III.

Formální logika.

§ 14.

Předmětem formálním logiky jest zákonitost a správnost našeho myšlení.

Myšlení v širším smyslu znamená každou činnost rozumovou. Myšlením si předmět zobrazujeme, na pamět uvádíme, za pravdivý neb lichý, za dobrý aneb nedobrý (špatný) prohlašujeme atd.

V užším smyslu znamená myšlení ideální (rozumové) osvojení si vnějších předmětů přiměřenými pojmy, které pak buď spojuje aneb rozlučuje v soudech. Ze soudů konečně tvoří úsudky, kterými pak, pokud člověku zde na světě možno, pravdu poznává. A proto formální logika obsahuje v sobě tři části: 1. nauku o pojmu, 2. o soudu a 3. o úsudku. Než tento trojí rozumový úkon neděje se toliko uvnitř mohutnosti rozumové, nýbrž jeví se zcela přirozeně také na venek, tak že pojem vyjadřuje se slovem, soud větou a úsudek důkazem. Z té příčiny jest formální logice mimo pojem, soud a úsudek také do jisté míry přihlížeti k slovu, větě a důkazu.

A. Pojem.

§ 15.

Kdykoliv rozum vystihne bytnost věci, t. j. to, co činí věc věcí, kterou jest, a rozeznává ji od každé jiné věci, tvoří si o ní rozumový obraz, ve kterém ji sobě představuje a myslí. V každém i sebe jednodušším postřehnutí věci spojuje se rozum s touto věcí a stává se s ní v jistém smyslu něčím jednotným. Každá poznaná věc vchází do rozumu a slučuje se s ním, nikoliv však

dle své vlastní reální jestoty, nýbrž pouze dle své podoby, či dle svého obrazu, který tato věc rozumu vtiskuje. Obraz tento promítá rozum ze sebe na venek a tvoří si pojem věci, ve kterém ji dle její bytnosti myslí. Pro tento pojem měli scholastičtí filosofové různé výrazy. Nazývali jej: idea, conceptus, notio, species (intelligibilis) expressa, verbum mentis a terminus mentalis.

Pojem nazývali „terminus mentalis" proto, poněvadž jest posledním nejjednodušším prvkem všeho našeho myšlení a poznání. Rozebereme-li kterýkoliv i sebe složitější úkon rozumový, dospějeme konečně k jednoduchým pojmům, kterých dále již nelze rozložiti. Na př.: „člověk se skládá z těla živočišného a z jednoduché, nesmrtelné duše". Věta tato zahrnuje v sobě pojmy: člověka, tělesnosti, živočišnosti, jednoduchosti, nesmrtelnosti a duchovosti (duševnosti). Chceme-li smysl této věty správně vystihnouti, jest nám všechny jednotlivé pojmy v podmětu a výroku obsažené jasně a určitě chápati. Za tím účelem jest nám znáti jednotlivé podstatné momenty jejich, ale je nemožno, pojmy tyto dále ještě rozkládati a z jednotlivých jejich momentů nové pojmy tvořiti. Jinak bychom v tomto rozboru musili pokračovati do nekonečna a veškero naše poznání rozplynulo by se v pouhou mlžinu beze vší věcnosti a podstatnosti. Pojem můžeme si mysliti jako činnost rozumu, kterou obraz věci vnější v sebe přijímá, a tak se ve své původní nelišnosti k poznání věcí vnějších určuje. V tomto smyslu sluje pojem pojmem subjektivním. Ale pojem vyjadřuje také vždy nějaký předmět vnější, který se v něm jako ve svém obrazu zrcadlí. A pojem takto myšlený sluje pojmem objektivním.

Předmět každého pojmu jest buď materiální nebo formální.

Předmětem materiálním jest objektivní věc sama, kterou pojmem sobě zobrazujeme a vyjadřujeme, a to se všemi jejími podstatnými známkami, vlastnostmi a dokonalostmi. Neb kdykoliv nějakou věc poznáváme a pojmem vyjadřujeme, nikdy v něm nezahrnujeme všech jejích vlastností, nýbrž hledíme z těchto vlastností do něho pojati jen ty, bez nichž by věc nebyla již věcí tou, kterou jest, nýbrž stala se jinou věcí. Kdybychom musili v pojmu zahrnouti všecky podstatné a případné vlastnosti věci, nemohli bychom ani jediné věci správně poznati. Stačí tedy v pojmu obsáhnouti jen podstatné

známky věci. A známky tyto slují pak formálním předmětem čili obsahem pojmu. Věci pak, kterým soubor těchto známek stejnou měrou přísluší, činí rozsah pojmu.

Obsah a rozsah pojmu stojí v opačném poměru. Čím plnější jest obsah, t. j. čím více známek a vlastností pojem v sobě zahrnuje, tím užší jest rozsah jeho, t. j. tím méně jest bytostí, které tímto pojmem lze obsáhnouti. A na opak, čím prázdnější jest obsah, čím méně má známek a vlastností, tím širší jest jeho rozsah, tím větší jest počet věcí v pojmu tomto zahrnutých. Mysleme si na př. pojmy: podstaty, tělesa, živoka, živočicha, člověka vůbec a člověka jedince — Pavla. Čím dále v této pojmové řadě od „podstaty" až k „Pavlovi" sestupujeme, tím více se šíří obsah, ale zároveň se úží rozsah. Aby z podstaty stalo se těleso, musí k jejímu pojmu přistoupiti dělitelnost, aby z tělesa stal se živok. musí se k němu přimysliti vegetativní život atd. — A vystupujeme-li v této řadě od pojmu „Pavla" až k „podstatě", obsah jednotlivých pojmů se pořád více vyprazdňuje, ale rozsah se šíří. Abychom z pojmu „Pavla" postoupili k pojmu „člověka", jest nám při něm odezříti ode všech vlastností individuálních, na př. od výšky, barvy, pohlaví atd. a v pojmu podržeti jen to, co náleží k podstatě člověka vůbec, tedy živočišnost a rozumnost. Při pojmu „živočicha" jest zase odezříti od rozumnosti, při „živoku" od života smyslového, při „tělesu" od života vůbec, a tak dospěti konečně k pojmu „podstaty". Proto pojem bytosti, která má v sobě všechny vlastnosti a dokonalosti, jest dle obsahu nejplnější, dle rozsahu však nejužší, a bytost taková může býti jen jediná, a tou jest Bůh.

Postřeha (vjem, apprehensio), jíž rozum znalosti nějaké věci nabývá, zahrnuje v sobě různé úkony a to:

1. pozornost, jíž se rozum obrací k poznání některé určité věci přede všemi ostatními věcmi rovněž postřehnutými;

2. abstrakci, kterou rozum při poznání věci odezírá od jejích mimotných, vedlejších a případných známek a vlastností a v pojmu jejím zahrnuje jen známky, bez nichž věc se nedá mysliti;

3. reflexi (přemět), kterou rozum své vlastní úkony pozoruje a o nich uvažuje. A reflexe tato jest buď psychologická (subjektivní), uvažuje-li rozum o svých úkonech jakožto svých vlastních modifikacích; aneb jest ontologická (byto-

slovná) čili objektivní, má-li na zřeteli tyto své úkony jakožto obrazy či výrazy vnějších předmětů;

4. synthesi (soubor), která záleží v rozumové činnosti různé idee v jednom objektivním pojmu slučující, jako na př. když v pojmu člověka spojujeme pojmy jestoty (bytosti), podstaty, živočišnosti a rozumnosti;

5. přirovnání, záležející v úkonu, kterým rozum k několika věcem aneb ideám se obrací, tyto věci vedle sebe staví, aby z jejich podoby neb nepodoby vystihl jejich vnitřní aneb zevnější vztahy. A postřeha totožnosti, podoby nebo různosti těchto věcí či ideí sluje postřehou srovnávací (apprehensio comparativa).

Konečně jest při pojmech lišiti záměr prvotný a druhotný (intentionem primam et secundam). Buď má rozum při pojmu na mysli věc samu, tak jak v sobě mimo pojem jest, a tento záměr sluje pak prvotným, anebo směřuje k obrazu věci v sebe pojatému a záměr tento jest pak nazývati záměrem druhotným.

1. Rozvrh pojmů

a) dle jejich původu.

§ 16.

V logice materiální ukážeme, že není žádných ideí přírodou samou rozumu vrozených, nýbrž že každá idea či pojem v člověku teprve vzniká, když počíná dospívati do rozumu. To se však děje různým způsobem, a proto jest také pojmy různě lišiti. Na prvém místě jest rozeznávati pojmy 1. původní a pojmy 2. utvořené (abstraktivní). (Pojem abstraktivní nesmí se zaměňovati s pojmem abstraktním, pokud tento stojí proti pojmu konkretnímu, jak později ukážeme.)

1. Pojem původní jest ten, jejž v rozumu tvoří přítomný předmět sám, jako jest na př. pojem člověka, zvířete, stromu a předmětu vůbec, jež může člověk neprostředně smyslně postřehovati, a to buď smysly vnějšími nebo tak zvaným smyslem vnitřním, o němž bude řeč později.

Pojem původní může býti zase buď přímý nebo přemětný (reflexní), podle toho, je-li jeho předmět poznávajícímu podmětu něčím vnějším aneb vnitřním. Tak na př. jest pojem domu pojmem přímým, pojem radosti, žalu pojmem reflexním.

Může však býti pojem částečně přímý, částečně přemětný (reflexní), jako jest tělo naše.

2. Pojem utvořený (abstraktivní) nepochází ze předmětu působícího přímě buď na naše vnější smysly aneb na náš smysl vnitřní, nýbrž vzniká tím, že rozum různé známky na jiných předmětech poznané buď spojuje v jeden celek, aneb jednu ideu či jeden pojem rozkládá v několik pojmů.

Pojem utvořený jest zase dvojí: buď jest a) libovolný aneb b) diskursivní (dovozený).

a) Pojem libovolný skládá různé pojmy v jeden celek beze vší vnitřní jejich souvislosti, jako jest na př. okřídlený kůň, zlatá hora. Od pojmu libovolného jest přesně lišiti pojem imaginární (čiře pomyslný, nemožný). Kdežto onen zahrnuje v sobě známky shodné a sdružné, snaží se tento v jeden celek spojiti známky a vlastnosti, které se naprosto vylučují, jako jest na př. čtverhranný kruh, dřevěné železo.

b) Pojem diskursivní vzniká tím, že soudíme z pojmu na pojem, na př. z účinu na příčinu a ze příčiny na účin, a tak připisujeme bytosti, o níž si pojem tvoříme, různé vlastnosti a dokonalosti, jichž ze přímé její postřehy nemůžeme poznati. Tak jest na př. náš pojem o Bohu diskursivní (deduktivní, dovozený). Na Boha nenazíráme, a proto nemůžeme Ho poznati pojmy z Jeho jestoty přímě čerpanými. Na jeho byt, na jeho vlastnosti a dokonalosti soudíme toliko z účinů Jeho, jevících se ve vnějším světě, připisujíce Mu v míře nekonečné všechny dokonalosti a upírajíce Mu všech nedokonalostí věcí stvořených.

b) Dle jejich předmětu či obsahu.

§ 17.

Dle obsahu jest rozeznávati pojmy 1. jednoduché a 2. složené.

1. Pojmy jsou jednoduché, nezahrnují-li v sobě několik známek a nedají-li se proto také různé známky z nich dovoditi. Tak jest pojem jestoty (conceptus entis) pojem jednoduchý.

2. Pojem složený obsahuje v sobě několik známek, ve které se dá také rozložiti, na př. člověk zahrnuje v sobě živočišnost a rozumnost, dům základy, zdi, světnice, střechu atd.

Zde jest připomenouti, že se nesmí zaměňovati pojem jednoduchý s bytostí jednoduchou. Předměty nejjednodušší můžeme, ano musíme si mysliti pojmem složeným.

Jelikož Bůh v sobě obsahuje vši jestotu, vši dokonalost, vši krásu atd., nemůžeme této nekonečné jestoty Božské jediným pojmem obsáhnouti a vyjádřiti, proto musí náš pojem o Bohu býti složený z jednotlivých dokonalostí, které ve tvorstvu pozorujeme a Bohu bez koncův a mezí připisujeme. Ačkoliv jest Bůh bytostí naprosto jednoduchou, jest pojem náš o Něm složený.

Dále jsou pojmy konkretní a abstraktní.

3. Pojem konkretní jest ten, kterým nějakému skutečnému a individualnímu podmětu připisujeme jeho přiměřenou přirozenost, vlastnost a dokonalost.

4. Pojem abstraktní obsahuje a vyjadřuje toliko přirozenost, vlastnost a dokonalost společnou všem jedincům jednoho druhu aneb všem druhům jednoho společného rodu. Pojem určitého člověka, Sokrata, Platona atd., jest pojmem konkretním, člověčenství, kterým Sokrates, Plato atd., jest člověkem, jest pojmem abstraktním.

5. Pojmy empirické (zkušebné), čerpané ze zkušenosti a pojmy čiře rozumové. Pojmy prvé mají za předmět věci, které smysly vnějšími i smyslem vnitřním poznáváme, kdežto pojmy druhé vyjadřují pomysly našeho rozumu. Pojmy: člověka, zvířete, rostliny atp., zakládajíce se na zkušenosti, jsou empirické; pojmy Boha, duše, ctnosti atd., ačkoliv vznik jejich empirii předpokládá, povznášejí se nad empirii, a mají proto povahu čiře rozumovou.

6. Pojmy naprosté (absolutní) a pojmy poměrné či vztažné (relativní). Pojmy naprosté vyjadřují předměty potud, pokud nestojí ve vztahu k jiným předmětům, pojmy však vztažné naopak obsahují poměr a vztah k jinému předmětu, bez něhož nedají se mysliti. Tak jest Bůh pojmem naprostým, otec a syn, Tvůrce a tvor atp., pojmy vztažnými.

7. Pojmy přímé a nepřímé. Pojmy prvými myslíme příslušné předměty dle jejich vlastní jestoty a povahy, kdežto pojmy nepřímými myslíme mimo předmět, který přímě vyjadřují, zároveň ještě předmět jiný, který se předmětem přímě v pojmu obsaženým stojí v těsném vztahu a svazku, tak že myslíce onen předmět přímě pojmem vyjádřený, musíme nutně také mysliti nepřímo předmět druhý bytným vztahem s ním spojený. Myslíme-li na př. přímě pojem účinu, jest nám vždy s tímto pojmem spojovati také pojem účinkující příčiny,

jelikož pojem účinu jest vztažný k pojmu příčiny, bez níž nemůže býti ani se mysliti.

8. Pojmy kladné (positivní) a záporné (negativní). Pojmy kladné obsahují a vyjadřují vždy nějakou věcnost neb jestotu, kdež pojmy záporné tuto věcnost popírají. Tak jest vědomost pojmem kladným, nevědomost záporným.

c) Dle jejich rozsahu.

§ 18.

Pojmy jedinečné (individuální), částečné (partikulární) a obecné (universální).

1. Pojem jedinečný vyjadřuje vždy jen jedno určité individuum; pojem částečný představuje také jedince, jednoho neb několik, ale zcela neurčitě, neudávaje, který, pokud se týče, kteří jedinci to jsou; pojem obecný konečně obsahuje vždy celý soubor určitých, na témže stupni jestoty stojících bytostí. Jedinečným pojmem jest Cicero, částečným jistý člověk, někteří lidé a obecným člověk vůbec.

2. Pojmy hromadné (kollektivní) a rozvržné (distributivní).

Pojem hromadný platí o jistém množství jedinců jakožto celku, jako na př. pojem vojska, kdežto pojem rozvržný vyjadřuje nejen povahu celku, nýbrž i každého jednotlivého člena tohoto celku, jako jest v tomto případě pojem „vojáků“. „Vojskem“ jest jen celek, ale nikoliv také jednotlivý voják, pojem „vojáků“ vyjadřuje nejen celek, nýbrž i jeho jednotlivé členy.

3. Pojmy netranscendentální a transcendentální.

Pojmů prvých lze použiti jen k označení jistých zcela určitých věcí, kdežto pojmy transcendentální vyjadřují všechny věci, jak možné tak i skutečné. Pojem člověka, zvířete, rostliny atp. jest netranscendentální, kdežto pojmy jestoty, věcí, něčeho, jednoty, pravdy, dobra, krásy jest transcendentální, poněvadž vše, co jest, aneb býti může, pod tyto pojmy spadá. Obšírněji o pojmech transcendentálních jedná ontologie.

4. Velikou důležitost má rozvrh pojmů všeobecných.

Všechny věci ve všemmíru obsažené jsou jednotlivé (individuální) a zvláštní a v této své individuálnosti jsou předmětem našeho smyslového poznání. Člověk však jsa mimo

smysly obdařen vyšší poznávací mohutností, již nazýváme rozumem, nepřestává na poznání individuálních vlastností jednotlivých věcí, nýbrž snaží se při každé věci vniknouti do jejího vnitra a vystihnouti bytnost její, t. j. známky a vlastnosti, bez kterých se nedá vůbec mysliti. Tuto činnost rozumovou, odezírající od individuálních, mimotných a případných vlastností věci a zahrnující v pojmu jen bytnost její, nazýváme abstrakcí. A jakmile rozum touto abstrakcí utvořil si pojem věci jen bytnost její obsahující, obrací se k němu reflexí a přichází tak k poznání, že v něm lze zahrnouti nejen věc, s níž jej abstrahoval, nýbrž i všechny jiné věci, které stojíce s ní na stejném stupni jestoty mají s ní stejnou bytnost a přirozenost. Tak poznává rozum všeobecnost jeho. Dle toho přísluší pojmu abstraktnímu všeobecnost ve dvojím smyslu: přímém a reflexním (přemětném).

Přímý pojem všeobecný vyjadřuje bytnost, která může mnohým věcem příslušeti, kdežto reflexní pojem všeobecný vyjadřuje tuto bytnost, pokud mnohým věcem může přináležeti.

Všeobecnost pojmu reflexního sluje také logikou, všeobecnost však přímého pojmu abstraktního metafysikou.

d) Rozvrh reflexních pojmů všeobecných čili rozvrh logické všeobecnosti.

§ 19.

Všeobecný pojem logický může v sobě zahrnovati buď větší neb menší počet věcí stejnou bytnost majících. S tohoto hlediska rozeznává Aristoteles pět tříd logické všeobecnosti, které scholastikové nazývají predikabiliemi, a to jsou: a) rod (genus), b) druh (species), c) rozdíl druhový (nota čili differentia specifica), d) vlastnost (proprium) a e) případnost (accidens).

1. Rod (genus) znamená to, co několika druhům jest společno, jako na př. pojem živočicha zahrnuje v sobě jak zvíře tak i člověka;

2. druh (species) vyjadřuje bytnost či přirozenost společnou několika jedincům; v pojmu člověka na př. jsou zahrnuti všichni jednotliví lidé;

3. rozdíl druhový (differentia specifica) liší jednotlivé druhy od druhů jiných k jednomu a témuž rodu náležejících.

I člověk i zvíře jest živočichem a liší se od sebe pouze rozumností a nerozumností, která jest proto druhovým rozdílem mezi člověkem a zvířetem;

4. vlastnost (proprium) znamená to, co není sice znakem stanovným (nota constitutiva) bytnosti věci, ale přece s touto bytností těsně souvisí a z ní nutně plyne, a proto náleží vždy jen určitému druhu (neb rodu). Tak na př. má jen člověk řeč, nikoliv však zvíře. Proto jest řeč vlastností (proprium) člověka.

5. Případnost (accidens logicum) záleží v jestotě, kterou věc nějaká může míti, ale nemusí, a proto ať ji má, nebo nemá, zůstává touže věcí, kterou jest a v jinou se nemění. Ať jest člověk malý neb velký, pleti bílé neb černé, učený neb neučený, přece vždy zůstává člověkem.

Více než těchto pět zde uvedených predikabilií nemůže býti. Vše, co se jistému množství věcí může připisovati, přísluší jim buď nutně neb jen nahodile. Co jim nutně přísluší, náleží k jejich bytnosti jakožto znak stanovný (nota constitutiva), nebo z ní (bytnosti) nutně následuje.

V prvém případě buď vyjadřuje celou jejich bytnost a znamená druh; vyjadřuje-li jen část zmíněné bytnosti, pak jest tato část buď společna několika druhům a značí rod, aneb jest částí bytnosti v tom smyslu, že se jí bytnost tato od jiných bytností téhož rodu rozeznává, a vyjadřuje rozdíl druhový.

V případě druhém máme vlastnost (proprium) věci.

Přísluší-li nějaká jestota věcem jen nahodile, nazývá se případností.

Abychom poměru mezi rodem, druhem a rozdílem druhovým lépe porozuměli, jest nám připomenouti, že jest rozeznávati rod, druh a rozdíl druhový nejvyšší, podružný a nejnižší.

Rod nejvyšší jest ten, který není již druhem vyššího rodu, čili nade kterým není již vyššího rodu. Tímto nejvyšším rodem jest podstata, která není již druhem žádného vyššího rodu.

Rod podružný jest rod střední, který jest jednak druhem vyššího rodu, jednak však zase rodem, jenž v sobě obsahuje jisté nižší druhy. Tak jest „živok“ druhem, jenž jest zahrnut ve vyšším rodovém pojmu tělesa, ale zároveň také rodem zahrnujícím v sobě nižší druhy živočichů.

Rod nejnižší jest rodem podružným, který nemá pod sebou již žádného rodu, nýbrž jen druhy, jako jest na př. pojem živočicha naproti člověku.

Podobně druhem nejvyšším jest druh, jenž nejvyššímu rodu jest neprostředně podřaděn. Tak jest pojem tělesa druhem nejvyšším, poněvadž neprostředně následuje na nejvyšší rodový pojem podstaty.

Druh podřadný jest druhem naproti vyššímu rodu, ale zároveň také rodem naproti nižším druhům. Dle toho neliší se druh podřadný od rodu podřadného stupněm, nýbrž jen poměrem či vztahem. Týž pojem, který se má k podřadným pojmům druhovým jakožto pojem rodový, jest naproti vyššímu pojmu rodovému, jemuž jest podřaděn, pojmem druhovým.

Druhem nejnižším jest druh, který pod sebou nemá již nižších druhů. Druh nejnižší nemůže býti již rodem ani se děliti v jiné druhy. Tak jest na př. člověk ve stupnici predikabilií nejnižším druhem, jenž již nezahrnuje ve svém pojmu žádných jiných sobě podřaděných druhů.

Rozdíl druhový nejvyšší jest známka, jež z rodu nejvyššího činí druh nejvyšší. Tak činí tělesnost z podstaty těleso. Rozdíl druhový podružný činí z druhu nejvyššího druhy podružné, jako na př. život činí z tělesa živoka.

Rozdíl druhový nejnižší, jenž specificky sluje rozdílem druhovým, tvoří poslední druh. Tak rozumnost a nerozumnost činí ze živočicha člověka neb zvíře. Tyto zde uvedené pojmy názorně vyznačuje tak zvaný strom Porphyriův (arbor Porphyriana), jenž podává toto schema:

Genus — Substantia — **supremum**

dividitur — dividitur

differentia suprema — corporea — incorporea — **differentia suprema**

constituit — repugnat

Corpus

dividitur — dividitur

in corpus animatum — in corpus inanimatum

constituit — repugnat

differentiae mediae — Vivum — **differentiae mediae**

dividitur — dividitur

in sensitivum — in insensitivum

constituit — repugnat

animal

dividitur — dividitur

differentia infima — in rationale — in irrationale — **differentia infima**

constituit — repugnat

Homo

Petrus, Paulus etc.

Tento obrazec sluje „arbor Porphyriana“, poněvadž Porphyrius ve svém spisu zvaném „Isagoge“ jej uvádí. Porphyrius

byl žákem Plotinovým a žil od r. 223.—304. po Kr. Narodil se v Syrii a zemřel v Římě. Byl nepřítelem náboženství křesťanského (cf. sv. Aug. De civ. Dei, 10, 9.).

e) Rozvrh pojmů metafysicky všeobecných.
(Rozvrh predikamentů čili kategorií.)

§ 20.

Nejvyšší rody vší jestoty se vším, co v sobě zahrnují, nazývá Aristoteles „κατηγορίαι“, scholastikové dle příkladu Boëthiova „praedicamenta“.

„Kategoriae“ či „praedicamenta“ nejsou než jisté všeobecné pojmy, v nichž lze zahrnouti vše, co jakýmkoliv způsobem jest aneb býti může. Aristoteles a po něm scholastikové rozeznávají deset kategorií, a těmi jsou: 1. substantia, 2. quantitas, 3. qualitas, 4. relatio, 5. actio, 6. passio, 7. ubi, 8. quando, 9. situs, 10. habitus. Všech těchto deset kategorií lze zahrnouti v kategorie dvě, totiž v podstatu (substanci) a případnost (accidens), anebo všech devět kategorií následujících po podstatě obsahuje jestotu, která nemá bytu v sobě, nýbrž bytuje na podstatě jako na svém podmětu a nosiči. Poněvadž tyto kategorie nejsou našimi čiře subjektivními pomysly, nýbrž mají svůj podklad v jestotě věcí beze všeho zřetele k našemu poznání, proto jsou v první řadě předmětem vědy metafysické čili ontologie, ale poněvadž i naše myšlení zahrnuje vši jestotu v těchto všeobecných pojmech, proto jest nám i v logice o nich jednati.

Podstata (substantia) naprosto řečeno znamená jestotu, která stojí sama v sobě nepotřebujíc žádného podmětu, podkladu a nosiče, na němž by existovala. Pojem podstaty nekryje se tedy s etymologickým významem tohoto slova. Etymon „podstaty“ znamená jestotu, která stojí pod jinou jestotou jako její držitelka a nositelka, a tato jestota nemůže býti než případnost. Etymologicky znamená tedy podstata jestotu či věc, která drží a nese případnosti. V tomto smyslu jest podstata vztažným pojmem ku případnosti, podobně jako případnost značí vztah k podstatě, která ji drží a nese. Avšak jak v logice tak i v ontologii znamená podstata jestotu, která stojí a bytuje v sobě beze všeho zřetele, zdali jest nositelkou a držitelkou případností nebo není. Podstata může býti nositelkou případností, ale nemusí. Proto můžeme tímto pojmem vyjadřovati i Boha, jenž

nemá žádných případností, i věci stvořené, jejichž bytnost, poněvadž jest složena, nemůže býti bez případností.

Proti kategorii podstaty stojí kategorie případnosti a to:

1. Kolikost (kvantita), jež jest případností hmoty a jeví se v její rozsažnosti. Každé těleso má pro tuto rozsažnost části vedle částí, z nichž jedny nejsou druhými.

Kolikost může býti dvojí: nepřetržitá a přetržitá (continua et discreta). Prostor jest „continuum", hmota (podle názoru moderního) „discretum". Kolikost nepřetržitá může býti zase buď stálá či trvalá, jako jest rozsažnost prostoru, nebo posloupná či postupná (plynná), jako jest každý pohyb.

2. Jakost (kvalita) jest případností věci vzhledem k její formě, kterou se podstata její určuje buď sama v sobě anebo vzhledem ku své svéčinnosti. V prvém smyslu nazývá se jakost entitativní (bytná), v druhém operativní (činná). Aristoteles rozeznává čtvero dvojčlenných druhů jakosti:

a) habitus a disposici. Tyto jakosti uschopňují podmět ku snadné činnosti. Habitus znamená proti disposici jistou zručnost v této činnosti, a proto podmět habitu tak snadno neztrácí, jako pouhou disposici. Hudebník i když delší dobu na nástroj nehraje, nepozbývá tím ještě svého umění hudebního, kdežto pouhá disposice k nějaké činnosti nepředpokládá této zručnosti.

b) Potenci a impotenci. Potence znamená vlohu, mohutnost, schopnost, sílu něco činiti neb trpěti. Mohutnost něco činiti sluje potencí činnou, něco trpěti však aneb co totéž jest, činnost nějaké vnější příčiny v sebe přijati, potencí trpnou. Potence činná jest pouze činna, kdežto potence trpná musí býti zároveň také činná. Píšu-li pérem na papíře, jevím potenci činnou, papír však, jenž písmo moje v sebe přijímá, jest potencí trpnou. Než toto přijímání předpokládá v papíře také potenci činnou. Jinak by se písmo na papíře nejevilo. Více o potenci v ontologii.

Impotence jako věcná jakost není úplným nedostatkem potence, nýbrž jest pouze její chybou či jejím částečným seslabením. Tak jest impotencí nedoslýchavost, slabý zrak atd.

c) Vášeň a trpnou jakost (passio et patibilis qualitas). Vášeň znamená pozměnu podmětu rychle zase mizící, trpná jakost však pozměnu trvalou. Když někdo studem zrudne, jest to vášeň, bledost po dlouhé nemoci sluje trpnou jakostí.

d) Podobu a tvar (figura et forma), které následují z určení kvantity tělesa.

3. Relatio (poměr, vztah). Vztah znamená směrnost věcí k věci druhé, jako jest otcovství a synovství, panství a poddanství.

4. Činnost značí každý převod potence do činnosti.

5. Trpnost není než přijetím této činnosti se strany nějakého podmětu. Mluvím-li hlasitě, jsem činný, kdo mou řeč slyší, jest vzhledem k ní trpný. Jelikož všechny bytosti světové potřebují nějakého předmětu, na nějž by své vnější činnosti přenášely, jsou jejich vnější činnosti souvztažny k trpnostem a trpnosti souvztažny k činnostem. (Činností vnější jest na př. psaní, malování atd., činností vnitřní poznávání, chtění atd.)

6. Ubi (kde) značí směrnost věci k určitému místu.

7. Quando (kdy) vyjadřuje směrnost a určitost její k nějakému času.

8. Poloha (situs) znamená poměr a pořádek jednotlivých částí tělesa mezi sebou.

9. Habitus znamená proti prvému druhu jakosti zcela všeobecně vše to, co podmět nějakým způsobem má. Tak na př. má člověk šat, vědu, ctnost, velikost atd.

Se stanoviska bytoslovného bude o těchto kategoriích později v ontologii opět jednáno.

f) Rozvrh pojmů dle jejich dokonalosti.

§ 21.

Jelikož svým poznáním do bytností věcí, jejich vzájemných poměrů, jejich činností atd. různě vnikáme, jsou také pojmy naše o těchto věcech co do dokonalosti různy. Mezi úplnou neznalostí a úplným vystihnutím věcí jest celá stupnice méně dokonalých a dokonalejších pojmův a poznatků, kterými se musí rozum často prodírati, než dospěje na stupeň poznání dokonalého. Proto se také pojmy co do své dokonalosti různě liší. Nejdůležitější tyto rozdíly zde uvedeme.

1. Pojmy jasné a temné (ideae clarae et obscurae).

Pojem jest jasný, představuje-li nám předmět tak, že jej zcela zřejmě rozeznáváme ode všech jiných předmětů, ve případě opačném nazývá se pojmem temným. Mohu na př. o tělese, pokud má v prostoru části vedle částí, pokud jest silou opatřeno a touto silou působí na jiná tělesa, a pokud znám jeho fysikální a chemické vlastnosti, míti poměrně dosti jasný pojem, ale je-li

řeč o nejmenších složkách hmoty, o elektronech, jejichž specifická váha jest prý 15trillionkrát menší, než atmosferický vzduch, pak naše pojmy o těchto nejmenších veličinách pozbývají vší jasnosti a halí se v neproniknutelné temno.

2. Pojmy mohou býti dále buď určité nebo neurčité a zmatené.

a) Pojem určitý vyjadřuje předmět tak, že jej nejen ode všech jiných předmětů liší, jako pojem jasný činí, nýbrž zároveň také vytýká známky, kterými jest předmět tím právě předmětem, kterým jest.

b) Pojem neurčitý nezahrnuje v sobě několik známek, nýbrž jen známku jednu, a proto se nedá od jiných pojmů rozeznati. Na př. pojem jestoty.

c) Pojem zmatený představuje sice také předmět, jak v sobě jest, a liší jej ode všech jiných předmětů, ale nevyjadřuje zároveň také známek, kterými jest předmět tímto předmětem a liší se od ostatních. Tak na př. má každý jasný pojem o člověku, jehož rozeznává od zvířete. Ale nemůže se říci, že každý člověk zná také známky, kterými člověk jest člověkem a liší se od zvířete. Má tedy každý o člověku jasný, ale namnoze jen zmatený pojem.

3. Pojmy úplné a neúplné, které vyjadřují buď všechny aneb jen některé známky, kterými se ten neb onen předmět od jiných liší. Znám-li člověka jen po jedné stránce, na př. po stránce jeho života animálního, mám o něm jen neúplný pojem, pojmu úplného docházím teprv tenkráte, když v pojmu tomto přihlížím mimo tělesnost také k jeho trojímu životu: vegetativnímu, animálnímu a duchovému.

Pojmy úplné mohou býti zase buď a) vyrovnané nebo b) nevyrovnané (conceptus adaequati et inadaequati).

a) Pojem vyrovnaný jest ten, který vyjadřuje předmět všestranně se všemi jeho známkami a vlastnostmi, jinak nazývá se b) nevyrovnaným.

Poznává-li rozum předmět ve veškeré jeho poznatelnosti, t. j. nejen v jeho podstatných i nepodstatných známkách, nýbrž i v jeho skutečných a pouze možných poměrech, v nichž k jiným bytostem jest anebo býti může, pak se nazývá takový pojem c) výstižným ((komprehensivním). Pojmy naše jsou bez vyjímky více méně pouze nevyrovnané, jelikož jimi poznáváme sice pravou bytnost věcí, ale nepoznáváme jí tak, jak jest v sobě

poznatelna ve veškerém svém rozsahu a dosahu. Co jest nám na př. bližšího a v tomto smyslu známějšího než hmota, a přece jsou nás přemnohé její vlastnosti tajny. Čím se liší od sebe její prvky, kolik jest těchto prvků? Neskládají-li se snad všechny různé prvky z jediné společné hmoty? Není-li touto hmotou snad éther? Které jsou poslední složky hmoty? Jsou-li to atomy, aneb jóny, aneb elektrony? Co jest síla a život? Na všecky tyto otázky ve věci nám tak blízké, jako jest hmota a síla, nemá ani moderní přírodověda žádné určité odpovědi. A má-li již hmota v sobě pro nás tolik záhad a tajů, co jest teprv říci o bytostech živých, rostlinstvu a živočišstvu, o člověku a konečně o celém všemmíru!

Jen jediný jest rozum, který všechny bytosti všehomíra až do nejhlubších hlubin proniká a vystihuje, a to jest rozum Božský, který proto jediný všechny věci poznává poznáním komprehensivním či výstižným.

4. Dále jest lišiti pojmy a) vlastní a b) obdobné (analogické).

a) Pojem vlastní vyjadřuje předmět dle jeho vlastní povahy a přirozenosti. Tak na př. všechno naše poznání, které čerpáme svými smysly ze zevnějšího předmětenstva, záleží v pojmech vlastních.

b) Pojem analogický jest ten, jenž nevyjadřuje předmětu dle jeho vlastní bytnosti a přirozenosti, nýbrž toliko dle bytnosti a přirozenosti jiné věci vlastním pojmem poznané, která má s ním jistou podobnost. Pojmy obdobné vyjadřují se sice s pojmy vlastními stejnými terminy či slovy, ale obsahy pojmův analogických a vlastních vyjádřené těmito terminy jsou podstatně různy, ačkoliv mají mezi sebou jistou podobu.

Obdoba (analogie) jest buď

a) obdobou přívlastku (analogia attributionis), když nějaká známka (vlastnost) se připisuje několika předmětům, ale každému v jiném smyslu. Tak na př. můžeme říci, že jest zdraví společno člověku, pokrmu, léku a barvě. Člověk jest podmětem zdraví, pokrm jeho příčinou zachovávací, lék příčinou působící a barva jeho znamením. Mezi zdravím člověka, pokrmu, léku a barvy jest sice jistá podoba, avšak bytnost jeho jest v těchto čtyřech předmětech zcela různá. Pojem zdraví se abstrahuje z člověka, a jest proto u něho pojmem vlastním, u pokrmu však, léku a barvy, na něž se přenáší, pojmem obdobným.

b) Aneb jest analogií úměru (analogia proportionis), když totiž jedna neb více známek náleží věcně dvěma neb i více předmětům, ale když tím, že jim náleží, nepůsobí totožnost těchto předmětů, nýbrž pouhou podobu. Neb v tomto případě mají tyto předměty ještě jiné vlastnosti, kterými se od sebe podstatně liší. Tato analogie může se také zváti analogií podoby. Tak na př. kdyby někdo řekl: „Tento jinoch jest druhý sv. Aloisius.“ Ačkoliv tento jinoch jest sv. Aloisiu podoben v čistotě, přece jest jinou osobou než tento světec, a proto také v mnohých jiných věcech se od něho různí.

A konečně jest ještě

c) analogie úměrnosti (analogia proportionalitatis), když jedna neb více známek (vlastností) přináleží jednomu podmětu ve vlastním smyslu, druhému však jen ve smyslu nevlastním či metaforickém. Na př. : „Tato krajina se na nás směje.“

Analogie pojmů a názorů má velikou důležitost v nauce o Bohu a jeho vlastnostech. Jelikož Boha nepoznáváme přímým názorem, jako poznáváme bytosti hmotné, nýbrž dospíváme k poznání Jeho pouhým závěrem soudíce z věcí stvořených jako z účinů jeho všemohoucnosti na Něho jako na účinkující příčinu, jsou všecky naše přirozené pojmy o Bohu jen obdobné čerpané z věcí stvořených a přenesené na Něho jako jejich příčinu. Totéž platí o našem nadpřirozeném poznání Božských vlastností čerpaném ze Zjevení Božího. Pravíme-li tedy: Bůh jest vševědoucí, všemohoucí, všemoudrý atd., vycházíme z pojmů vědy, moci, moudrosti lidské atd. a přenášíme na Boha tyto pojmy očistěné ovšem ode všech nedokonalostí a zmocněné rozsažně a dosažně do nekonečna. Máme-li na zřeteli vědu, moc a moudrost lidskou atd., myslíme ji pojmy vlastními, a přenášíme-li tyto vlastnosti na Boha, činíme tak jen pojmy obdobnými, které vyjadřují u člověka a u Boha bytně zcela různou jestotu. Avšak tato jestota má u člověka a u Boha jistou podobu. Neboť věda, moc, moudrost lidská atd. jest obrazem, odleskem vědy, moci, moudrosti Božské atd. A podobně se má se všemi ostatními pojmy, kterými poznáváme a vyjadřujeme Boha v jeho bytu, bytnosti, v jeho dokonalostech, činnostech a vztazích ku vnějším stvořeným bytostem.

5. Konečně jest lišiti pojmy a) jednojmenné, b) stejnojmenné a c) různojmenné. (Ideae univocae, aequivocae et heteronymae.)

a) Pojmy jednojmenné (ideae univocae) vyjadřují společným jménem také jednu a touž bytnost a přirozenost, na př. pravím-li: Petr jest člověk a Pavel jest člověk.

b) Pojmy stejnojmenné (ideae aequivocae) mají sice také jedno společné jméno, které však má zcela různý obsah či význam. Na př. vůz jako povoz a vůz jakožto souhvězdí na nebi. Některé různé věci vyjadřují se jedním a týmže jménem pouhou náhodou, tak na př. znamená „býk“ zvíře domácí a znamení ve zvířetníku (zodiaku); nebo vyjadřují se společným jménem různé věci z rozvahy a z úmyslu pro nějakou podobu, kterou tyto věci mají mezi sebou. Tak mluvíme o hýřivosti člověka a o hýřivosti barev.

c) Pojmy různojmenné (ideae heteronymae) konečně jsou ty, které různými jmény vyjadřují také různé předměty, jako „pero“ a „ctnost“.

2. Vzájemné vztahy pojmů.

§ 22.

Přirovnáme-li k sobě několik pojmů, shledáme, že jak dle obsahu tak i dle rozsahu (objemu) stojí k sobě v různých a různých vztazích. Proto jest rozeznávati 1. pojmy a) sloučené (conceptus connexos) a pojmy b) nepříličné (conceptus disparatos).

a) Prvými jsou pojmy, z nichž jeden druhý buď předpokládá, aneb vylučuje, jako na př. jest otec a syn, světlo a tma; pojmy b) nepříličné však nevztahují se k sobě ani dovodem (per deductionem), ani záporem (per negationem), jako na př. moudrost, bol, zeleň.

2. Dále jsou pojmy totožné (conceptus identici) a různé (conceptus diversi).

a) Totožné jsou pojmy, když vyjadřují jeden a týž předmět. Mají-li tyto pojmy týž obsah čili týž předmět formální, slují vnitřně (formálně) totožnými. Vyjadřují-li sice týž předmět, ale dle známek buď zcela aneb aspoň částečně různých, pak se nazývají materiálně totožnými. Vnitřně (formálně) jsou totožny pojmy člověka a živočicha rozumného. Materiálně jsou totožny pojmy člověka a rozumnosti, rozumnosti a živočicha. Ačkoli v prvém případě vyjadřují částečně, ve případě druhém zcela různý obsah, přece jsou obsaženy v jednom a témže předmětě, a mají tak týž materiální předmět.

b) Od pojmů totožných liší se pojmy různé. Také pojmy různé jsou buď vnitřně (formálně) aneb objektivně (zevnitřně, materiálně) různy.

Pojmy vnitřně různé zahrnují v sobě různé známky, čili vyjadřují různý obsah (různý formální předmět), kdežto pojmy zevnitřně či objektivně různé představují zcela různé věci či předměty. Vnitřně různé jsou na př. pojmy živočicha a bělosti, zevnitřně různé jsou pojmy kamene a živoka. — Dále jest lišiti:

3. pojmy sdružné a sporné (sociabiles, repugnantes). Sdružnými jsou pojmy, které se dají sloučiti v jednom společném pojmu; pojmy sporné či nesdružné vyjadřují předměty, z nichž jeden buď přímo neb nepřímo vylučuje druhý. Sdružnými pojmy jsou moudrost a dobrota, učenost a chudoba, nesdružnými na př. moudrost a bláznovství. — Předměty pojmů sporných slují protiklady. Pojmy sporné (nesdružné) jsou protikladny buď ve vlastním neb jen v nevlastním smyslu. V tomto smyslu slují pojmy nepříličnými (disparátními).

4. Pojmy nepříličné vyjadřují předměty zcela různých rodů, jako na př. ctnost a těleso nebeské.

5. Pojmy sporné ve vlastním smyslu podléhají ve svých protivách jistým zákonům a jsou sporné ve čtverém smyslu: a) kontradiktoricky (protiřečně), b) privativně (záporně), c) kontrérně (příčně) a d) relativně (poměrně).

a) Kontradiktoricky sporné jsou dva pojmy, z nichž jeden vyjadřuje pouze negaci (zápor) druhého, neklada místo této negace positivní jestoty či jsoucnosti. Tyto pojmy mají se k sobě jako na př. A a non A. Tak jsou moudrost a ne-moudrost, pilnost a ne-pilnost, vidoucí a ne-vidoucí atd. pojmy protiřečnými. Tyto pojmy nemají proto žádného členu středního. Buď jest člověk moudrý nebo není moudrý atd., tertium non datur.

b) Privativně sporné pojmy vyjadřují protivu mezi věcí neb dokonalostí a jejím opakem na nějakém podmětu vhodném, jako jest pojem člověka vidoucího a slepého, moudrého a hloupého. Tyto pojmy mají střední člen v podmětu, kterému může dokonalost aneb její opak přináležeti.

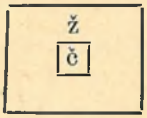
c) Příčný protiklad jest mezi dvěma aneb více pojmy kladnými, které náležejí sice do jednoho rodu, ale v tomto rodu jsou od sebe co nejvíce vzdáleny.

Kdežto protiřečné a privativní pojmy mají vždy jeden protiklad negativní (záporný), mají pojmy příčné všechny protiklady positivní (kladné). Při pojmech: člověk — ne člověk, moudrý — hloupý jest pojem člověk — moudrý — pojmem kladným, pojem: ne člověk — hloupý — pojmem záporným. Při pojmech příčných jsou oba protiklady kladny. Tyto pojmy mají se k sobě jako A a non A + x. Pojem bílý má za kontradicktorický opak jen pojem „nebílého", kdežto příčnými jeho opaky jsou: červený, modrý, zelený atd.

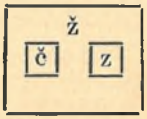
d) Relativně (poměrně) sporné jsou pojmy, které svou povahu a svůj název čerpají z poměru či vztahu k jinému předmětu, bez něhož nedají se ani mysliti. Takovými pojmy jsou: příčina a účin, otec a syn.

Rozvrh a vespolný poměr těchto pojmů lze geometricky znázorniti tímto způsobem:

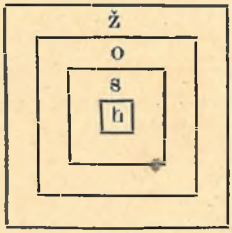
Obraz pojmů mezi sebou podřadných: *ž* (živočich) a *č* (člověk):



Obraz pojmů souřadných: *č* (člověk) a *z* (zvíře) pod pojmem *ž* (živočicha):



Obraz pojmů nadřadných, na př. hlodavci *h*, ssavci *s*, obratlovci *o* a živočichové *ž*.

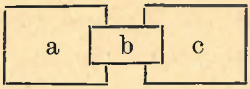


Obraz pojmů příčných *A* a *Z*:

Obraz pojmů protiřečných *A* a *non A*

Non A

Obraz pojmů částečně totožných, částečně různých *ab* a *bc*:



3. Zevnější výraz vnitřních pojmů.

§ 23.

Zevnější výraz pojmů záleží ve slovu, kterým pojem v rozumu utvořený jiným na jevo dáváme. Člověk skládaje se z těla a z duše vyjadřuje zcela přirozeně vše, co se v duši jeho děje, nějakým způsobem na venek, aby se tak o svůj vnitřní život a jeho jednotlivé úkony a děje s jinými sdílel a naopak také v jejich životě mohl míti účastenství. A to se děje hlavně členěnými slovy a písmem. Pojmy jsou takořka životem a duší slov, a slova zase jsou vnějším obalem, tělem, výrazem a projevem pojmů. Jednajíce o těchto vnějších výrazech pojmů, musíme vysvětliti jejich povahu, rozvrh a jejich praktický význam. Než však přikročíme k této úvaze, jest nám prve pojednati všeobecně o znamení či znaku.

4. Co jest znamení?

§ 24.

Znamením jest vše, co mimo svůj smyslný dojem, který v nás působí, vede nás ještě k poznání jiné věci s jeho zevnějším jevem nějak související. („Signum est, per quod aliquis devenit in cognitionem alterius.“ Sv. Tom. S. theol. III. qu. 60. a. 4.) Při každém znamení jest nám o trojí věci uvažovati: o poznávající mohutnosti, o předmětu, o jehož poznání běží, a prostředku, který zmíněnou mohutnost se předmětem spojuje. Kdyby jen jediný z těchto tří momentů scházel, nemohlo by vůbec o nějakém poznání býti řeči. Tak jest tvorstvo znakem Božím, jelikož jest prostředkem, jímž se rozum lidský povznáší k poznání Boha. Vůbec lze každý účin, který nějaká příčina způsobila, pokládati za znamení této příčiny. Ale také naopak může býti příčina znamením čili prostředkem, jenž nás vede k poznání účinu. Tak na př. jsou temné mraky znamením, že bude pršet.

5. Rozvrh znamení.

§ 25.

Znamení jest různě lišiti.

1. Signum „quod“ a signum „quo“.

Dvojím způsobem může nás znamení vésti k poznání jiné věci s ním souvislé. Jsouť znamení, která nás předchozím po-

znáním, jako prostředkem, vedou k poznání jiných věcí. A jsou znamení, která nás přímo k poznání jiných věcí vedou. Prvého druhu znamení sluje „signum „quod“, t. j. znamení, které byvši poznáno, jest prostředkem poznání jiné věci, tak jest na př. kouř znamením ohně, stopa znamením člověka neb zvířete. Signum „quo“ jest znamení, v němž ihned poznáme to, co znamená. Signum „quo“ jest jmenovitě obraz, který vnější předmět naší poznávací mohutnosti vštěpuje, a tak ji k poznání sebe sama uschopňuje. Tento obraz vede nás přímo k poznání vnějšího předmětu, ačkoliv zmíněného obrazu nepoznáváme neb aspoň nejsme si vědomi, že jsme jej přijali ve svou mohutnost poznávací. Neboť poznávající mohutnost přijavši v sebe obraz vnějšího předmětu (speciem impressam), promítá jej ze sebe na venek a tvoří si pojem předmětu (speciem expressam) a v tomto pojmu poznává pak vnější předmět. Tak jest „species impressa“ obrazem vnějšího předmětu, „species expressa“ — pojem — jest na venek promítnutým výrazem vnitřního, duši vtisknutého obrazu, a v tomto výrazu poznáváme pak vnější reální jestotu věcí. Proto naše poznání nemá za předmět ani „species impressas“ ani „species expressas“ — pojmy, nýbrž vnější předmětenstvo, a tyto obrazy (species impressae et expressae) jsou toliko prostředky poznání věcí vnějších. — O tom bude však obšírnější řeč v materiální logice.

2. Znamení jsou buď přirozená nebo libovolná.

Při každém znamení jest míti na zřeteli jeho spojitost s tím, co znamená. Je-li tato spojitost již ve vnitřní povaze znamení obsažena, nazýváme znamení přirozeným, vznikla-li a zobecněla-li však jen ze zvyku lidského, pak se jmenuje libovolným (konvencionálním). Tak jsou květy přirozeným znamením jara, ratolest olivová konvencionálním znamením míru.

3. Dále jest lišiti znamení čiře projevná (manifestativní), b) náměstná (suppositivní).

a) Projevná jsou znamení, která existenci některé jiné věci buď minulé nebo přítomné nebo budoucí vyjadřují. Dle toho jsou tato znamení kommemorativní, demonstrativní a prognostická. Tak na př. znamení svátostná uvádějí nám na pamět vzhledem k minulosti smrt a zásluhy Krista Pána, vzhledem ku přítomnosti znamenají udělení neb rozmnožení milosti posvěcující a vzhledem k budoucnosti podávají záruku života věčného.

b) Znamení náměstná nevedou toliko k poznání jiné věci, jako znamení projevná, nýbrž zastupují i místo této věci, na př. kladou-li přemožení občané nějakého města klíče do rukou vítězových, nenaznačují tím toliko svého podrobení, nýbrž vítězi se skutečně takto podrobují. Ve skutečnosti nemohou vložiti celého města do jeho rukou, proto kladou do nich klíče jako symbol panství nad městem.

4. Konečně jsou znamení buď účinná neb čiře spekulativní. Prvá jsou znamení, která to, co znamenají, také působí, jako na př. znamení svátostní. Každá účinkující příčina jest znamením účinným, každé jiné znamení pouze spekulativním.

Ačkoliv můžeme na jeden a týž předmět pohlížeti s různých stran a hledisk a tak o něm tvořiti sobě rozličné pojmy, které sice věcně jsou sobě rovny, ale přece virtuálně se od sebe liší, přece není v naší moci, abychom si tyto pojmy tvořili zcela libovolně, nyní tak, později snad zase jinak. Jest pravdou úplně samozřejmou, že poznávajíce věci, v tomto svém poznání zcela na nich závisíme. Má-li býti naše poznání objektivně správno, musíme věci poznávati tak, jak v sobě jsou. Poznáním svým nesmíme do nich ničeho vkládati, čeho v nich není, a ničeho jim ubírati, co skutečně v nich obsaženo. I když jich svým poznáním úplně nevyčerpáváme, jen když poznáváme jejich podstatné známky a vlastnosti, jimiž jsou právě těmi věcmi, kterými jsou a jimiž se ode všech ostatních věcí podstatně liší, přece jest poznání naše pravdivo a správno. A poněvadž naše poznání závisí bytně na vnějších věcech poznatelných, proto rozhoduje utvoření pojmu nikoliv naše libovůle, nýbrž předmět sám, a pojem, jejž si o něm tvoříme, není proto libovolným jeho znamením, nýbrž zcela přirozeným. Jako malíř, maluje-li podobiznu osoby, nemá svobody dáti jí výraz, jaký by chtěl, nýbrž jest vázán přirozenými rysy a přirozeným výrazem jejím, tak i člověk poznávaje předmět, přijímá ve svůj rozum jeho přirozený obraz a promítaje tento obraz ze svého rozumu tvoří si o předmětu pojem, jenž jsa neprostředním výrazem obrazu rozumu vtisknutého, jest prostředečně také výrazem či obrazem, a to zcela přirozeným předmětu. Předmět vchází ideálně v rozum a rozum tvoří si tímto ideálním obrazem pojem předmětu, připodobňuje jej poznanému předmětu, podobně jako malíř připodobňuje obraz osobě, kterou maluje, a proto jest každý pojem přirozeným obrazem či znamením předmětu poznaného.

Pokud pojem jest znamením předmětu, který obsahuje, a slovo znamením pojmu, který vyslovuje, sluje jak pojem tak i slovo terminem či výmezem, a to pojem výmezem rozumovým (terminus mentalis), slovo pak výmezem ústním (terminus oralis). Obyčejně však rozumíme terminem neprostředně slovo a teprv prostředečně pojem.

6. Slovo jakožto termin (výmez) pojmu.

§ 26.

Naše vnitřní dojmy mohou jiní lidé jen tenkráte poznati, když je nějakými vnějšími znaky na venek projevujeme. Tyto znaky mohou býti různy, na př. posuněk, pokyn, zblednutí, zrudnutí, pohled očí, smích, pláč, vzdech atp. Avšak na prvém místě projevujeme své vnitřní dojmy slovy čili řečí. Praví sv. Tomáš: „S jiným mluviti není nic jiného, než mu pojmy mysli naší projevovati.“ „Nihil est aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.“ (S. theol. I. qu. 107. a. 1.)

Slovo jest zvuk, který ústy pronášíme.

Zvuk jest buď nečleněný nebo členěný (Voces inarticulatae et articulatae). Zvuky nečleněnými dává člověk na jevo instinktivně a bezděčně pocity radosti, žalosti, úžasu atd. Tyto zvuky jsou u všech národů téměř tytéž aneb jen málo pozměněny. Člověk je vydává i ve stavu bezvědomém. Mluvnice je nazývá „citoslovci“. Ale poněvadž jest člověk bytostí svobodnou, může tyto zvuky potlačiti a místo nich jinými zvuky své vnitřní stavy vyjadřovati.

Zvuky členěné, které slovy nazýváme, nejsou již bezděčným výrazem vnitřních lidských pocitův a stavů, nýbrž vyjadřují různé pojmy, které si byl člověk zcela svobodně utvořil o předmětech na jeho poznávací mohutnost působících. A jako jest pestrost poznatelných předmětů téměř nekonečná, tak jest také nevyčerpatelný počet pojmů, které si člověk o nich tvoří a následovně také slov, jimiž je vyjadřuje. A v této nekonečné pestrosti pojmů jest také obsažen důvod, pro který jest k jejich zevnějšímu vyjádření třeba nejrozmanitějšího rozčlenění a spojení zevnějších znaků. Nejpřirozenějším prostředkem, kterým člověk své jednoduché zvuky různě rozčleňuje a z těchto zvuků jednotlivá slova tvoří, jsou souhlásky proti samohláskám, kterými se téměř výhradně jen vnitřní pocity a stavy vyjadřují.

Proto se nazývají souhlásky prvkem duchovým, samohlásky prvkem citovým řeči lidské.

Z toho, že tytéž pojmy v různých řečích různými slovy se vyjadřují, na př. nejvyšší nadsvětová bytost, která svou všemohoucností tento viditelný svět podle svých odvěčných ideí z ničeho stvořila, jej k poslednímu cíli, který mu vytkla, řídí a spravuje, nazývá se česky „Bůh“, něm. „Gott“, lat. „Deus“, řecky „Θεός“, atd., plyne zcela jasně, že slova vyjadřující přiměřené pojmy, nejsou znaky jejich přirozenými, nýbrž znaky libovolnými čili zvykovými. Ačkoliv vloha řeči jest člověku přirozená, přece není mezi pojmy a jejich vnějšími výrazy čili slovy přirozené a proto nutné spojitosti.

Kdyby slova byla přirozeným znakem a výrazem pojmů, pak by musilo lidské pokolení ve všech dílech světa mluviti jen jedinou řečí, což jak známo, zkušenosti odporuje. — Jelikož veškeren lidský život má kořen a pramen v rozumné duši lidské, čerpá z ní také vnitřní povahu a přirozenost. Duše jsouc principem a proto také zákonem celého člověka, řídí a ovládá jeho život vegetativní, animální a duchový. Ve všech těchto směrech jeho života vládne pořádek a zákonitost. A proto jest této zákonitosti podřízen také jeho duchový život, a to nejen potud, pokud se v nitru jeho poznávacích mohutností skrývá a tají, nýbrž také pokud z tohoto nitra na venek vystupuje a řečí se jeví. Každá řeč od nejjednodušších prvkův až do nejsložitější soustavy mluvnické a syntaktické jest zcela určitým organismem, v němž všechny i nejrůznější části jeho ovládá a proniká jediný zákon. Proto není řeč účinem a výplodem zcela libovolné lidské činnosti, tvořící bez ladu a skladu jednotlivá slova, ze slov věty, z vět závěry. Ale jako ze zrnka či semene za příznivých vnějších podmínek vyvíjí se vždy jen rostlina téhož druhu a rodu, jemuž také zrnko či semeno přináleží, tak také lidská řeč má ráz organismu, který se z malých a chudých zárodků vyvíjí, roste, mohutní. A v tomto vývoji a vzrůstu řídí každou řeč jeden a týž zákon, jenž však za různých více nebo méně příznivých podmínek v různých řečích nabývá nejrozmanitějších tvarů. A jen co se týká tvarů těchto, aneb jinými slovy: jen co se týká užití zákona ovládajícího jeho duševní život, tedy i jeho řeč, o jednotlivých projevech a tvarech jejích, jest člověk svoboden a může libovolně tytéž pojmy nejrůznějšími slovy vyjadřovati, jak o tom veliká rozmanitost jazyků lidských svědčí. V každé řeči bez vy-

jímky vládne takto zákon v rozmanitosti a rozmanitost v zákoně. Otázka, jak člověk původně nabyl řeči, souvisí těsně s názorem o původu člověka, jeho přirozenosti a posledním cíli, k němuž jest určen. Proto tuto otázku jinak řeší materialisté, pantheisté a monisté a jinak zase theisté, jež věří, že člověk podle těla i duše vyšel neprostředně z rukou Božích stvořením z ničeho.

Každá nauka, dle níž jest člověk jen posledním výsledkem všeobecného přírodního vývoje, jímž za čas z nižších tvarů vznikají znenáhla tvary vyšší, obsahuje v sobě již také názor, že lidská řeč jest toliko zdokonaleným tvarem zvukův a skřehotů zvířecího druhu, v němž jest hledati neprostředních předků lidských. Ostatně tato nauka moderního materialismu a pantheismu nemá ani jediné věty, které bychom nenalézali již u starých pohanských filosofů. Tak již Epikur a jeho stoupenci tvrdili, že lidé se zrodili ze země a že na počátku neznali žádné řeči, a teprv později, napodobujíce zvuky zvířecí, vytvořili z nich slova členěná, až konečně dospěli k řeči. (Cf. Lucret. libros de natura rerum l. 5.)

Ze Zjevení Božího však víme, že Bůh na počátku prvním lidem skutečně sám dal návod, aby věci různými jmény pojmenovali, a tak si za jeho pomoci vlastní řeč vytvořili. Jakým způsobem byli by ke tvoření slov dospěli, kdyby byli bývali ponecháni pouze pudu své přirozenosti, toť otázka otevřená, jejíž rozřešení jest ponechati učencům v tomto oboru na slovo vzatým.

7. Poměr slova k pojmu a předmětu.

§ 27.

Každé slovo jest v jistém poměru jednak k p o j m u, který si člověk o předmětu ve svém duchu utvořil, jednak také ku p ř e d m ě t u, který slovem chce vyjádřiti. To plyne již z úmyslu a z účelu, pro který si člověk slova tvoří. Člověk jest bytostí společenskou, a proto jest celým svým životem na společnost odkázán. Žádný člověk nemůže vlastní mocí a prací vyvinouti svých vloh a schopností, které Tvůrce vložil do jeho přirozenosti. K tomu má nezbytně potřebí vlivu a působnosti jiných lidí. Přirozenost tedy sama pudí člověka k tomu, aby se o své pojmy a idee s jinými lidmi sdílel a od nich navzájem zase jejich pojmy a idee ve svého ducha přijímal. A k této vzájemné výměně myšlenek potřebuje člověk nezbytně slov a řeči.

Vše, co jest v nás a mimo nás, má jestotu konkretní. Ve skutečnosti není bytosti abstraktní a všeobecné. Mimo nás není na př. člověka dle jeho všeobecného pojmu, není tedy na př. živočicha rozumného, nýbrž existují jen jednotliví lidé. Kdyby člověk mimo smyslové poznání neměl poznání vyššího, mohl by míti představu Petra, Pavla atd., dle zevnějších jejich na smysly působících vlastností, ale nevěděl by, co jest Petr, Pavel atd. svou vnitřní povahou a podstatou. A podobně při každé jiné bytosti. Člověk nelišil by se pak ve svém poznání od zvířete (ab animali bruto), jež svými smysly postřehuje výlučně jen zevnější jevy hmotných věcí, k jejich bytnosti však neproniká. A jelikož smyslné jevy věcí jsou podrobeny stálé změně, platil by pak výrok Demokritův: „πάντα ῥεῖ“ i o našem poznání, v němž by nebylo nic stálého a nezměnitelného. Ano i pravdy mathematické, logické a metafysické, jež pokládáme za naprosto platné, jako na př. že $2 \times 2 = 4$, že $a = a$, že vše musí míti nějaký účel atd., byly by podrobeny všeobecnému, stále se měnícímu toku věcí. Jako na př. listnatý strom má jinou tvářnost v každém ročním počasí, tak také každá pravda, ať si náleží do kteréhokoliv oboru lidského poznání a vědění, měla by platnost jen pro jistou dobu a pro jistý stupeň lidské vzdělanosti. Když se člověčenstvo ve svém kulturním vývoji s tohoto stupně povzneslo na stupeň vyšší, musí prý přetvořiti a zdokonaliti veškeren život svůj. Co dosud mělo subjektivně za pravdu, za niž krvácelo a umíralo, musilo by pak na onom vyšším stupni zavrhnouti jako překonaný blud, jenž může sice pro jeho dějiny míti význam veliký, ale na další dráze jeho vývoje a pokroku musí se přizpůsobiti novému jeho životu. A poněvadž vývoj lidského života jest prý nekonečný, musí prý každý lidský pojem, každý soud, každý úsudek, vůbec každá pravda podříditi a přizpůsobiti se bezmezné změně, jíž nabývá stále nových a nových tvarů. Pravda prý má takto platnost jen relativní, nikdy však absolutní. A mění-li člověčenstvo své pojmy o věcech, které prý stále dokonaleji a dokonaleji poznává, musí prý každá řeč tvořiti stále nejen nová slova, aby jimi nové pojmy vyjádřila, nýbrž musí zároveň i slovům dosavadním na svém vyšším stupni vzdělanosti podkládati jiný obsah a význam.

Toť nauka, kterou nynější modernismus o pravdě hlásá. Nejurčitějšího výrazu nabyl tento názor ve filosofii Nietzschově, která jest zbudována na zásadě přehodnocení všech lidských hod-

not, nejen náboženských a mravních, nýbrž i logických, právních a esthetických.

Tu nemíníme však popírati, že člověčenstvo pokračujíc v osvětě a vzdělanosti svým poznáním pořád hlouběji do podstaty věcí nevniká a obor pravdy dosažně a rozsažně pořád více sobě neosvojuje. Na tomto postupu svého vývoje potřebuje ovšem stále nových slov, jimiž nové své poznatky vyjadřuje. Avšak při tom nikdy dříve jasně poznaných pravd nemění. Tyto pravdy zůstávají vždy pevnými kvadry, na nichž budovu svého poznání výš a výše staví. Jen tak lze si vědu a její pokrok mysliti.

Co znamenají na prvém místě slova ústně pronesená a psaná?

Každé slovo působí v mysli posluchačově nebo čtenářově tři představy: 1. představu o sobě samém, jako na př. praví-li někdo: „Sokrates“ jest slovo trojslabičné; 2. představu věci, kterou slovem vyjadřuje, a 3. představu pojmu, kterou si o věci byl utvořil. Od prvé představy, která sluje materiální, zde odezřeme a přihlédneme jen ku představám druhé a třetí, které mají povahu formální.

Na prvém místě vyjadřuje slovo pojem věci poznané a na místě druhém tuto poznanou věc samu. („Vox significat immediate conceptum intellectus, quo mediante significat rem.“ St. Thomas Quaest. disput. de personis div. a. 5. „Intentio intellecta est similitudo concepta, quam voces exteriores significant. — Summa c. gent. l. 4. c. 11.)

Každé slovo již svou povahou má za účel vyjádřiti nějaký vnitřní pojem a o tento pojem se s jinými lidmi sděliti. Jelikož však pojem jest obrazem, jímž člověk nějaký vnější předmět v sebe pojímá, směřuje konečně každé slovo ku vnějšímu předmětu. Kdykoliv nějaké slovo zaslechneme, na pojem věci ani nemyslíme, nýbrž ihned obracíme pozornost k věci, jejíž pojem slovo v sobě obsahuje. Vysloví-li na př. někdo slovo: „Bůh“, ihned mimovolně myslíme na bytost mimosvětovou a nadsvětovou, vševědoucí a všemohoucí, a podobně při každém slově, jehož smysl a význam jest nám znám. Kdo všestraněji podstatu věci vystihl a jasnější pojem si o ní utvořil, ten také dovede ji slovem určitěji a úplněji vyjádřiti. Tak na př. každý věřící člověk, vzdělaný i nevzdělaný, má pojem o Bohu. A ačkoliv v podstatě se všichni shodují, představujíce si Jej jakožto bytost věčnou, vševědoucí a všemohoucí, jež tento svět z ničeho stvořila, jej zacho-

vává a k poslednímu cíli řídí, přece jest veliký rozdíl mezi pojmem, který má o Bohu pouhý rolník a řemeslník, a který má o něm vzdělaný bohoslovec.

A to platí o pojmu každého poznaného předmětu a následovně také o slovu, kterým pojem tento vyjadřujeme. Kdo jasnější a plnější má pojem o věci, také ve slovu, kterým tento pojem vyjadřuje a s jinými se o něj sdílí, zahrnuje více poznatků, vlastností a dokonalostí jejích, než člověk, jenž věc tuto byl poznal jen povrchně. A proto platí vším právem věta: „Modus intelligendi est modus loquendi.“

Se slovem těsně souvisí písmo. Člověk jakožto bytost společenská má přirozenou potřebu, o své myšlenky a city se sdělovati nejen se spolubližními přítomnými, nýbrž také vzdálenými, a to nejen s těmi, kteří v jeho době žijí, nýbrž i s těmi, kteří teprv v budoucnosti budou žíti. Za tím účelem nestačí slova toliko ústy pronesená, která mohou vnímati jen přítomní posluchači, nýbrž jest nezbytně třeba, slova tato takořka hmotně utvrditi a ustáliti. A to se děje písmem. Písmo jest takto hmotným výrazem slova.

Strany vztahu písma jednak k slovu, jednak ku předmětu, jejž slovo vyjadřuje, jest rozeznávati mezi dvojím druhem písma, dle toho, druží-li se k jednotlivým hláskám slova nebo se nedruží, totiž mezi písmem literním a obrazovým.

Písmo literní označuje již svým určením jak slovo tak i pojem a předmět slovem vyjádřený. Označuje slovo: neboť každá jeho hláska dochází v písmu literním přiměřeného výrazu. A čím rozmanitější jsou tyto hlásky a slova z nich složená, tím složitější jest písmo hlásky a slova na nějakém vnějším předmětě, na př. na papíře, pergamentě atd., zachycující a ustálující. Avšak, písmo neoznačuje toliko slova, nýbrž vyjadřuje také pojem věci, ano i věc samu, kterou slovo označuje, což se ovšem stává jen tenkráte, je-li nám věc dříve známa, než jsme přečetli její slovo písmem na papír atd. zachycené. Jinak slyšíme jen zvuk slova a vidíme jeho výraz na papíře, ale nevíme, co znamená. Tak se nám děje př. každém písmu řeči nám zhola neznámé.

Písmo obrazové vyjadřuje neprostředně předmět sám, ať jej přirozeně napodobuje aneb libovolnými značkami představuje. V prvém případě dovede každý člověk písmo obrázkové čísti. Záleží-li však písmo v libovolných značkách, pak do smyslu jeho může vniknouti jen ten, komu jest znám význam značek

těchto. Vidíme-li na př. obraz jabloně s ovocem a na ní hocha jablka česajícího, vyčteme ihned smysl tohoto obrazu: „Hoch sedí na jabloni a česá jablka.“ — Kdybychom však již předem nevěděli, co znamenají značky V a 5, nemohli bychom vystihnouti, že značí pětku nejrůznějších předmětů. K písmu obrazovému náležejí hieroglyfy starých Egypťanů, jakož i písmo nynějších Číňanův a Japonců.

Jelikož slova jsou jen vnějším výrazem přiměřených pojmů, proto všeobecně řečeno jest slova podobným způsobem rozlišovati, jako pojmy. A proto poukazujíce zde k § 16.—21. zmíníme se zvlášť jen o rozvrhu slov, který má do sebe cosi zvláštního, čeho nelze říci o rozvrhu pojmů.

Jako pojmy, tak i slova jsou buď kladná neb záporná. Slovo kladné klade jestotu, záporné popírá jestotu. Může se však státi, že slovo jest záporné dle způsobu, kterým věc vyjadřuje, avšak kladné dle obsahu, který vyjadřuje. Tak na př. nemůžeme některé vlastnost Božské, jako nekonečnost, věčnost, neměnitelnost, nesmírnost atd. vyjádřiti jinak, než slovy či terminy zápornými, poněvadž je poznáváme jen zápornem konečnosti, časovosti, měnitelnosti, prostornosti atd., ale přihlížíme-li k obsahu, který v těchto slovech zahrnujeme, jsou slova tato co do způsobu sice záporná, obsahově však kladná. Tak na př. nekonečností Božskou vyslovujeme jestotu ve veškerém rozsahu a dosahu beze všech mezí a hranic, věčností vyjadřujeme trvání bez počátku a konce a beze všeho postupu časového atd. Totéž týká se všech tak zv. záporných dokonalostí Božských.

Dále jest lišiti slova kategorematická (od řeckého časoslova „κατηγορέω“ = vyjadřuji, vyslovuji) a synkategorematická. Slova, která sama sebou věc vyjadřují, nepotřebujíce k tomu bližšího určení jiným slovem, slují slovy kategorematickými, jako na př. člověk, červeň, mluvím, bílý, běžící, tedy všecka jména podstatná a přídavná, všecka časoslova a všechny přechodníky (participia). Slova synkategorematická sama sebou nevyjadřují určité jestoty, a proto potřebují za tím účelem slova, která je místněji určují, jako na př. každý, někdo, pak všecky příslovce, předložky a spojky.

Slova jednoduchá a soujemná (komplexní). Prvá vyjadřují jediným jménem ideu, buďsi tato jednoducha nebo

složena, jako jest na př. bytost, dům, zahrada. Slova soujemná vyjadřují složitý pojem několika slovy, která mezi sebou jsou v poměru podřadění neb vřadění pod, resp. v jiný pojem, jako na př. člověk poctivý, muž veliké učenosti. Ve jménech soujemných sluje slovo vyjadřující podmět některou vlastností opatřený slovem hlavním (terminus principalis), ve příkladech právě uvedených jest to: člověk, muž; slovo však, které značí vlastnost přináležející podmětu, nazývá se slovem vedlejším (terminus incidens). Tento termin slovo hlavní vždy buď místněji určuje a vysvětluje aneb jej omezuje. V prvém případě náleží vlastnost celému počtu (rozsahu) hlavního terminu, jako na př.: lidé smrtelní. Ve případě druhém, když hlavní termin omezuje, nemůže ovšem platiti o něm v celém jeho rozsahu. Smrtelní jsou všichni lidé, ale nejsou všichni dobří, učení a svatí.

Od výkladu ostatních rozvrhů slova, jako jsou slova: naprostá a souznačná (konnotativní), konkretní a abstraktní, hromadná (kollektivní) a rozvržná (rozvrživá, destributivní), zvláštní (vlastní), částečná a všeobecná, můžeme zde upustiti, poněvadž o nich mutatis mutandis platí to, co jsme byli pravili o rozvrzích příslušných pojmů.

8. Supposice čili náměstné zastupování slov (jmen).

§ 29.

Ačkoliv každé slovo či jméno má vždy týž význam, přece může znamenati různé předměty dle toho, jak se ho o nich užívá. Tak na př. slovo: stůl může znamenati buď pojem, kterým skutečný stůl si myslíme, aneb skutečný stůl, buď jeden stůl aneb všecky stoly. Toto používání jednoho slova k označení různých předmětů, v nichž jest jeho význam nějakým způsobem obsažen, nazýváme supposicí či náměstným zastupováním slov či jmen. Každé slovo jest výrazem pojmu, a pojem jest zase obrazem vnějšího předmětu, a proto jsou slovo, pojem a předmět ve vespolném vztahu. Slovo zastupuje tedy buď pojem aneb předmět sám pojmem poznaný. Jelikož logika jedná o pojmech věcí, které vyjadřuje slovy, proto zastupují zde slova pojmy věcí. A jedná-li na př. jazykozpyt o vzniku, vývoji a významu slov té neb oné řeči, pak zastupují v jistém smyslu slova sama sebe. Ano v krasopisu, pravopisu a jmenovitě v tisku zastupují slova písemné značky samy. V tomto smyslu pravíme: slovo „Bůh“ jest krásně, správně psáno, aneb musí se proložiti. Slova

jsou pak signa suppositiva písemných značek, kterými se píšou nebo tisknou.

Supposice se liší dle tohoto vzorce:

Suppositio

1. materiální, 2. formální,

1. reální (věcná), 2. logická,

1. zvláštní, 2. společná,

1. naprostá, 2. vztažná (osobní),

1. rozvrhující (distributiva), 2. hromadná, 3. rozlučivá (disjunctiva), 4. rozloučená (neurčitá),

1. úplná, 2. neúplná.

1. Především jest supposice buď a) materiální nebo b) formální.

a) Supposice materiální záleží v náměstném používání slova místo něho samého. Na př. slovo: filosofie jest slovo řecké, které znamená lásku k moudrosti, slovo: Sokrates jest slovo trojslabičné atd.

b) Supposice formální používá slova místo předmětu, které slovo vyjadřuje, na př. Vergil byl básník, filosofie jest věda, mluviti značí vyjadřovati myšlenky slovy. — V dalším rozboru supposice budeme přihlížeti jen k supposici formální.

Supposice tato jest buď věcná (reální) nebo logická.

2. V supposici věcné používá se slova místo předmětu slovem vyjádřeného, jak tento předmět existuje sám v sobě mimo naše poznání, na př. člověk jest živočich rozumný, Aristoteles byl filosof, zelená barva lahodí oku, člověk myslí, jest bytostí rozumnou atd.

2. Supposice logická používá slova k označení věci, nikoliv jak sama v sobě jest, nýbrž jak ji svým poznávacím konem myslíme, na př. člověk jest druh živočicha, živočich jest rod. Plato jest jméno zvláštní, učenost jest případností (člověka), jest druhem jakosti atd.

Supposice věcná jest zase buď zvláštní (individuální) aneb společná.

a) Supposice zvláštní užívá slova k označení věci individuální a zvláštní, jako na př. jest Sokrates, tento určitý člověk, tento papír, na kterém píšu. Supposice tato přihlíží napřed k individuu a na to teprv ku přirozenosti jeho.

b) Supposice jest společná, vztahuje-li se slovo v první řadě ku přirozenosti věci, a na druhém teprv místě ke konkret-

nímu nosiči této přirozenosti čili k individuu, na př.: člověčenství a člověk.

Supposice společná jest zase dvojí: buď jest α) naprostá nebo β) vztažná, (poměrná, osobní); jest α) naprostá, vyjadřuje-li slovo bytnost či přirozenost věcí v sobě beze všeho vzhledu k poznávajícímu podmětu a k jednotlivým individuím touto přirozeností opatřeným. V tomto smyslu říkáme na př. : zeleň lahodí oku. Tu nemyslíme ani na naše poznání ani na jednotlivé rostliny zeleným listím opatřené, nýbrž pouze na objektivní pravdu, že zeleň je příjemna našemu zraku. Podobně pravíme: člověk jest bytostí rozumem opatřenou.

β) Vztažná či osobní jest supposice, znamená-li slovo jak přirozenost v sobě, tak i nosiče této přirozenosti, jako na př. ve větě: každý člověk jest živočich, a: každá zeleň lahodí zraku. V těchto větách vztahuje se slovo: „člověk“ a „zeleň“ ke všem individuím, a proto nemyslíme tu na přirozenost člověka a zeleně pouze o sobě a pro sebe, nýbrž zároveň na všechny jedince této přirozenosti. Neboť přirozenost člověka a zeleně jest všem jedincům společna, a proto také jen jedna.

Supposice vztažná jest zase buď αα) rozvrhující (distributivní), nebo ββ) hromadná (kollektivní), nebo γγ) rozlučivá (disjunktivní), nebo δδ) rozloučená.

αα) Rozvrhující (distributivní) jest supposice, když slovo všechny nositele (podměty) svého obsahu zároveň a zvláště vyjadřuje. Ve větě: každý člověk jest smrtelný, připisuje se smrtelnost všem lidem vůbec a každému člověku zvlášť. Jest tedy smrtelný člověk A a člověk B a člověk C atd.

Supposice tato jest buď úplná neb neúplná.

Úplná platí o všech jedincích téhož druhu, na př.: každý člověk jest bytostí rozumnou (in potentia vel in actu).

Neúplná supposice platí o všech druzích anebo rodech jedinců, na př.: logika popisuje všechny úkony rozumové, každé zvíře bylo v arše Noemově (vyjímají se tu zvířata vodní).

ββ) Hromadná (kollektivní) jest supposice, když společné slovo vztahuje se ke všem nositelům svého obsahu zároveň a dohromady myšleným, na př. ve větě: všech apoštolů bylo dvanáct, aneb: všechny části rovnají se celku.

γγ) V supposici rozlučivé (disjunktivní) vyjadřuje společné slovo nějakou určitou část svého rozsahu, na př.: jeden z těchto desíti jest mezi nimi nejstarší.

δδ) V supposici rozloučené (neurčité) znamená společné slovo nějakou neurčitou část svého rozsahu, na př. ve větě: k plavbě jest třeba lodi, nebo ve větě: aby člověk viděl, má jednoho nebo druhého oka potřebí.

10. Rozvrh (divisio).

§ 30.

Rozvrh, pokud jest předmětem logiky, vysvětluje věc skrze její části, nebo co jest totéž, rozvrh jest rozborem celku v jeho části. Rozebrati složený celek v jeho jednotlivé části a tak tento celek správně a přesně vysvětliti a vyměřiti a zároveň tímto způsobem předejíti každému nesprávnému jeho ponětí, jest vzhledem k slabosti našeho rozumu jak pro praktický život lidský tak i pro vědu vůbec tak nezbytně nutno, že bez přiměřeného rozeznávání a rozlišování věcí není možno nabyti o nich jasných a určitých pojmů. Proto rozvrh věcí již od starých filosofů byl nazýván pramenem jasnosti, vůdcem paměti, hospodářem věd, a Sokrates praví o něm ve Foedru: Kdybych nalezl vůdce, jenž by správně dovedl věci rozeznávati, půjdu v jeho šlépějích jako ve šlépějích Božských. A Cicero z téže příčiny útočí ostře na Epikura a jeho žáky, vytýkaje jim, že nedovedou žádné věci správně vyměřiti, v její rody a druhy ji rozebrati. (V. sv. Tom. I. Sent. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2.)

Platila-li vždy věta: „qui bene distinguit, bene docet“, platí v nynější době vzhledem k úžasnému zmatku rozumu lidského i v nejevidentnějších pojmech a pravdách desateronásobně.

11. O celku a částech.

§ 31.

Všeobecně záleží rozvrh, jak již s vrchu řečeno, v rozboru celku v jeho jednotlivé části.

V logice znamená celek vždy jen slovo, pokud toto jest názvem věci, aneb pokud vyjadřuje věc samu. Proto jest lišiti rozvrh názvů či jmen (rozvrh názevný) a rozvrh věcí (rozvrh věcný).

Aby však části tvořily celek, musí mezi sebou býti vždy sloučeny a spojeny jistou jednotou, bez níž části přestávají býti částmi celku a stávají se bytostmi pro sebe a o sobě existujícími. A jednotou slova jeho písmena a slabiky v jeden celek slučující může býti jen jednota jeho významu, která však může v sobě zahrnovati různé momenty.

Má-li slovo různé významy, může nicméně své jednoty tím zachovati, že různé předměty, které znamená, pojí k sobě nějakou podobou (analogií, obdobou). Na př. slova: „ostří“ může se používati o řezacím nástroji, o zvuku a o důtce někomu udělené. Ačkoliv tyto předměty, které slovo: „ostří“ znamená, věcně se od sebe různí, přece v jistém smyslu všechny řežou, a proto lze všem „ostří“ připisovati.

Někdy mezi předměty, které se jedním a týmž slovem vyjadřují, není vůbec ani nejmenší podoby, a pak jest jednota tohoto slova čiře subjektivní, tkvíc pouze na slově samém, jako na př. slovo „list“, jež může znamenati list na stromě neb list ve knize, nebo slovo „vlk“, jež znamená buď šelmu psovitou, neb dětskou hračku, neb osní stolici, na níž bednáři douhy ostruhují atd.

Rozvrh smyslu nějakého slova v jeho různé významy nazývá se obyčejně lišením (distinkcí), kteréhož jest zejména tenkráte nevyhnutelně třeba, když pravého smyslu slova ani z jeho souvislosti s jinými slovy ve větě, ani jiným způsobem nelze hned jasně poznati.

Rozumíme-li celkem věc samu, pak jest rozvrh jeho tak různotvárný, jak různotvárné jsou části, ze kterých se skládá.

1. Především jest rozeznávati celek ve vlastním a celek v nevlastním smyslu (totum per se a totum per accidens).

Celkem ve vlastním smyslu jest věc, která má svou vlastní bytnost a přirozenost, jako na př. člověk, zvíře atd. Celku v nevlastním smyslu lze však bytnost a přirozenost připisovati jen ve smyslu přeneseném, jak na př. ctnost, učenost.

2. Celek ve vlastním smyslu může býti buď skutečný (aktuální) neba možný (potenciální).

Celkem skutečným či věcným jest věc, která jest sama v sobě něčím jednotným, skládajíc se z částí buď fysických (jako člověk se skládá z těla a z duše) nebo metafysických. Anděl na př. jako jednoduchý duch není složen z částí fysických, ale byv přede svým stvořením v idei rozumu Božského obsažen a z této idee všemohoucí vůlí Božskou do skutečnosti uveden, skládá se z potence a konu, tedy z částí metafysických. Celek skutečný (věcný) jest tedy buď fysický neb metafysický. Celek skutečný či věcný zahrnuje v sobě také ještě celek mravní, jenž vzniká z jistého množství bytostí rozumných, které k dosažení společného cíle dle určitých zákonů jsou mezi sebou jed-

notně spojeny, jako na př. církev Kristem založená, říše, spolek atd.

Celek potenciální (možný) neexistuje v řádu ontologickém, nýbrž toliko v řádu logickém našeho rozumu, jako na př. každá idea všeobecná, vzhledem k podružným pojmům a představám, které zahrnuje ve svém rozsahu. Tak jest rod celkem naproti podružným druhům, a druh celkem naproti podružným jedincům. Celek tento sluje proto také celkem logickým.

3. Celek fysický jest dle různosti svých částí buď podstatný (essenciální, bytný) nebo docelný (integrální) nebo případnostní (akcidentální).

Fysický celek podstatný skládá se z částí podstatných, t. j. z částí, které jsou mu tak nutny, že kdyby mu jen jedna z těchto částí chyběla, nebyl by již tím celkem, kterým jest. Člověk nedá se ani bez duše ani bez těla mysliti. Fysický celek docelný zahrnuje v sobě části integrální, z nichž jednotlivé části nenáležejí sice k jeho bytnosti, ale náležejí k jeho úplnosti a celistvosti. Bez ruky, bez nohy, bez oka atd. jest ještě člověk člověkem, jenž má vše, co k jeho podstatě náleží, ale není člověkem úplným a celým.

Části integrální (docelné) jsou buď stejnorodné nebo různorodné.

Části stejnorodné mají touže přirozenost, jako celek. Tak na př. rozdrobí-li se kus stříbra na sebe menší části, všechny tyto části mají až na kvantum touže přirozenou povahu, jako celý kus stříbra.

Části různorodné nemají již povahy a přirozenosti celku. Části různorodné má každý přirozený organismus, tak na př. má tělo lidské hlavu, ruce, nohy atd.

Celek nahodilý (akcidentální) skládá se z částí jen případně vespol spojených, jako na př. barevný obraz představující krajinu.

12. Druhy rozvrhu.

§ 32.

1. S povahou celku a jeho částí těsně souvisejí různé druhy rozvrhu věcí. Proto jest rozeznávati rozvrh věcný a potenciální či logický. Obojí tento rozvrh jest buď vlastní (per se) neb nevlastní (per accidens). Rozvrh vlastní

děje se mezi částmi, které celek ustavují, tedy mezi stanovnými (konstitutivními) částmi celku.

Při rozvrhu nevlastním neliší se mezi vlastními částmi celku, nýbrž mezi jeho vlastnostmi a případnostmi.

2. Rozvrh věcný jest:

a) buď fysický, podstatný a vlastní (per se), na př. jednou částí člověka jest tělo, druhou duše,

b) neb fysický, podstatný a nevlastní (per accidens), na př. jedna část člověka jest smrtelná, druhá nesmrtelná,

c) neb fysický, docelný (integrální) a vlastní (per se), jak na př. tělo lidské skládá se z hlavy, krku, prsou atd.,

d) neb fysický, docelný a nevlastní (per accidens), na př. jedna část lidského těla jest pokryta vlasy, druhá nemá vlasů, oči mají barvu černou, modrou atd.,

e) neb metafysický a vlastní (per se), který záleží v rozvrhu celkové podstaty v rod a specifické známky, jako když pravíme: člověk jest živočich (rod) rozumný (nota specifica), neb konečně

f) metafysický a nevlastní (per accidens), jako na př.: člověk má jednu část své přirozenosti společnou se zvířetem, druhou má svou vlastní.

3. Rozvrh celku potenciálního či logického ve vlastním smyslu (per se) záleží v rozvrhu rodu v jeho druhy (živočichem jest buď člověk neb zvíře) nebo druhu v jedince (člověkem jest člověk A, B, C atd.). Rozvrh celku potenciálního v nevlastním smyslu (per accidens) jest trojí:

a) podmětu a jeho případnosti; tělesa jsou buď světlá, neb temná, nebo průsvitná,

b) případnosti a podmětů, kterým může přináležeti, na př.: jiné vášně má člověk, jiné zvíře,

c) případnosti a případnosti, na př. barva jest buď červená, aneb modrá, aneb zelená atd.

Rozvrh celku věcného v jeho části nazývali staří filosofové resolucí (ἀνάλυσις, rozborem),

a složení celku z jeho částí komposicí (σύνθεσις, souborem),

rozvrh celku logického v jeho části divisí (διαίρεσις, rozlukou),

a složení tohoto celku z jeho částí kollekcí (συναγωγή sbírkou).

Přirovnáme-li celek věcný k celku logickému, jest patrno, že obsah celku věcného jest co nejsložitější, jeho poslední části však co nejjednodušší, kdežto při celku logickém je pravý opak, obsah jeho jest co nejjednodušší, části však poslední co nejsložitější.

Z toho plyne, že každý rozvrh celku logického (διαίρεσις, rozluka) jest v jistém smyslu vždy také skladbou celku věcného čili synthesí a že sbírka (kollekce) celku logického (συναγωγή) jest také vždy do jisté míry spojena s rozvrhem celku věcného čili s analysí.

13. Pravidla rozvrhu.

§ 33.

Pravidla, jimiž se nám při každém rozvrhu jest říditi, plynou již z pojmu celku a jeho částí.

1. Rozvrh musí býti adekvátní (přiměřený), kterým jest tenkráte, když části, ve které celek byl rozdělen, tomuto celku se úplně rovnají. Proto by byl nesprávný rozvrh vnějších smyslů ve zrak, sluch, hmat, poněvadž také čich a chuť náležejí ku vnějším smyslům. Zároveň musí také každá jednotlivá část celku býti menší, než celek, poněvadž jest samozřejmé, že část celku nemůže se rovnati celku, a že proto musí býti menší celku. Nesprávný byl by tedy rozvrh živoků v bytosti organické, smyslné a rozumné, poněvadž i bytosti rozumné mohou býti smyslnými a smyslné organickými. Žádná tedy část nemůže se celku rovnati, nercili celek překročiti.

2. Dále nesmí žádná část celku nějaké druhé části jeho v sobě zahrnovati. Neboť části každého celku jsou sobě protikladny. Nesmíme tedy tvrditi, že člověk se skládá z duše, těla a nohou a rukou. Kdykoliv v nějakém rozvrhu jeden člen zahrnuje v sobě část členu druhého, jest rozvrh inadekvátní a proto nesprávný.*)

*) Patrný příklad poskytuje nám spor středověkých theologů, je-li církev nad papežem, neb papež nad církví. Spor tento vznikl jen z nesprávného pojímání církve. Kdyby středověcí theologové a právníci byli sobě bývali vědomi, že církev — alter Christus — musí míti hlavu — papeže a pak tělo, kterým jsou biskupové s věřícími, pak by se byli jistě nepřeli, zda-li jest církev nad papežem aneb papež nad církví. Pojem církve zahrnuje v sobě nutně hlavu a tělo, tedy papeže a biskupy s věřícími. Proto jest nesprávno tvrditi, že papež jest nad církví, poněvadž by byl pak nutně sám nad sebou. Církev bez papeže byla tělem bez hlavy, tedy pouhým trupem. Tělo však bezhlavé není již církví. Míní-li se však církví pouze tělo, pak ovšem jest papež nad církví, jako jest hlava

3. Dále jest při každém rozvrhu přihlížeti k tomu, aby byl řádný, t. j. aby pokud možno, celek se dělil v části, které neprostředně v sobě zahrnuje. Nesprávný byl by tedy rozvrh podstaty v podstatu duchovou, organickou a neorganickou, jelikož tato poslední dvojí podstata, organická a neorganická, jest částí podstaty hmotné, ku které se ve zmíněném rozvrhu nepřihlíží. Je-li toho třeba, pak jest jednotlivé části rozvrhem podružným ještě dále až k posledním jejich součástem rozebrati, jak jsme to na stromě porfyrově (str. 48.) viděli.

4. V každém rozvrhu jest části, v něž celek dělíme, vyjadřovati zpravidla kladně a nikoliv jednu část kladem a druhou pouhým záporem kladu prvé části, jako na př. kdybychom řekli: někteří lidé jsou barvy černé, jiní nikoliv.

14. Výměr (definice).

§ 34.

1. Při každém pojmu, jak jsme již svrchu byli pravili, jest rozeznávati rozsah či objem (extensio) a obsah (comprehensio). Rozsah místněji určuje a vysvětluje rozvrh, obsah jasněji určuje výměr (definice, ὁρισμός). Výměrem odpovídáme na otázku: co jest ta neb ona věc. Výměr tedy záleží ve vysvětlení a určení věci dle její bytnosti. Neboť bytností jest každá věc tou věcí, kterou jest, a liší se od ostatních věcí.

2. Výměr směřuje vždy k vyměřitelnému, pokud se týče, vyměřenému předmětu. Předmět vyměřený a výměr spojuje se zpravidla v jedné a téže větě. Ve větě: „člověk jest rozumný živočich“, jest podmět: „člověk“ předmětem vyměřeným (definitum) a výrok: „jest rozumný živočich“ výměrem samým. Podmět jest sám v sobě zpravidla neurčitý a teprv výměrem nabývá určitosti a jasnosti.

Poněvadž výměr na prvém místě slouží jen k místnějšímu určení nějaké věci podle jejích podstatných vlastností a známek,

---

nad tělem. Avšak tu se již nemyslí církev ve vlastním a pravém smyslu, ve kterém není pouze tělem bez hlavy, nýbrž tělem s hlavou spojeným. Avšak nedá se rovněž tvrditi, že církev jest nad papežem. Jelikož církev má hlavu a tělo, náleží papež jako hlava k pojmu církve. Bez papeže nelze vůbec církve si mysliti, a proto tvrditi, že církev jest nad papežem, obsahuje právě takový nerozum, jako kdyby někdo řekl, že člověk jest nad hlavou svojí. Různění církve od papeže a papeže od církve jest tedy logicky nepřípustné, poněvadž jednak jeden člen rozvrhu (církev) zahrnuje v sobě již člen druhý (papeže), a jednak staví se na roveň celek se svou jednou částí.

proto náleží rozbor povahy výměru, jeho rozdílů atd. do první části formální logiky, která jedná hlavně o pojmu; vztahujeme-li obsah výměru k podmětu, pak náleží nauka o výměru do druhé části naší rozumové činnosti, která se obírá soudem. Toť také příčinou, že o výměru se někdy jedná jako o pojmu, jindy zase jako o soudu.

3. O každé věci, která se výměrem má místněji určiti, jest nám utvořiti dva pojmy: jeden o tom, čím tato věc s jinými věcmi se shoduje, a druhý, čím se od ostatních věcí liší. Každý tedy výměr musí obsahovati aspoň dva pojmy, pojem shody a pojem rozdílu. Kdo by tedy pojem nejasný neb méně jasný vysvětloval pojmem jasnějším, pak by pojmu nejasného neobjasňoval výměrem, nýbrž toliko pojmem synonymním (souznačným).

Kdo pojem s různých stran vyličuje, a tak nové a nové vlastnosti a známky jeho uvádí, činí tak popisem, a používá-li při tom různých podobenství a obrazů atp., pak objasňuje onen pojem výkladem, a uvádí-li při tom také ještě různé důkazy, pak sluje tento výklad rozpravou.

4. Účelem výměru jest objasniti a určiti pojmy věcí a tak nám umožniti správné poznání těchto věcí. A jelikož věci vyjadřujeme slovy, jest výměr slov předchozí podmínkou výměru věcí. Proto jest rozeznávati výměr slovný a výměr věcný, podle toho, je-li nám objasniti nejasné, neznámé, neurčité slovo, nebo nejasný a neznámý předmět.

a) Výměr slovný (λόγος ὀνοματώδης).

§ 35.

K jasnému ponětí pojmův a věcí jest nám nezbytně třeba, zcela určitě znáti význam slov, kterými pojmy a věci jest nám vyjádřiti.

Výměrem slovným vysvětlujeme a jasně určujeme pravý význam slov, kterými vyjadřujeme pojmy a skrze pojmy věci samy. A výměr tento, jak již Aristoteles praví, jest na výsost užitečný, ano i naprosto nutný, nejen když jest nám dokazovati nějakou pravdu, nýbrž hlavně když běží v disputaci o vyvrácení mylných názorů, kterých odpůrce vším možným způsobem chce obhajovati. Proto snažil se již Sokrates každé slovo jasně určiti a vymeziti, aby ho sofisté nemohli zneužívati. A sv. Tomáš praví tu velmi případně: „Antequam sciatur

de aliquo, an sit, non potest sciri proprie de eo, quid sit; non entium enim non sunt definitiones. Sed non potest ostendi de aliquo, an sit, nisi prius intelligatur, quid significatur per nomen.“ Poster. Analyt. lib. 1. lect. q. A Cicero: „Nisi inter eos qui disceptent, convenit, quid sit illud, de quo ambigitur, nec recte disseri, nec unquam ad exitum perveniri potest.“ De finibus lib. 2. cap. 2.

Výměr slovný záleží ve výkladu slova dle jeho významu. Poznávajíce smysl a význam slova dospíváme již také do jisté míry k poznání věci samé, které slovo vyjadřuje, ale jen pomocí a prostředkem slova, pokud slovo znamená věc, a proto se také výměr slovný liší od výměru věcného.

Slovo, které se má výměrem vysvětliti a vyložiti, jest buď vůbec neznámo, nebo známo, ale jen všeobecně a neurčitě.

V prvém případě vysvětluje se slovo jiným známým slovem, aneb odvozením jeho smyslu ze příslušného kořene, dále ze souvislosti, z níž vyniká jeho pravý význam, pak také popisem a vytknutím účinů, které působí předmět slovem vyjádřený, a konečně prokázáním předmětu samého, který slovo znamená.

Často jest sice význam slova znám, ale potřebuje přece vysvětlení, a to z rozličných příčin. Buď jest slovo mnohoznačné a běží o to, aby se vymezilo a určilo v tom smyslu, v jakém jest mu v daném případě rozuměti. To platí hlavně o terminech, kterých se v různých vědách v různém smyslu používá. Na př. slovo: „přirozenost“. Zcela jinak rozumí mu přírodověda než logika a metafysika. Někdy bývá zase pojem, který slovo vyjadřuje, příliš všeobecný, a v této všeobecnosti neurčitý a nejasný, a tu potřebuje rovněž přesnějšího určení a omezení, jako na př. slova: svoboda, bratrství, rovnost, liberalismus, progressismus atd. Avšak často neběží o výměr slova, které jest nám známo, nýbrž o místnější určení věci samé, kterou slovo znamená, a proto jest mimo slovný výměr potřebí k jasnému poznání věci výměru věcného.

b) Výměr věcný (λόγος πραγματώδης).

§ 36.

Výměr vůbec směřuje na prvém místě k objasnění pojmův a skrze pojmy k jasnému poznání věcí, a proto jest každý výměr pojmu také výměrem věci. Výměr věcný vysvětluje a určuje bytnost a přirozenost věci slovem vyjádřené.

1. Mezi výměrem slovným a věcným jest podstatný rozdíl. Onen vysvětluje jen význam slova, který závisí na libovolném zvyku lidském, a proto se může časem měniti, ano i v jedné a téže době může býti mnohonásobný. Tento (výměr věcný) nezávisí na lidské libovůli, a proto jest u všech národů stále týž a nikdy se nemění. Neboť pojem vyjadřující bytnost věci jest znamením věci přirozeným a neměnitelným. Výměr věcný udává a určuje podstatné vlastnosti a známky věci, které jsou s to, aby v každém, kdo výměru rozumí, vzbudily zcela správnou a jasnou ideu věci vyměřené.

2. Výměr věcný jest trojí: podstatný či bytný, popisný (deskriptivní) a genetický (vznikoslovný). Výměr podstatný vymezuje a udává části a známky věci, které tvoří její podstatu či bytnost; jsou-li tyto části fysické pak se nazývá výměr fysicky podstatným, jako na př.: člověk se skládá z rozumné duše a organického těla. Tohoto výměru lze ovšem použiti jen tenkráte, je-li předmět složen z částí fysicky různých. Předmět však, jenž se skládá jen z částí metafysických, na př. z nejbližšího rodu a známky specifické, z potence a konu atd., připouští jen definici metafysickou. Tak vyjadřuje věta: člověk jest živočichem rozumným, metafysický výměr člověka. Části metafysické — u člověka na příklad rozumnost a živočišnost, nejsou ve předmětu z těchto částí složeném fysicky od sebe různy, neboť jednou a touže duší jest člověk rozumný a smyslný, ale k poznání předmětu takto složeného nezbývá, než tyto části sobě mysliti a rozeznávati po způsobu částí fysicky od sebe různých.

3. Kdykoliv je řeč o výměru bytném vůbec, rozumíme vždy jen výměr metafysický, záležející v udání nejbližšího rodu věci (generis proximi) a její známky druhové (notae sive differentiae specificae). Nejbližší rod udává podstatu či bytnost, kterou má věc s jinými věcmi v tomto rodu zahrnutými. Člověk jest živočich, ale živočichem jest také každé zvíře. A proto k nejbližšímu rodu musí přistoupiti známka druhová (differentia specifica), která nejbližší rod několika druhům společný místněji určuje a tak rod v určitých druzích omezuje. Člověk jest živočich jako zvíře, ale živočich rozumný, a jako rozumný živočich liší se podstatně od každého zvířete, jakožto živočicha nerozumného. Výměru metafysického nepřipouštějí pojmy, které nejsou již v žádném vyšším rodu zahrnuty jako na př.

a) pojem jestoty (conceptus τοῦ esse), jenž jest pojmem nejabstraktnějším a proto nejvyšším, který nemá nad sebou již vyššího pojmu, ale vše, co nějakým způsobem jest, jistou měrou v sobě zahrnuje.

b) Rovněž nedají se metafysicky definovati transcendentální pojmy, které s jestotou jsou věcně totožny a toliko ji s různých hledisk určují a vyjadřují, jako jest na př.: jednota, pravda, dobro, dokonalost a krása. Neb vše, co jest, jest jednotou, pravdou, dobrem, dokonalostí a krásou. A poněvadž pojem jestoty není pojmem rodovým, jenž by se specifickými známkami stejnoměrně rozpadal v různé druhy, proto také zmíněné transcendentální pojmy nejsou pojmy rodovými, které by se daly specificky různě určiti a omeziti.

c) Dále nepřipouštějí také metafysického výměru tak zvané kategorie, ať jich dle Aristotela počítáme deset: podstatu, kolikost, jakost, vztah, místo, čas, polohu, habitus, činnost a trpnost, aneb dle scholastiků dvě: podstatu a případnost. Ačkoliv kategorie (podstata a případnost) uzavírají v sobě jako rodové pojmy nižší druhy (na př. případnost všech devět kategorií na podstatu následující), přece nemají nad sebou již vyšších rodův a nedají se proto vyměřiti vytknutím nejbližšího rodu, jejž by specifická známka mohla místněji určiti.

d) Také Božská podstata nespadá pod žádný rod, jenž by ji s jinými bytostmi stejnoměrně v sobě obsahoval a zahrnoval, a mimo to jsouc nekonečně dokonalá, zahrnuje v sobě vši jestotu, a proto nutně vylučuje každou specifickou známku, jež by k ní přistoupila a místněji ji určila.

4. Mimo to nemůžeme definovati pojmů, jejichž nejbližších rodů neznáme. Jelikož vnitřní podstata jen málo kterých přírodních bytostí jest nám s dostatek známa, nemůžeme bytostí přírodních zpravidla definovati, na nejvýš můžeme pouze udati nějaký vyšší rod, pod který spadají. Tak nemůžeme definovati, co je hmota a síla, co je éther atd.

5. Výměru ve fysickém smyslu nepřipouštějí rovněž předměty v sobě jednoduché, jako je na př. duch, duše, myšlení a chtění. Ačkoliv jejich bytnost dá se v pojmu rozebrati ve své (metafysické) části a tak metafysicky definovati, není schopna výměru fysického.

Z toho patrno, že definice má hranice a meze, a to nahoru a dolů. Meze horní záležejí v jednoduchých pojmech, které

nad sebou nemají již vyšších rodů; mezí dolních dochází výměr v jedincích a v jednotlivých faktech naší vnější a vnitřní zkušenosti. Individua, jednotlivá fakta smyslná dají se sice popsati, ale nedají se definovati. Definice záleží vždy v rodu a znaku druhovém. Jedinci však jakožto bytosti konkretní vylučují jak rod tak i rozdíl (znak) druhový.

6. Od definice bytné (fysické i metafysické) jest lišiti definici popisnou (deskriptivní). Definice tato nevysvětluje věci jejími konstitutivními známkami čili částmi, nýbrž jejími vlastnostmi zvláštními neb případnými nebo také jejími příčinami vnějšími.

a) Definice popisná jest proto buď vlastní, neb případná, neb příčinná. Popis vlastní vysvětluje věc ze známek, které nejsou sice konstitutivní, ale které přece jsou jen jí samé vlastní. Na př.: člověk jest živočich řečí obdařený, vědy schopný.

b) Popis případný určuje věc výpočtem jejích případných vlastností, z nichž jednotlivé mohou sice mimo tuto věc také ještě jiným věcem přináležeti, jejichž soubor však přísluší jen věci, o jejíž určení běží. Naprosto řečeno, mohou ovšem všechny tyto vlastnosti současně náležeti také ještě jiným jedincům, avšak dle obyčejného běhu přírodního života s těží lze mysliti si případ, že by několik jedinců úplně souhlasilo ve všech svých individuálních vlastnostech a známkách. A proto výpočet jistého množství případných a nahodilých vlastností stačí k určení nějaké věci a k rozeznání jejímu ode všech jiných věcí, které stojí na jednom a témže stupni vlastností druhových. Popisu případného používají častěji řečníci a básníci, než filosofové. Tak na př. popisuje Vergil Kyklopa Polyfema: „Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum, trunca manu pinum regit et vestigia firmat.“

c) Popis příčinný vysvětluje a určuje věc z jejích vnějších příčin: ze příčiny účinkující nebo vzorné neb účelné (e causa efficiente, exemplari, finali), aneb také ze všech zároveň. Na př.: člověk jest od Boha stvořen podle jeho obrazu a podobenství k Jeho slávě a ku své spáse. Aby však tento popis příčinný byl úplný a dokonalý, musí příslušeti jen té věci, která se ze svých vnějších příčin má určiti, a nikoliv také věcem jiným. Správný jest tedy popis hodin, pravíme-li o nich, že jsou strojem zhoto-

veným k určení času, ale byl by nesprávným, kdybychom o nich jen řekli, že jsou strojem člověkem zhotoveným.

Konečně jest ještě zmíniti se o výměru vznikoslovném (de definitione genetica), jenž věci nevysvětluje jednoduše uvedením její účinkující příčiny, nýbrž udáním způsobu, jakým příčina působí a působením svým věci původ a vznik poskytuje. Definicí genetickou byla by na př. věta: zatemnění měsíce vzniká, když země jsouc mezi sluncem a měsícem, brání dopadání slunečních paprsků na měsíc. Anebo: koule vzniká, otáčí-li se polokruh kolem svého klidného průměru.

c) Pravidla správného výměru.

§ 37.

1. Pravidla, kterých jest šetřiti při správném výměru, vztahují se jednak a) ku předmětu, který se má výměrem určiti, jednak b) k výměru samému.

a) Předmět, jenž se má výměrem vysvětliti, musí býti v sobě jeden, t. j. musí míti jednu bytnost a podstatu. Má-li se na př. vyměřiti bytnost člověka, jest v ní sice na zřeteli míti dva momenty, totiž živočišnost a rozumnost, avšak nikoliv jako dvě podstaty od sebe úplně oddělené, nýbrž jako podstatu jedinou, která má dvě v sobě neúplné součásti, a která teprv z podstatné skladby těchto dvou neúplných součástí jako podstata úplná vzniká. Že předmět výměrem určitelný musí míti jen jednu bytnost a tak býti dle této bytnosti jen jedním, plyne již z pojmu definice, která má jasně určiti to, čím věc jest tou věcí, kterou jest, a čím se liší od ostatních věcí, a to jest její bytnost či přirozenost. Jsou-li ve věci dvě různé bytnosti sloučeny, které se v ní vespolným sloučením pojí v jeden celek, pak jest k určení této věci potřebí také několika, avšak vespolek spojených výměrů, na př.: mouřenín jest rozumný živočich černé pleti.

2. Výměr má za předmětvždy něco všeobecného. Kdykoliv definujeme předmět, vždy při tom přihlížíme pouze k tomu, co mu jest společno s jinými předměty na témže stupni jestoty stojícími, a to jest jeho bytnost. Kdyby definice směřovala k jedincům, bylo by k jejich poznání třeba tolika výměrů, kolik je jedinců každého druhu. A jelikož ani nevíme, čím právě každý jedinec jest tím zvláštním jedincem, kterým jest, byla by vůbec každá definice nemožna.

Ačkoliv neprostředním předmětem definice jest bytnost jeho, tedy něco všeobecného, přece prostředečně určuje všechny jedince, kteří mají s ním touže bytnost a přirozenost. Pravíme-li na př. o trojúhelníku pravoúhlém, že čtverec na přeponě rovná se součtu čtverců na obou odvěsnách ($c^2 = a^2 + b^2$), platí sice tato Pythagorova věta o trojúhelníku pravoúhlém vůbec, ale také o každém jednotlivém konkretním a určitém trojúhelníku zvlášť. Dle toho má každý výměr dvojí předmět: neprostředný a tím jest bytnost věci, a vzdálený, jenž záleží v jednotlivých jedincích, kteří mají touže bytnost, jako předmět definovaný. Z toho plyne dále, že ve vlastním smyslu slova může se definovati jen druh, jenž jediné udáním nejbližšího rodu a specifické známky ve své vnitřní bytnosti se určuje. A proto rod a specifická známka může se sice místněji popsati, ale nepřipouští vlastního výměru.

3. Pravidla, týkající se výměru, plynou již z jeho účelu a udávají se obyčejně tato:

a) Výměr musí býti jasnější, než předmět, který má býti vyměřen. Kdyby byl předmět jasnější, než výměr, pak by byl výměr úplně zbytečný. Proto předměty (věty, principy), které jsou samy sebou zcela jasny a zřejmy (jako jsou prvé principy logické a ontologické: princip identity, kontradikce atd.), nejen definice nepotřebují, nýbrž ji přímo vylučují. Definice předpokládá vždy předmět, který jest sám v sobě buď úplně nebo částečně neurčitý a nejasný, a který teprv definicí má nabyti určitosti a jasnosti. Zkušenosti vnitřní a zevnitřní, předměty působící přímo na naše smysly a principy, které jsou nám samy v sobě neprostředně jasny a evidentní, jsou naprosto nutnou podmínkou každé definice, která by bez nich nebyla vůbec možna. Proto jest nezbytně našemu poznání zmíněné samozřejmé pravdy jednoduše předpokládati. Poznání a věda beze všeho předpokladu jest naprosto nemožna.

b) Každý správný výměr, jak jsme již byli pravili, musí se díti udáním nejbližšího rodu (generis proximi) a rozdílu druhového (differentiae specificae).

c) Výměr musí býti obapolný čili úplný (definitio sit reciproca sive adaequata), t. j. cokoliv platí o předmětu definovaném, platí také o definici. Předmět lze tedy zaměniti s definicí a definici s předmětem, jako na př.: člověk jest rozumný živočich a rozumný živočich jest člověk. Proto nesmí býti ani více ani méně

v definici, než je ve předmětu, ale také ve předmětu nesmí býti aspoň co do jeho podstaty ani více ani méně, než jest v definici.

d) V definici nesmí býti nic zbytečného, ale nesmí jí také nic chyběti; kdyby obsahovala v sobě něco zbytečného, tedy něco, čeho ve předmětu definovaném není, pak by nevyjadřovala a neurčovala předmětu, jak sám v sobě jest, a kdyby zase naopak ve výměru něčeho nebylo, co patří k bytnosti předmětu, pak by zase výměr nevystihl úplně bytnosti předmětu, a v obojím případě byl by nesprávný. Výměr nesmí tedy býti ani příliš široký ani příliš úzký. Tak na př. bylo by nesprávno definovati slovo jakožto „signum internarum affectionum". Definice tato jest příliš široká; kdybychom však naopak chtěli na př. logiku definovati jakožto nauku o zákonech našeho formálního myšlení, byla by definice tato rovněž nesprávná, poněvadž byla by příliš úzká.

e) Předmět, jenž se má výměrem místněji určiti, nesmí býti obsažen ve výměru samém. Výměr takový nazývá se: „idem per idem", aneb „circulus vitiosus" (výměr mimochodný). Tento výměr sluje také tautologií. „Idem per idem" byla by na př. definice: logika jest věda, která vysvětluje zákony logické, aneb: hodina jest čtyřiadvacátou částí dne a den jest dobou čtyřiadvaceti hodin. „Idem per idem" byla by také definice, která by předmět určovala jeho opačnou negací neb privací, jak na př.: ctností jest varovati se opačné nepravosti.

f) Výměr nesmí býti záporný. Výměr záporný nepraví, čím věc jest, nýbrž vytýká toliko, čím není. A poněvadž pojmy záporné, nemajíce mezí a hranic, jsou nekonečny, jest výměr záporný vždy širší než předmět, jenž se výměrem tímto má určiti.

Toto pravidlo žádá však jasnějšího vysvětlení.

Jsou výměry, které jsou sice zdánlivě záporné, ale skutečně jsou kladné, popírajíce nějakou nedokonalost předmětu vyměřeného a tím eo ipso na její místo kladouce dokonalost opačnou. Tak na př. výměr: jednoduchým jest to, co se neskládá z částí, není co do věci záporný, nýbrž kladný, ačkoliv zní záporně, jelikož nepopírá toliko, že předmět jednoduchý nemá částí, nýbrž zároveň také praví, že všechny jeho dokonalosti, vlastnosti a známky jsou s bytností jeho totožny beze vší nedokonalosti skutečného rozdělení a možné dělitelnosti. Takové výměry jsou zcela správny a ve mnohé příčině k poznání pravdy užitečny, ano nutny.

Mimo to negace a privace*) nemajíce v sobě nic kladného, nemohou se jinak vyměřiti, leč popřením opačné dokonalosti. A proto smysl tohoto pravidla jest tento: Výměr musí býti takový, aby jím ozřejmělo, čím předmět vyměřený jest, a netoliko, čím není. A proto bychom na př. správně definovali slepotu, kdybychom o ní řekli, že jest ztrátou (privací) zraku, ale nesprávně, kdybychom pouze řekli, že slepota není zrakem, jelikož není také sluchem, čichem, hmatem, není hmotou, silou, a tak do nekonečna.

B. Soud a věta.

§ 38.

Člověk jako rozumná bytost nepřestává na pouhých postřehách smyslných předmětů dle jejich vnějších, případných a nahodilých vlastností a známek, nýbrž hledí proniknouti těmito vnějšími vlastnostmi až k jádru věcí a vystihnouti jejich vnitřní a vlastní bytnost, která při vší změně jejich vnějších smyslných vlastností beze změny trvá potud, pokud se věci nemění. Člověk přirozeně a proto zcela nutně ve svém poznání postupuje ze smyslných představ věcí, v nichž se tyto věci dle svých zevnějších smyslných jevů zrcadlí, k pojmům jejich, v nichž odezírá již ode případných a nahodilých vlastností jejich a snaží se vystihnouti jejich nutnou vnitřní bytnost, bez níž by tyto věci nebyly již těmi věcmi, kterými jsou. Kdežto představy jsou výsledkem smyslového poznání jednotlivých věcí, jsou pojmy, vnější značky jejich, jejich rozvrh a definice již činností rozumovou a jsou předmětem prvé části logiky. Avšak rozum náš ještě ani na pojmech nepřestává, nýbrž pojmy, kterých nabyl abstrakcí z jednotlivých smyslných představ, k sobě přirovnává, aby tak vystihl a sobě uvědomil poměr či vztah, ve kterém jednotlivé pojmy mezi sebou stojí.

Soud (judicium).

§ 39.

Soud záleží v konu rozumu, jímž vyjadřujeme, že jedna idea jest ve druhé obsažena nebo není.

*) Negace záleží v popření dokonalosti, která nějaké věci nepřísluší, a sluje také karencí, jako na př. nedostatek křídel u člověka; privace však jest zbavením a oloupením podmětu o dokonalost, kterou podle své přirozenosti má míti. Nemá-li pták křídel, pak nedostatek tento není pouhou karencí, nýbrž jest privací.

1. O soudu jest uvažovati buď se stanoviska subjektivního neb objektivního.

a) V prvém případě jest na zřeteli míti úkony, které soud předpokládá jako průpravu, a to jest předně subjektivní vjem (percepce) dvou ideí, pak vespolné přirovnání těchto dvou ideí, dále poznání, že jedna idea druhé přináleží, a konečně úvisnost či ulnulost rozumu na této shodě či neshodě zmíněných ideí, kterou nazýváme soudem.

Vnitřní poznání shody či neshody dvou ideí záleží v jediném rozumovém konu, což jest jen tenkráte možno, když tyto idee jsou nad prostor a čas povzneseny. Z toho jest patrno, že kon rozumový, kterým soudíme, že jedna idea jest úvisná na druhé, vylučuje veškeru rozsažnost prostornou a časovou, čili jinými slovy, že kon tento jest jednoduchý.

b) Patříme-li na soud se stanoviska objektivního, pak není pochybnosti, že soud jest něčím složeným. Zahrnujeť v sobě dvě idee: podmět, o kterém něco tvrdíme, přísudek (výrok), kterým podmětu něco přisuzujeme, a sponu, kterou vyjadřujeme totožnost mezi ideou podmětnou a výrokovou.

Výměr a názvy soudu.

Přirovnáme-li k sobě dva pojmy čili idee, ihned znamenáme a sobě uvědomujeme, zdali vyjadřují jednu věc anebo různé věci nebo zdali nevyjadřují ani jednoho ani druhého.

2. Pozorujeme-li vespolným přirovnáním pojmů buď jejich totožnost aneb různost, rozum náš ihned s poznanou pravdou této totožnosti nebo různosti souhlasí a tvrzením (affirmací) pojmy totožné spojuje, nebo záporem (negací) pojmy různé rozlučuje. A tento kon rozumu nazýváme soudem, který tedy záleží v souhlasu rozumu s poznanou totožností aneb růzností dvou ideí či pojmů.

Nejsou-li však tyto pojmy ani totožny ani různy, pak rozum nejeví vůbec žádné činnosti, a proto také o těchto pojmech nepronáší žádného soudu. Soud, jímž rozum v dalším svém postupu k poznání pravdy pojmy souhlasné spojuje a nesouhlasné od sebe různí, jest druhým výkonem rozumu a nauka o něm jest předmětem druhé části logiky.

3. Soud nazývá se také složením a dělením (komposicí a divisí), pokud totiž souhlasné pojmy skládá a nesouhlasné od sebe dělí. Soud se však podstatně liší od souboru a rozboru,

o kterém jsme svrchu byli jednali. Soubor také sice skládá jednotlivé části v jeden celek a rozbor rozkládá zase tento celek v jeho části, ale o tomto celku a jeho částech ničeho netvrdí a ničeho nepopírá, jako soud, jenž přímo tvrdí, že předmět části souhlasné v sobě zahrnuje, nesouhlasné ze sebe vylučuje. V každém soudu jest rozeznávati látku a tvar (materiam et formam). K soudu jest třeba pojmu, o němž se druhý pojem buď tvrdí nebo popírá, a pojem tento sluje pojmem podmětným (podmětem, subjektem), a mimo tento pojem obsahuje v sobě každý soud ještě pojem druhý, jenž vyjadřuje to, co se podmětu přisuzuje aneb upírá, a tento druhý pojem nazývá se pojmem přísudkovým (přísudkem, výrokem — praedicatum). A oba tyto pojmy (podmět a přísudek) jsou látkou (materií) soudu.

4. Soud jest však konem, kterým rozum podmět a výrok jakožto pojmy souhlasné slučuje aneb jakožto nesouhlasné a sobě protivné od sebe rozlučuje. A tento kon rozumový jest podstatou každého soudu a sluje tvarem (formou) jeho. Pojmy podmětu a přísudku (výroku), jejichž totožnost aneb různost (souhlas a odpor) soud vyjadřuje, jsou jeho předmětem vzdáleným (objectum remotum), totožnost, pokud se týče, různost těchto pojmů rozumem vystížená a v soudu vyjádřená jest předmětem nejbližším soudu.

5. Soud nezáleží v pouhém subjektivním konu rozumu našeho, jímž o svých pojmech tvrdíme, že se mezi sebou shodují aneb neshodují a vylučují. Pojmy v soudu obsažené nejsou čiře subjektivní, nýbrž mají ráz objektivní, a proto také soud o těchto pojmech tvrdí a vyjadřuje toliko to, co ve věcech beze všeho vztahu k našemu soudu jest obsaženo. Pravíme-li na př.: člověk jest spravedlivý, nechceme tím zajisté tvrditi, že pojem: „člověk“ a pojem: „spravedlivý“ toliko v našem poznávacím rozumovém konu jsou něčím jednotným, nýbrž že jsou tím i ve skutečnosti. Naše poznání směřuje k tomu, abychom jím správně poznali bytnosti věcí, poznané bytnosti obsáhli ve přiměřených pojmech, tyto pojmy pak k sobě přirovnali, a tak zcela správně usoudili, zdali předměty, které pojmy vyjadřují, mezi sebou souhlasí nebo se vylučují. (Sv. Tomáš praví: „Affirmatio est vera, quando significat esse de eo, quod est: et negatio, quando significat non esse de eo, quod non est; et hoc compositionem (et divisionem) significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit.“ II. dist. 34. qu. 1. art. 1.)

Rozum takto svými soudy netvoří totožnosti a různosti pojmů podmětných a výrokových, nýbrž tuto totožnost a různost ve věcech obsaženou toliko odhaluje a na venek vyjadřuje.

Z toho také patrno, že soud nezáleží v pouhém přirovnání dvou pojmů, pojmu podmětného a výrokového, nýbrž v affirmaci jednoho pojmu o druhém, aneb v záporu jejich vespolné shody. Kdyby soud byl pouhým přirovnáním dvou pojmů, pak by mezi soudem kladným a záporným nebylo rozdílu, poněvadž v obojím tomto soudu stejnou měrou dva pojmy se k sobě přirovnávají. Pouhým přirovnáním dvou pojmů ještě nepravíme o nich, zdali se v jednom podmětu slučují neb se vylučují; teprv když pravíme, že podmětu ta neb ona vlastnost přísluší neb nepřísluší, vynášíme soud, kterým vyjadřujeme onu příslušnost neb nepříslušnost (totožnost neb zápor).

6. O každém soudu můžeme uvažovati se dvojího hlediska, a to dle poměru, ve kterém je pojem přísudkový (výrokový) k pojmu podmětnému, neb naopak dle poměru, ve kterém je pojem podmětný k pojmu přísudkovému (výrokovému). V prvém případě záleží soud v tom, že pojem přísudkový je k pojmu podmětnému v poměru inherence neb neinherence (úvisnosti neb neúvisnosti). Neb přisuzujeme-li nějaký přísudek podmětu, pravíme tím, že pojem přísudkový podmětu inheruje jako jedna z jeho vlastností a známek. A popíráme-li tuto inherenci, pak tvrdíme, že pojem přísudkový podmětu nepřísluší. Máme-li však při soudu na zřeteli poměr pojmu podmětného ku přísudku, pak pojímáme podmět pod přísudek jakožto pojem užší pod pojem širší aneb jej z jeho objemu vylučujeme. Pravíme-li na př.: člověk jest rozumný, zahrnujeme pojem člověka pod širší pojem: „rozumný“; a pravíme-li: zvíře není rozumné, vylučujeme pojem zvířete z rozsahu či objemu: „rozumný“.

Má-li býti soud správný, musí přísudek, který podmětu přisuzujeme aneb upíráme, věcně mu buď přináležeti neb nepřináležeti, a to právě týmž způsobem, jakým mu jej přisuzujeme aneb upíráme. Kdybychom tedy podmětu přisuzovali výrok, který mu věcně nepřísluší, nebo kdybychom mu zase upírali výrok, který mu věcně přísluší, nebo kdybychom tak činili způsobem, který neodpovídá skutečnosti, pak by soud náš nebyl již správný. Abychom však podmětu připisovali jen ten přísudek, který mu náleží, a zároveň také tím způsobem, jakým mu náleží, po pří-

padě, abychom mu upírali přísudek, který mu nenáleží, a to také způsobem, jakým mu nenáleží, musíme míti vždy pro to i pro ono dostatečný důvod. A proto kdykoliv o nějaké věci chceme v jakékoliv příčině vynesti jakýkoliv soud, musíme vždy jasně a určitě znáti důvod, pro který jí nějakou vlastnost přisuzujeme aneb upíráme, ať již tento důvod jest jí vnitřní nebo dovozený ze zevnější příčiny.

2. Věta jako vnější výraz soudu.

§ 40.

1. Jako jest slovo výrazem pojmu, tak jest věta (propositio, enunciatio) výrazem soudu. Věta jest tedy řečí, která o předmětu něco jistí nebo popírá. Věta se má k řeči, jak druh k rodu.

Řečí rozumíme řadu slov, která svým spojením vyjadřují myšlenku. Seřadění slov, která sice jednotlivě pojem vyjadřují, ale ve svém spojení smyslu nedají, nemůžeme nazývati řečí. Na př. péro, stůl, dům, ulice, kostel, zahrada.

Jelikož věta jest výrazem soudu, týká se do jisté míry vše, co jsme o soudu byli pravili, také věty. Z té příčiny se může také soud metonymií na snadě ležící (signum pro re signata) zaměňovati s větou.

2. Každá věta obsahuje v sobě tři prvky, podmět, (subjectum), přísudek (výrok, praedicatum) a sponu (copulam).

Podmětem se rozumí termin, jemuž se něco přisuzuje aneb upírá.

Přísudkem jest termin, jenž vyjadřuje to, co se podmětu (subjektu) přisuzuje neb upírá, a sponou konečně jest časoslovo, jež o podmětu něco tvrdí nebo popírá, čili termin, jenž tvrdí neb popírá totožnost neb různost dvou pojmů (podmětu a přísudku). V každé větě nejsou však vždy zřejmě všechny tři terminy: podmět, přísudek a spona vyjádřeny. Někdy jest spona obsažena již ve přísudku, což se jeví ve větách, které přísudek vyjadřují časoslovem, jako na př.: Petr čte, píše atd. Ano někdy jest jak spona tak i podmět obsažen již v časoslovném přísudku, jako na př. ve větě: čtu, píšu, chodím atp. Ale nejsou-li v některé větě všechny tyto tři předměty slovně vyjádřeny, věcně musí býti obsaženy v každém soudu a následovně též v každé větě.

3. Předmětem našeho rozumového poznání jest vždy bytnost věcí, a poněvadž tato jest společná všem věcem stojícím na témže stupni jestoty, směřuje naše rozumové poznání k pojmům

všeobecným. Z té příčiny musí býti přísudek vždy pojmem širším a všeobecnějším, než jest podmět. Jen tím způsobem jest soud s to, aby rozšířil a prohloubil poznání podmětu. Na př. pravíme-li: „Kůň jest ssavec," přísudek „ssavec" jest širším pojmem, než jest pojem koně, poněvadž mimo koně rozeznáváme ještě přemnoho jiných ssavců.

3. Rozvrh všem soudům společný.

§ 41.

Dle různého hlediska, se kterého na soudy (a věty) patříme, také je různě rozeznáváme.

1. V každé složené věci můžeme rozeznávati čtyři momenty: látku, ze které jest složena, formu, která látku v jednotu (v jednotný celek) slučuje, různé kvality (jakosti), které věc případně určují, a kvantitu (kolikost), která určuje její širší neb užší rozsah. A jelikož i soud jest něčím složeným, proto jest tyto čtyři momenty i v něm rozeznávati.

Rozvrh soudů dle jejich látky.

Látkou každého soudu, jak již praveno, jest podmět a přísudek. Dle různého vztahu přísudku k podmětu, jest soud různě lišiti. Buď přísudek náleží podmětu nutně, aneb jen nahodile, anebo konečně mu zcela patrně odporuje. Dle toho jest rozeznávati soudy nutné, nahodilé (možné) a nemožné. V nutných soudech jest přísudek v podmětu již obsažen, tak že podmět bez tohoto přísudku nemůže ani existovati, ani se mysliti, jako na př.: Bůh jest věčný, kruh jest okrouhlý. — Nahodilý jest soud, když přísudek podmětu sice přináleží, ale tak, že může mu také nepřináležeti. Na př. svět existuje, neb naprosto řečeno mohl také neexistovati. — Odporuje-li přísudek podmětu, sluje soud nemožným. Na př. člověk jest opicí, kruh jest čtverhranný, čtverec jest okrouhlý.

2. Dle způsobu, kterým se přísudek podmětu přivlastňuje, jest soud a) assertorický (jisticí), neb problematický (možný) aneb apodiktický (nutný); b) neprostřední a prostředečný a c) analytický a synthetický (rozborný a souborný).

a) Soud se nazývá assertorickým (jisticím), přísluší-li ve skutečnosti přísudek podmětu. Přisuzujeme-li tedy podmětu nějakou vlastnost, kterou skutečně má, ať si ji má nutně neb jen případně, vynášíme soud assertorický. Na př.:

svět byl stvořen z ničeho, na Balkáně jest nyní klid. — Může-li přísudek podmětu přináležeti, ale nemusí-li, sluje soud problematický. Na př.: příští rok bude mokrý. Přísluší-li přísudek podmětu nutně, jest soud apodiktický (nutný) jako na př. trojúhelník má 180 stupňů.

b) Soud jest neprostřední (přímý), poznáváme-li přímo beze všech dalších důkazů nejen podmět a přísudek, ale také jejich vnitřní spojitost, na př. slunce svítí; je-li však nám potřebí předchozího důkazu, abychom poznali spojitost mezi podmětem a přísudkem, sluje soud prostředečným (nepřímým). Na př.: duše lidská jest nesmrtelná.

c) V soudech analytických (rozborných) jest přísudek buď podstatnou známkou podmětu aneb aspoň jeho vlastností (proprium). Tyto soudy slují také aprioristickými. Na př. kruh jest okrouhlý. Celek jest větší části.

Přísudek soudů synthetických (souborných) záleží ve případnosti, která v různých podmětech jest různá, ano i v jednom podmětu může se časem měniti. Soudy tyto nazývají se také aposteriorními.

Při soudech synthetických není přísudek obsažen v pojmu podmětu, nýbrž je mimo něj a připisuje se mu toliko na základě zkušenosti neb autority, jako na př.: Těleso jest kulaté, olovo jest těžší, než železo, strom kvete, Praha jest hlavním městem království českého atd.

Soudy analytické mají obsah naprosto nutný neb nemožný. Věci, o kterých se tyto soudy vynášejí, nemohou býti jinými, než jsou. Proto se tyto soudy nazývají také naprostými, čiře rozumovými a metafysickými, poněvadž mají základ a podklad v řádu ideálním, věčném, nutném a nezměnitelném, jenž předchází veškeru naši zkušenost. Soudy synthetické zabývají se však věcmi jen nahodilými, a proto se jmenují soudy nahodilými, empirickými, podmíněnými a fysickými, opírajíce se pouze o řád fysický, který naprosto řečeno může býti zcela jiný, než skutečně jest.

3. Soudy všecky jsou buď analytickými neb synthetickými, tertium non datur. Až po Kanta ve filosofii byl tento dvojí druh soudů všeobecně uznáván a nikomu ani na mysl nepřipadlo, k tomuto dvojímu soudu připojiti ještě soud třetí spojující soudy analytické se soudy synthetickými. Teprv königsbergský filosof

nalezl soudy tak zvané synthetické a priori, které čerpají přísudek sice také ze zkušenosti, ale nicméně mají platnost všeobecnou a nutnou, na př. každý účin žádá dostatečné příčiny, přímka jest nejkratším spojením dvou od sebe vzdálených bodů.

Těchto soudů však nelze připustiti. Neboť buď jest přísudek již v podmětu obsažen, a soud je analytický, nebo není v něm obsažen a přisuzuje se mu pouze dle zkušenosti, a soud je synthetický, a třetí možnosti není. Mimo to platnost všeobecnou a naprostou mají jen soudy, v nichž jest přísudek buď částí podmětu aneb aspoň jeho vlastností (proprium), a to jsou jen soudy analytické. Soudy, které Kant uvádí jakožto příklad soudů synthetických a priori, jsou v pravdě soudy analytickými. Neboť účin jest již obsažen v pojmu účinkující příčiny, podobně jako plyne z pojmu přímky, že jest nejkratším spojením dvou bodů.

4. Co do dokonalosti jsou soudy správnými a lichými, jistými nebo nejistými (pravděpodobnými), opatrnými a lehkovážnými.

Všecky soudy jsou věcně (objektivně) buď správnými neb lichými. Subjektivně mohou býti však jistými neb nejistými, opatrnými neb lehkovážnými, podle toho, jsou-li důvody, pro které přivlastňujeme podmětům jejich přísudky, dostatečny nebo nedostatečny. Může se státi, že soudy objektivně správné pokládáme subjektivně za liché, nebo naopak, aneb že nepřihlížejíce dostatečně k jejich důvodům, prohlašujeme je pouze za pravděpodobné, ačkoliv jsou úplně jisty, nebo že nedbajíce patřičné opatrnosti, vynášíme beze všech důvodů pouze ze subjektivní nálady aneb předpojatosti soudy lehkovážné, což zvláště v nynější době, jak smutná zkušenost denně dokazuje, se děje, hlavně běží-li o soudy týkající se názoru světového a povinností nábožensko-mravních z tohoto názoru pro člověka nutně plynoucích.

a) Rozvrh soudů vzhledem k jejich formě.

§ 42.

1. Forma soudu, jak jsme viděli, záleží ve sponě nebo časoslově. A jelikož jak spona tak i časoslovo může býti buď kladné neb záporné, proto jest i soudy rozeznávati kladné a záporné. Klad a zápor nazývá se v logice kvalitou bytnou (qualitas essentialis) soudu.

Soudem kladným tvrdíme přísudek o podmětu, na př.: tělo lidské jest smrtelné; soudem záporným popíráme přísudek o podmětu, na př. duše lidská není smrtelná.

Již svrchu jsme podotkli, že pojem přísudku jest vždy širší a všeobecnější, než pojem podmětu. A proto kon úsudkový není, než podjemem (subsumtio) čili zahrnutím pojmu podmětného v pojmu přísudkovém aneb vyloučením pojmu podmětného z pojmu přísudkového. Podjem (subsumce) podmětu pod širším pojmem přísudkovým děje se v soudech kladných, vyloučení podmětu z pojmu přísudkového v soudech záporných.

2. V soudech kladných připisuje se pojem přísudkový podmětu dle veškerého svého obsahu, ale nikoliv také dle veškerého svého rozsahu (objemu). Poněvadž jest přísudek pojmem širším, podmět však pojmem užším, jest onen (pojem přísudkový) jako pojem nadřaděný v tomto (v pojmu podmětném) jako v pojmu podřadném dle celého svého obsahu zahrnut. Ale právě proto, že jest přísudek pojmem širším, než pojem podmětu, může ve svém rozsahu mimo podmět zahrnouti ještě jiné členy. Z toho patrno, že pojem podmětný nevyčerpává veškerého rozsahu pojmu přísudkového. Pravím-li na př., že člověk jest rozumný, přivlastňuji mu celý obsah pojmu: „rozumný“, ale nikterak nepravím, že jediné člověk jest bytostí rozumnou, a že mimo něj není jiných bytostí rozumných. Podobně také, pravím-li: člověk jest smrtelný. Jen tenkráte by podmět vyčerpal úplně rozsah pojmu přísudkového, kdyby jejich obsah byl naprosto jeden a týž. V tomto případě kryje se nejen jejich obsah, ale také rozsah. Pravím-li: „Člověk jest živočich rozumný,“ kryje se úplně pojem „člověka“ s pojmem „živočicha rozumného“, a to nejen dle obsahu, nýbrž také dle rozsahu.

V soudech záporných upírá se sice podmětu pojem přísudkový dle veškerého svého rozsahu, ale nikoliv také dle veškerého svého obsahu. Neboť v těchto soudech vylučuje se podmět z celého rozsahu přísudku, a proto se musí také přísudek dle celého svého rozsahu o podmětu popírati. Popírám-li však o podmětu nějaký přísudek, nechci tím nikterak tvrditi, že podmětu nepřísluší žádná ze známek, které přísudek v sobě zahrnuje. Může se státi, že přísudek má s podmětem několik známek společných, ale poněvadž má jistou známku, které nemá podmět, proto se mu (podmětu) dle této známky nemůže připi-

sovati. Pravím-li na př.: „člověk není zvířetem,“ vylučuji pojem „člověka“ z celého rozsahu pojmu „zvířete“ a popírám pojem „zvířete“ dle celého jeho rozsahu o člověku, ale nikterak nepravím, že všecky známky v pojmu zvířete obsažené, jako podstatnost, život vegetativní, smyslový atd. jest člověku upírati.

Z toho plynou tato pravidla:

a) V soudech kladných jest co do obsahu podmětu připisovati přísudek jak dle všech tak i dle jednotlivých jeho známek.

b) V soudech záporných popírá se přísudek o podmětu dle všech známek souborně pojatých, nikoliv však také dle známek jednotlivých.

c) V soudech kladných nemusí podmět rozsahem svým vyčerpati rozsahu přísudku, a konečně

d) v soudech záporných vylučuje se podmět z celého rozsahu přísudku a přísudek se dle celého svého rozsahu o podmětu popírá.

Dle formy jest dále rozeznávati a) soudy kategorické a b) hypothetické (podmínečné).

Soudy kategorické mohou býti buď jednoduché neb složené. Jednoduché kategorické soudy skládají se z podmětu a přísudku jako z částí základních a ze spony vyjadřující buď totožnost neb různost mezi podmětem a výrokem. Jednoduché soudy kategorické mohou co do kvality býti buď kladnými nebo zápornými, co do kvantity buď všeobecnými neb částečnými. Tak nabýváme čtyř hlavních tvarů soudu kategorického, které se v logice vyjadřují samohláskami věty: **Affirmo et nego**“, tedy samohláskami A, I, E, O.

a) A značí soud kategorický všeobecně kladný, na př.: „všichni lidé jsou živočichy rozumnými“;

b) E znamená soud kategorický všeobecně záporný, na př. „žádné zvíře není živočichem rozumným“;

c) I vyjadřuje soud kategorický částečně kladný, na př. „někteří lidé jsou spravedlivi“;

d) O konečně naznačuje soud kategorický částečně záporný, na př. „někteří lidé nejsou spravedlivi“.

Soud kategorický jest tenkráte úplně správný, dbá-li všeobecných pravidel, která vůbec platí pro správnost soudů. Soudy A a E jsou jen tenkráte logicky správny, náleží-li, pokud se týče, nenáleží-li přísudek podmětu dle celého svého rozsahu; soudy

však I a O jsou správny jen pod tou podmínkou, když pojem přísudkový aspoň dle jedné části svého rozsahu podmětu přísluší, pokud se týče, nepřísluší. A proto při každém z těchto soudů musíme míti dostatečný důvod, proč přísudek podmětu dle celého jeho rozsahu nebo toliko dle jedné části přivlastňujeme nebo nepřivlastňujeme.

Od jednoduchých soudů kategorických jest rozeznávati vícečlenné čili složené soudy kategorické, které v sobě obsahují dva neb i více soudů jednoduchých nějakým způsobem mezi sebou spojených. Jazykově se toto spojení vyjadřuje nějakou spojkou. Dle této spojky se vícečlenné soudy kategorické různě rozeznávají:

a) soudy spojovací (kopulativní), které vznikají pouhým spojením či seřaděním dvou nebo více jednoduchých soudů kategorických, což se při soudech kladných vyjadřuje spojkami; a, jak — tak, nejen — nýbrž, a při soudech záporných spojkami: ani — ani. Na př.: „ovce je tichá a tygr je ukrutný.“ „Jak naše země, tak i ostatní nebeská tělesa dokazují moudrost Boží.“ „Ani hmotné statky ani důstojnosti nečiní člověka v pravdě šťastným.“

Kopulativní soud jest tenkráte správný, jsou-li všecky jeho částečné soudy správny, a je přípustný, jsou-li jednotlivé soudy aspoň v jedné příčině sobě podobny.

b) Soudy odporovací (adversativní) jsou ty, v nichž jedna část vzhledem k druhé kladné části se popírá, aneb naopak vzhledem k druhé záporné části se tvrdí. Na př.: „Napoleon byl dobrým vojevůdcem, ale nebyl dobrým člověkem.“

Mají-li tyto soudy jako jeden celek býti správny, musí věty, které se v nich proti sobě staví, býti správny, a mimo to musí býti také vytknutý protiklad pravdivý.

c) Soudy srovnávací (komparitivní) vznikají, když se přísudek nepřisuzuje podmětu jednoduše, nýbrž jen vzhledem k jinému podmětu, ať se mu připisuje buď ve stejném, neb ve vyšším neb také v nižším stupni. Na př.: Augustus byl šťastnější, než Cesar; Cesar byl právě tak obezřelý, jak udatný.

Aby tyto soudy byly pravdivy, musí přísudek podmětu nejen vůbec přináležeti, nýbrž musí mu přináležeti v téže míře, v jaké přináleží jinému podmětu, k němuž se v soudu přirovnává.

d) Poměrnými (relativními) nazýváme vícečlenné soudy kategorické, když to, co se v jednom soudu praví, co do času a

místa vztahuje se k tomu, co druhý soud vyjadřuje. Na př.: „Když Bulhaři Turky ve všech bitvách na hlavu byli porazili, oblehli turecká opevnění u Čatalče.“ Tyto soudy jsou správny, je-li vztah, který soud mezi jednotlivými větami tvrdí, skutečný.

e) Konečně jsou tyto soudy také ještě příčinnými (kausalními), když předvětí má se k závětí jako důvod k sousledku, aneb příčina k účinu. Na př.: „Jelikož člověk jest rozumný, jest také svobodný.“ Tyto soudy slují také dovozovacími (illativními), jelikož druhý jejich člen dovozuje se jako nutný následek ze členu prvého. Na př.: „Člověk má řeč, tedy má také všeobecné pojmy.“ — Tyto soudy jsou správny, jsou-li nejen jejich jednotlivé kategorické soudy správny, nýbrž také jejich vespolná vztažnost, do které se v nich tyto soudy uvádějí.

b) Soudy podmínečné (hypothetické).

§ 43.

1. Soudy podmínečné skládají se ze předvětí, které obsahuje podmínku, a ze závětí, které vyjadřuje předmět podmíněný. Poměr mezi předvětím a závětím rovná se poměru mezi důvodem a následkem.

Soudy podmínečné shodují se se soudy spojovacími (kopulativními) v tom, že svým spojením nějakou pravdu vyjadřují, liší se však od nich, že v nich jednotlivé soudy mezi sebou spojené teprv ve svém spojení pravdu vyjadřují, a nikoliv samy o sobě, jako soudy spojovací. Na př.: „Budeš-li pilným, obdržíš odměnu.“

Žádný z těchto dvou soudů nemá sám o sobě pravého smyslu, smyslu tohoto docházejí teprv ve svém spojení. Aby tyto soudy byly správnými, jest nezbytně třeba, aby mezi předvětím a závětím byla věcná souvislost. Proto není soud podmínečným, spojuje-li předvětí a závětí pouhá současnost, nikoliv však vnitřní objektivní vespolný vztah. Na př.: „Bude-li dnes pršet, zavěsím obraz na stěně.“

Pravda soudů podmínečných záleží takto výhradně jen ve správnosti, se kterou se závěrečná věta buď tvrdí neb popírá, bez rozdílu, zda-li částečné soudy, ze kterých podmínečný soud se skládá, jsou samy o sobě pravdivy nebo lichy. Tak na př. jest správná věta: „Není-li Boha, nebylo by také vnějšího světa,“ ačkoliv předvětí i závětí samo o sobě jest liché.

2. Mezi soudem kategorickým a podmínečným jsou podstatné rozdíly.

Soud kategorický skládá se z podmětu a přísudku sponou sloučených, jako: „Člověk jest živočichem.“ Soud podmíněný má sice také dvě části, ale části takové, které jsou o sobě již soudy kategorickými, spojenými v jeden logický celek, jako na př.: Existuje-li člověk, pak jest živočichem.

Jiný rozdíl mezi těmito soudy záleží v tom, že v soudech kategorických se podmětu přísudek připisuje zcela urcitě, kdežto v soudech podmíněných se toliko praví, platí-li jeden soud, že platí také druhý.

Další rozdíl záleží v tom, že soudy kategorické vyjadřují totožnost neb různost mezi podmětem a přísudkem, soudy však podmínečné toliko vztah příčinnosti mezi závětím a předvětím. Kategorické soudy vyjadřují existenci podmětu, a to buď věcnou a fysickou, aneb aspoň logickou v našem rozumu, kdežto soudy podmínečné od této existence úplně odezírají. V soudech podmíněných stojí předvětí k závětí v poměru podmínky (conditionis) ku předmětu podmíněnému (conditionatum), čili v poměru důvodu k následku (ratio et rationatum).

Je-li předvětí a závětí v poměru podmínky ku předmětu podmíněnému, pak jest této podmínce rozuměti ve smyslu subjektivním, t. j. podmínka vyjadřuje toliko důvod, jehož poznání nás vede k poznání předmětu jí podmíněného, jak jest v závětí obsažen a vyjádřen. Podmínka subjektivní, která nás vede k poznání předmětu podmíněného, může však v objektivním smyslu býti jak podmínkou, tak i předmětem podmíněným, poněvadž poznání objektivní podmínky může nás vésti k poznání předmětu objektivně podmíněného, ale také naopak poznání předmětu objektivně podmíněného může nás vésti k poznání objektivní podmínky.

Tak můžeme říci: „Existuje-li Bůh, pak musí také býti mravní řád světový“, ale také: „Je-li mravní řád světový, pak musí existovati Bůh.“ V první větě obsahuje předvětí objektivní podmínku existence mravního řádu světového, kdežto ve větě druhé jest předmět objektivně podmíněný — existence mravního řádu světového — subjektivní podmínkou k poznání objektivní podmínky, t. j. existence Božské.

Abychom poznali, kdy podmíněný soud jest správný, jest nám na zřeteli míti tato pravidla:

a) Připouštíme-li podmínku, jest nám také připustiti předmět jí podmíněný, ale nikoliv naopak, na př.: „Petr běží, proto se

pohybuje.“ Nemůžeme však také naopak říci: „Petr se pohybuje, proto běží,“ poněvadž běh není jedinou možnou příčinou pohybu.

b) Popíráme-li předmět podmíněný, jest nám také popírati podmínku, ale nikoliv naopak. Na př.: „Petr se nepohybuje, ergo neběží.“ Nelze však říci: „Petr neběží, ergo se nepohybuje.“

c) Další druhy soudů.

1. Dále jest rozeznávati soudy rozlučivé (disjunktivní). V těchto soudech skládá se vždy přísudek z pojmů či členů protičelných (opačných). Dle toho, jsou-li tyto členy protičelnými protiřečně (kontradiktoricky) nebo příčně (kontrérně), jsou také soudy rozlučivými buď protiřečně nebo příčně.

Soud protiřečně rozlučivý jest vždy pravdivý. Neb v každém případě je pravda, že přísudek podmětu přísluší neb nepřísluší. Příčně rozlučivý soud jest pravdivý jen, když předně přísudek zahrnuje v sobě všecky členy rozlučité, které podmětu lze přivlastniti, a pak když tyto členy stojí proti sobě tak, že žádný člen členu druhého v sobě neobsahuje. Tak na př. soud: „Tento muž jest buď Evropan, neb Vlach, neb Řek,“ jest nesprávný, poněvadž v pojmu Evropana jest i Vlach i Řek již obsažen.

Soud rozlučivý a podmínečný lze spojiti v jeden soud, jenž sluje pak soudem podmínečně rozlučivým. V soudu tomto jest předvětí podmínečné, závětí rozlučivé; na př.: je-li skutek lidský svobodný, jest mravně buď dobrý, neb špatný (neb indifferentní). Pro spojený tento soud platí zároveň pravidla, na kterých správnost soudu jak podmínečného tak rozlučivého závisí.

Od vlastního soudu rozlučivého jest lišiti soud dělící (divisivní), ve kterém jsou členy pojmu podmětného zahrnuty v pojmu přísudkovém, a to ve formě disjunktivní (rozlučivé). Na př.: všichni živočichové jsou buď lidmi nebo zvířaty. Soud tento jest vlastně soudem kategorickým a má toliko disjunktivní formu, a proto se může rozděliti v tolik částečně kategorických soudů, kolik disjunktivních členů v sobě obsahuje přísudek. Mohu tedy říci: někteří živočichové jsou lidmi a někteří živočichové jsou zvířaty. Proto také platí o těchto soudech táž pravidla, na kterých závisí správnost soudů protiřečně a příčně rozlučivých.

K těmto soudům dále se řadí soudy spojovací (konjunktivní), které praví, že podmět a přísudek nemohou býti zároveň pravdivy, na př.: těleso nemůže zároveň býti v pohybu

a v klidu. Soudy tyto liší se od soudů disjunktivních, ve kterých členy (podmět a přísudek) nemohou býti zároveň ani pravdivy ani lichy, kdežto v soudech spojovacích ony členy nemohou býti zároveň pravdivy, ale mohou býti zároveň lichy. Aby soudy spojovací byly správny, je toliko třeba, aby jmenované členy byly neslučitelny, byť i výpočet jejich nebyl úplný. Věta: „Žádný list nemůže býti zároveň zelený a červený“ jest správná, kdežto věta disjunktivní: „Každý list jest buď zelený neb červený“ jest nesprávná pro neúplný výčet barev, které listí může míti.

Soud spojovací jest tenkrát lichý, když se jeho členy skutečně nesloučené aneb naprosto neslučitelné prohlašují za sloučené nebo za slučitelné.

Jsou-li spojovací soudy částečně pravdivy, částečně lichy, jest rozlišovati a připouštěti, co jest v nich správného, a popírati, co v nich nesprávného.

2. Soudy zdánlivě jednočlenné, ve skutečnosti však vícečlenné. Jsou soudy, které se sice zdají býti jednoduchými, ale skutečně skládají se z několika soudů, z nichž jeden k vůli stručnosti vyjadřuje se místo celé věty pouhou částicí (partikulou). A jelikož jest možno tuto částici vyjádřiti celou větou, slují tyto soudy „judicia exponibilia“, t. j. takové, které potřebují vysvětlení.

Tyto soudy jsou buď a) výlučné (exklusivní), nebo b) výjemné (exceptivní) nebo c) reduplikativní nebo d) specifikativní.

a) Jsou výlučné, když jejich podmět neb přísudek jsou spojeny se slovem značícím výlučnost, na př.: jen, pouze, jediné atd. Je-li přísudek s takovým slovem spojen, pak se každý jiný přísudek z podmětu vylučuje. Na př.: „Zvíře jest pouhým živočichem.“ Přistupuje-li takové slovo k podmětu, pak jsou všecky jiné podměty z účasti ve přísudku vyloučeny. „Jen člověk spravedlivý má klidné svědomí.“

K určení, které věty jest v soudu místněji vysvětliti, jest potřebí přihlížeti k tomu, je-li věta kladná neb záporná, a náleží-li částice vylučující k podmětu nebo ku přísudku.

Náleží-li v soudu kladném částice výlučnosti ku přísudku, pak se věta vysvětluje větou spojovací, jejíž první člen jest kladný, druhý záporný, na př. věta: „Zvíře jest pouhým živočichem“ rovná se větě: „Zvíře jest živočichem a ničím jiným, než živočichem“.

Je-li podmět spojen s částicí výlučnou, pak se rovněž vysvětluje větou spojovací, jejíž první člen je také kladný, druhý však všeobecně záporný, jako na př. věta: „Jen živočich může cítiti“ může se vysvětliti větou: „Živočich může cítiti, a co není živočichem, nemůže cítiti.“

Je-li soud záporný, pak jest přihlížeti k tomu, vztahuje-li se zápor ke sponě, neb k částici výlučné nebo k oběma zároveň.

Vztahuje-li se zápor ke sponě, a náleží-li k ní také částice výlučná, pak se vysvětluje soud dvěma rozlučivými soudy, z nichž prvý jest záporný, druhý kladný. Věta na př.: „Člověk není pouhým živočichem“ vysvětluje se větami: „Člověk buď není živočichem, aneb jest více, než živočichem“. Vztahuje-li se zápor k částici výlučné, pak se opakuje hořejší případ: „Člověk není pouhým živočichem — člověk buď není živočichem, neb jest více, než živočichem“. Popírá-li se přísudek (spona) a částice výlučná, vzniká soud kladný.

Náleží-li výlučná částice k podmětu a vztahuje-li zápor jen k této částici, vysvětluje se soud větou rozlučivou, jejíž první člen jest všeobecně záporný, druhý však částečně kladný. Věta: „Nežije pouze zvíře“ může se vysvětliti větou: „Buď zvíře vůbec nežije, aneb žije také ještě nějaká jiná bytost, která není zvířetem“.

Vztahuje-li se zápor ku přísudku, pak může se soud nahraditi větou spojovací, jejíž první člen jest záporný, druhý však kladný a všeobecný, na př.: „Jen jediný Bůh není změnitelný“ může se nahraditi větami: „Bůh není změnitelný a všechny ostatní bytosti jsou změnitelné.“

b) Soud výjemný (exceptivní) záleží ve větě, ve které všeobecný pojem podmětu aneb přísudku ve svém rozsahu se obmezuje zvláštní vyjímkou, na př.: „Potopou všichni lidé zahynuli mimo Noema a jeho rodinu“. Soud výjemný jest však správný jen, když vyjímka, kterou se pojem podmětu neb přísudku obmezuje, je obsažena v jeho rozsahu. Proto by byla nesprávna věta: „Zvířata všecka, mimo rostliny, mají cit.“

Soud výlučný a výjemný souhlasí v tom, že obojí něco vylučuje, rozdíl však se jeví ve způsobu, kterým se v obojím tomto soudu vyloučení či výhrada děje. Kdežto v soudu výlučném se vyjadřuje výhrada jen všeobecně a neurčitě, přísudek však zvláště a určitě (jen člověk jest rozumný, zvíře jest jen bytostí

smyslovou), vylučuje se v soudu výjemném vyjímka zcela určitě: „Potopou všichni lidé zahynuli mimo Noema a jeho rodinu.“

Je-li soud výjemný kladným, může se vyjímka vysvětliti větou zápornou: „Potopou všichni lidé zahynuli, Noe a jeho rodina nezahynuli.“. Je-li však soud tento záporným, pak jest vyjímku vyjádřiti kladně. „Každý rok má 365 dní mimo rok přestupný, který nemá 365 dní.“ Věta tato se rovná větě: „Každý rok má 365 dní, jen rok přestupný nemá 365 dní.“

c) Soud reduplikativní (dvojivý) je ten, který zvláštním vytknutím čili zdvojením buď celého aneb aspoň částečného pojmu podmětného udává důvod, pro který přísudek jest podmětu připisovati, na př.: „Duch jakožto duch jest nesmrtelný“, „filosof jakožto filosof jest logický“.

d) Soud specifikativní (rozdruživý) se soudem reduplikativním snáší se v tom, že také reduplikací podmětu vyjadřuje vlastnost, se kterou se přísudek jednoduše spojuje, liší se však od něho tím, že soud reduplikativní udává při podmětu přesně důvod, pro který se mu přísudek přivlastňuje, kdežto soud specifikativní udává pouze při podmětu onu konstitutivní známku, dle které mu přísudek přísluší. Soudy reduplikativní se vysvětlují větami kausalními (příčinnými), na př.: „Člověk jest svoboden, poněvadž jest rozumný“; soudy specifikativní se však místněji určují větami spojovacími tímto způsobem: „Člověk čte, a důvodem, pro který mu tato činnost přísluší, jest jeho specifická lidská přirozenost.“

e) Přirovnáme-li soudy k sobě, mohou býti buď totožnými aneb rovnomocnými nebo různými. Jsou totožnými, neliší-li se od sebe ani látkou (materií) ani tvarem (formou), nanejvýš se vyjadřují jinými slovy. Na př.: „Bůh jest všemohoucí“ a „Nekonečně dokonalá bytost má nekonečnou moc.“

Rovnomocné soudy mají také jako soudy totožné jeden a týž obsah a smysl, a jen v tom se od nich liší, že na místo jednoho kladu kladou dva zápory, t. j. že při stejné kolikosti (kvantitě) a jakosti (kvalitě) jak při sponě tak i při přísudku se kontradiktoricky mění. Na př.: „Všichni lidé jsou rozumní“ a „Žádný člověk není nerozumný“.

Konečně různými jsou soudy, když vyjadřují zcela jiné věci a nedají se žádným způsobem mezi sebou zaměniti, na př.:

„Svět byl z ničeho stvořen“ a „Člověk se skládá z těla a z nesmrtelné duše“.

Když se soudy vespolně ani nevylučují, ani nezavírají, slují nepříličnými čili různorodnými (disparatními, heterogenními), ve případě opačném, když se buď vylučují nebo vespolně obsahují, slují stejnorodnými neb spojitými. Když jeden soud jest v soudu druhém obsažen, nazývají se soudy podružnými (subalterními), a když soud jeden soud druhý ze sebe vylučuje, soudy spornými.

V poměru podružnosti jsou k sobě dva soudy, které se mezi sebou ničím neliší, leč toliko kolikostí (kvantitou). Kdežto jeden soud jest všeobecný, jest soud druhý, jenž jest ve všeobecném soudu zahrnut, soudem zvláštním, prvý sluje podružujícím, druhý podruženým (podružným). Jak na př.: „Člověk jest živočichem rozumným, člověk A, B, C atd. jest živočichem rozumným“.

V soudu prvém jakožto v soudu všeobecném jsou všecky soudy partikulární: člověk A, B, C atd. jest živočichem rozumným již eo ipso zahrnuty a proto slují soudy podružnými.

c) Soudy či věty modální.

§ 44.

Věty modální neliší se od vět naprostých látkou, nýbrž jen formou čili způsobem. Tyto věty nevyjadřují pouze, že přísudek přísluší neb nepřísluší podmètu, nýbrž praví také, jakým způsobem mu přísluší neb nepřísluší.

Způsoby tyto jsou čtyři: Nutnost, nahodilost, možnost a nemožnost.

1. Nutně přináleží neb nepřináleží přísudek podmětu, kdykoliv jest naprosto nemožno, aby mu nepřináležel, pokud se týče, aby mu přináležel, jako na př.: „Bůh jest spravedlivý“, aneb: „Pokrok vědy není nekonečný“.

2. Nahodile jest přísudek s podmětem spojen, když může býti s ním spojen, ale nemusí, a proto když je s ním spojen, mohl také nebyti s ním spojen, a když není s ním spojen, mohl také býti s ním spojen. Pravím-li na př.: „Dnes svítí slunce“, připouštím tím možnost opaku. Neboť jako dnes svítí slunce, mohlo tak nesvítiti, a kdyby nesvítilo, mohlo svítiti.

3. Možná věta je ta, která praví, že není příčiny, pro kterou by přísudek podmětu nepřináležel. Věty možné obsahují terminy

(podměty a výroky) naprosto řečeno shodné a sdružné, beze všeho zřetele, zdali ve skutečnosti tyto terminy ve své naprosté pomyslitelnosti existují, neb neexistují. Na př.: „Jest možno, aby kůň byl okřídlen.“

4. Nemožné věty modální jsou ty, ve kterých nemůže přísudek podmětu se připisovati, jako na př.: „Duch jest složen z částí fysických.“

Věty modální mohou se vyjadřovati dvojím způsobem. Buď jest obsažena tato modalita ve příslovci, které jest spojeno se sponou. Na př.: Bůh jest nutně spravedlivý. Nebo touto modalitou jest slovo, které jako přísudek celé větě jako podmětu se připisuje. „Že Bůh jest vševědoucí, plyne nutně z Jeho nekonečné dokonalosti.“

Věta naprostá sluje „dictum“ (výrok) věty modální.

3. Opposice soudů.

§ 45.

Nauka o opposici soudů má nemalý význam jak pro nález, vysvětlení a odůvodnění pravdy, tak i pro vyvrácení bludu. Opposice soudu musí ukázati, pokud z pravdy neb lichosti věty následuje lichost neb pravda jejího protikladu, a jakého druhu musí býti věta, která se klade jako pravdivá proti lichému jejímu opaku. Opposice soudů ve všeobecném smyslu jest kladem neb záporem totožnosti mezi podmětem a přísudkem věty. Na př.: „Petr je učený“ a „Petr není učený“.

Z tohoto všeobecného výměru opposice plynou tyto sousledky:

a) Soudy, které mají různý obsah čili různou látku, nemohou si nikterak odporovati, a slují proto soudy nepříličnými (disparatními). Na př.: „Sv. Pavel byl veleduch“ a „Sv. Pavel byl malé postavy“. Ačkoliv tyto soudy mají jeden a týž podmět, přece přísudky: „veleduch“ a „malé postavy“ jsou zcela různy. A proto nemůže mezi těmito dvěma soudy býti sporu.

b) Formální opposice soudů vyjadřuje se sponou: „jest“ neb „není“, která jediné tvrdí neb popírá totožnost neb různost mezi podmětem a přísudkem.

c) Dva soudy kladné, jakož i dva soudy záporné nemohou si nikdy odporovati.

V soudu jest, jak svrchu již řečeno, mimo jiné momenty rozeznávati kvantitu (kolikost) čili rozsah a kvalitu čili jakost, jež záleží v kladu nebo záporu totožnosti

mezi podmětem a přísudkem věty. Soudy mohou si tedy odporovati jak kolikostí tak i jakostí, jako když pravíme: „Každý člověk má nesmrtelnou duši“ a „Každý člověk nemá nesmrtelné duše čili „některý člověk nemá nesmrtelné duše“. Aneb si odporují pouze jakostí a nikoliv také kolikostí (rozsahem), jako na př.: „Každý člověk jest opatrný“ a „Každý člověk není opatrný“.

Z toho plyne, že odpor mezi soudy může býti trojí:

1. Kontradiktorický (protiřečný), 2. kontrérní (příčný) a 3. subkontrérní (podpříčný).

Poměr mezi těmito soudy ozřejmí z tohoto vzorce:

Soudy příčné

Soudy podružné

A Každý člověk běží	E Žádný člověk neběží
J Některý člověk běží	O Některý člověk neběží

proti řečné

proti řečné

Soudy podružné

Soudy podpříčné

1. Mezi dvěma soudy jest spor kontradiktorický, popírá-li jeden soud jak rozsah (všeobecnost), tak i jakost druhého soudu.

Z toho plynou tato pravidla:

a) Soudy kontradiktorické nemohou býti zároveň pravdivy, a

b) soudy kontradiktorické nemohou býti zároveň lichy.

ad a) Kdyby soudy kontradiktorické byly zároveň pravdivy, na př. „Všichni lidé jsou ctnostní“ a „Někteří lidé nejsou ctnostní“, pak by dle prvního soudu ctnost přináležela všem lidem vůbec a každému člověku zvlášť, dle druhého soudu však by všem lidem vůbec a každému zvlášť nepřináležela. Aby však ctnost všem lidem přináležela a zároveň nepřináležela, nedá se naprosto mysliti.

ad b) Kdyby však dva kontradiktorické soudy byly zároveň lichy, tedy na př. kdyby byl lichý soud: „Všichni lidé jsou ctnostní“, ale také soud: „Někteří lidé nejsou ctnostní“, pak by ctnost a její zápor čili jestota a nicota byly zároveň lichy. Jelikož však každá věc buď jest neb není a mezi jestotou a jejím záporem není členu středního, proto nemohou býti dva kontradiktorické soudy zároveň lichy. Je-li tedy prvý lichý, musí býti druhý pravdivý, nebo je-li prvý pravdivý, musí býti druhý lichý.

2. Příčně si odporují dva všeobecné soudy, popírá-li jeden soud pouze jakost čili totožnost (neb různost) mezi podmětem a přísudkem, kterou soud druhý tvrdí, pokud se týče, popírá. Následovně v soudech příčných věta všeobecně záporná netoliko popírá opačnou větu všeobecně kladnou, nýbrž vyjadřuje zároveň také nejkrajnější vzdálenost mezi větou všeobecně zápornou a všeobecně kladnou popírajíc vše to, co věta kladná tvrdí. A proto známka částečně kladná a záporná má se v těchto soudech k sobě jako člen střední mezi dvěma příčnými opaky. Z té příčiny platí při soudech příčných axiom: Soudy nejsou příčnými, mezi nimiž nelze položiti středního soudu částečného. Z toho plynou pro soudy příčné tyto sousledky:

a) Soudy příčné nemohou býti zároveň pravdivy.

b) Soudy příčné mohou býti zároveň lichy, je-li obsah jejich pouze nahodilý.

c) Soudy příčné nemohou býti zároveň lichy, je-li obsah jejich nutný.

Ad a) Kdyby na př. soudy A, E: „Každý člověk běží“ a „Žádný člověk neběží“ byly zároveň pravdivy, pak by také soudy částečné J O: „Některý člověk běží“ a „Některý člověk neběží“ jsouce v uvedených soudech všeobecných obsaženy, musily býti zároveň pravdivy. Avšak soud J: „Některý člověk běží“ příčí se kontradiktoricky soudu E: „Žádný člověk neběží“ a soud O: „Některý člověk neběží“ soudu A: „Každý člověk běží“. Z čehož nutně následuje, že by soudy kontradiktorické JE a OA musily býti zároveň pravdivy, což, jak jsme viděli, jest nemožno.

Ad b) Že soudy příčné obsahu nahodilého A E, jako: „Každý člověk běží“ a „Žádný člověk neběží“ mohou býti zároveň lichy, jest patrno z věci samé. Neboť nemusí býti pravda, ani že „Každý člověk běží“, ani že „Žádný člověk neběží“. Mimo to plyne tato pravda také z rozboru soudů příčných, mezi kterými musí býti soud střední, jenž může býti pravdivý, i když se pravda obou krajných soudů A E musí popírati. Není-li pravda, že každý člověk běží, ani že žádný člověk neběží, může býti pravda střední, že „některý člověk běží“ a „některý člověk neběží“. A tohoto středního členu mezi soudy kontradiktoricky spornými (EJ a AO) není. Platí-li jeden, neplatí druhý. Tertium non datur.

Ad c) Soudy příčné obsahu nutného neb nemožného nemohou býti zároveň lichy. Poněvadž v těchto soudech přísudek plyne nutně z povahy podmětu, proto mu nutně buď přísluší,

neb nepřísluší. Ve případě, když mu přísluší, jest nemožno, aby mu nepřísluší, a když mu nepřísluší, jest nemožno, aby mu přísluší. Na př.: „Duše lidská jest nesmrtelná.“ Jelikož nesmrtelnost plyne nutně z bytnosti duše, proto jest nemožno, aby duše byla smrtelná.

3. a) Soudy podpříčné obsahu nutného (JO) nemohou býti zároveň pravdivy,

b) soudy podpříčné obsahu nahodilého mohou býti zároveň pravdivy, a

c) soudy podpříčné obsahu nahodilého nemohou býti zároveň lichy.

Ad a) Toto pravidlo nutně plyne z pravidla 3. platného o sporu soudů příčných. Poněvadž soudy podpříčné (J O) jakožto soudy partikulární mají povahu soudů všeobecných (A E), ve kterých jsou zahrnuty, proto jest právě tak nemožno, aby byly zároveň pravdivy, jako jest nemožno, aby příslušné soudy všeobecné byly zároveň pravdivy. Jsou-li na př. sporny všeobecné soudy: „Každý trojhran má 180°“ a: „Žádný trojhran nemá 180°“, pak si odporují také jejich soudy partikulární: „Některý trojhran má 180°“ a: ‚Některý trojhran nemá 180°“.

Ad b) Soudy podpříčné obsahu nahodilého jsou sporny jen ve slově, nikoli ve věci. Pravím-li: „Některý člověk běží“ a „Některý člověk neběží“, pak mají tyto soudy zcela různý podmět, a není proto mezi nimi sporu. Pravda tato plyne již z pravidla druhého sporu příčných soudů.

Ad c) Avšak soudy podpříčné obsahu nahodilého nemohou býti zároveň lichy. Kdyby podpříčné soudy (JO) byly lichy, pak by také všeobecné soudy (AE), v nichž jsou tyto podpříčné soudy obsaženy, musily býti lichy. Avšak soud J odporuje kontradiktoricky soudu E a soud O soudu A. Kdyby tedy soudy JO mohly býti zároveň lichy, pak by mohly býti také soudy kontradiktorické zároveň lichy, což jest nemožno.

4. Soudy p o d r u ž n é mohou býti zároveň pravdivy a zároveň lichy, neboť nestojí proti sobě ani protiřečně ani příčně, nýbrž soud všeobecný obsahuje v sobě soud částečný. V soudech těchto nelze vždy z pravdy neb lichosti jednoho soudu dovozovati pravdu neb lichost soudu druhého. Z pravdy věty všeobecné následuje sice pravda věty částečné, ale z pravdy věty částečné nenásleduje pravda věty všeobecné., Je-li k a ž d é těleso těžké,

pak musí kterékoliv těleso býti těžké. Nelze však říci: „Je-li některé těleso těžké, pak musí býti každé těleso těžké“.

Z lichosti věty všeobecné neplyne již také lichost věty částečné, ale z lichosti věty částečné následuje lichost věty všeobecné.

5. Spornost soudů složených a soujemných (komplexních). Jelikož soudy složené mohou z různých důvodů býti lichy, jest nám k nim místněji přihlédnouti.

a) Proti soudu spojovacímu stojí kontradiktoricky soud nevlastně rozlučivý. K lichosti tohoto soudu stačí, nejsou-li všichni v něm obsažení členové zároveň pravdivy. Na př. věta spojovací: „autorita církevní a civilní jest neprostředně od Boha ustanovena“, není v této všeobecnosti pravdiva, poněvadž autorita civilní není Bohem neprostředně ustanovena. Této větě kontradiktoricky odporuje věta: „autorita buď církevní nebo civilní není od Boha neprostředně ustanovena.“

b) Proti soudu odporovacímu a příčinnému stojí kontradiktoricky rovněž soud v nevlastním smyslu rozlučivý. Na př. proti větě odporovací: „Každý člověk jest svoboden, ale není na Bohu nezávislý“ stojí kontradiktoricky věta: „Některý člověk buď není svoboden, neb není na Bohu nezávislý“. A proti větě příčinné: „Spravedlivý člověk jest šťasten, poněvadž jest přítelem Božím“ stojí kontradiktoricky věta: „Spravedlivý člověk buď není šťasten, nebo není přítelem Božím, nebo: „není ještě proto šťasten, že jest přítelem Božím.“

c) Proti větě podmínečné stojí kontradiktoricky druhá podmínečná věta, kterou se spojitost mezi podmínkou a předmětem jí podmíněným popírá, ale mimo to dále se nic netvrdí. Na př. proti větě podmínečné: „Rovná-li se ve plochém obrazci součet stupňů dvěma pravým úhlům, jest obrazec trojúhelníkem“, stojí kontradiktoricky věta: „Rovná-li se součet stupňů dvěma pravým úhlům, obrazec není někdy trojúhelníkem.“

d) Soudy rozlučivé rozkládají se ve dva soudy podmínečné. Na př. věta: A jest buď B, aneb C, rovná se větě: pak-li A jest B, pak není C. Proti této větě stojí kontradiktoricky věta: pak-li A jest B, jest někdy C. A pak-li A není B, není někdy také C.

e) Jakým způsobem se větám vztažným a srovnávacím odporuje, vysvětlí tyto příklady: Větě vztažné: „Tmy přibývá tou měrou, kterou světla ubývá“, odporuje kontradikto-

ricky věta: „Tmy nepřibývá tou měrou, kterou světla ubývá.“ Větě srovnávací: „Theologie jest vznešenější vědou než filosofie“, odporuje kontradiktoricky věta: „Theologie není vznešenější vědou než filosofie.“

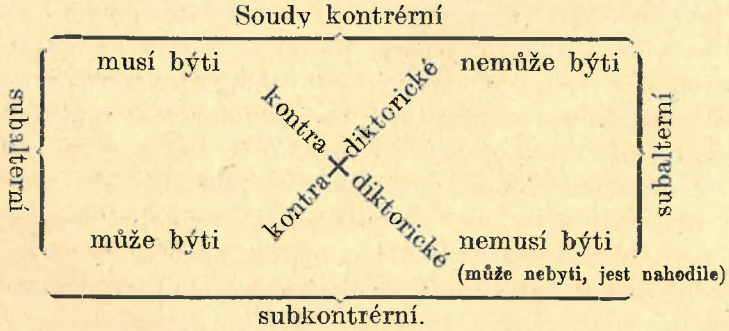
f) Příklady vět (soudů) výlučných a výjimečných: Větě výlučné: „Jediný Bůh jest vševědoucí“, odporuje kontradiktoricky věta: „Bůh jediný není vševědoucí“, nebo větě: „Anděl dle své přirozenosti jest pouze duchový“, odporuje kontradiktoricky věta: „Anděl dle své přirozenosti není pouze duchový.“

Větě výjimečné na př.: „Vše co jest mimo Boha, má počátek“ odporují kontradiktoricky věty: „Bůh měl počátek“, aneb „některá věc mimo Boha neměla počátku“, nebo: „jak Bůh, tak i věci mimo Boha měly počátek“.

Spornost soudů (vět) modálních.

Jelikož v soudech modálních (nutných a nahodilých, možných a nemožných) affirmace a negace (klad a zápor) netýká se přísudku těchto soudů, nýbrž toliko způsobu, jakým přísudek se podmětu buď přivlastňuje aneb upírá, jest patrno, že spornost těchto soudů jest obsažena v kladu neb záporu tohoto způsobu. Proto na př. větě: „Jest možno, aby Petr běžel,“ neodporuje věta: „Jest možno, aby Petr neběžel,“ nýbrž toliko věta: „Jest nemožno, aby Petr neběžel.“ Proto se musí záporná částice: „ne“ spojovati vždy se způsobem, kterým se přísudek podmětu připisuje neb upírá, a nikoliv se přísudkem samým.

Spornost soudů modálních ozřejmí z tohoto vzorce:



Soudy nemožné sporny jsou se soudy možnými a) kontradiktoricky, neboť mezi těmito soudy není soudu středního. Na př.: „Bůh nemůže býti bytostí konečnou“ a „Bůh může býti bytostí konečnou“, a b) kontrérně se soudy nut-

nými nutnými a nahodilými. Neboť jak mezi nemožností a nutností, tak i mezi nemožností a nahodilostí existuje soud střední. Ačkoliv jedno a totéž nemůže býti nemožným a nutným, nemusí býti zároveň ani nemožným, ani nutným, tedy nahodilým; a podobně nemusí býti jedno a totéž zároveň ani nemožným, ani nahodilým, nýbrž může býti nutným.

Soudy subalterní (musí býti a může býti, nemůže býti a může nebyti) mají různou kolikost (rozsah), a proto mohou býti zároveň pravdivy a lichy, aneb jeden soud může býti pravdivý a druhý lichý.

Soudy subkontrérní (může býti a může nebyti) jsou soudy partikulárními, a jelikož mají jinou jakost, mohou býti zároveň pravdivy, ale nemohou býti zároveň lichy.

4. Rovnomocnost soudů.

§ 46.

Rovnomocny jsou soudy (věty), které mají úplně týž význam. V logice přihlíží se však jen k rovnomocným (stejnoznačným) soudům, které majíce týž podmět a týž přísudek jen způsobem záporu při témže smyslu se od sebe liší, na př.: každý člověk jest smrtelný, a: žádný člověk není nesmrtelný; nebo: každý člověk musí umříti, a: není možno, aby některý člověk nezemřel.

1. O rovnomocnosti (stejnoznačnosti) soudů platí tato pravidla.

Postaví-li se částice záporná před podmět věty, pak soud takto vzniknuvší má stejný smysl s kontradiktorickým opakem prvého soudu! To platí o všech soudech kategorických A, E, I, O, a to:

a) O soudu všeobecně kladném (A), na př.: „Každý kov jest tažný.“ Položením částice záporné před podmět, obdržíme větu: „ne každý kov je tažný“. Soud tento má týž význam, jako kontradiktorický opak prvého soudu: „Některý kov není tažný“.

b) O soudu všeobecně záporném (E), na př.: „Žádný kov není tažný.“ Předložíme-li před podmět zápornou částici: „Není pravda, že žádný kov není tažný,“ obdržíme soud kontradiktorického opaku, t. j. „některý kov je tažný“.

c) O soudu částečně kladném (I), na př.: „některý kov jest tažný“, jehož opak kontradiktoricky by byl: „není pravda, že některý kov je tažný,“ což znamená, že „žádný kov není tažný“.

d) O soudu částečně záporném (O), na př.: „některý kov není tažný.“ Záporem položeným před podmětem nabudeme soudu: „Není pravda, že některý kov není tažný,“ což znamená, že „každý kov je tažný.“

2. Záporná částice položená za podmětem mění soud v kontrérní opak. Na př.: „dvakrát dvě jsou čtyři“ a „dvakrát dvě nejsou čtyři.“

3. Má-li podmět soudu zápor před sebou a za sebou, pak smysl tohoto soudu rovná se smyslu svého soudu podružného, na př.: „každý člověk jest učený“ — „není každý člověk neučený,“ což znamená: „některý člověk jest učený“ (A I).

Aneb: „Žádné těleso není okrouhlé“, — „není pravda, že žádné těleso není neokrouhlé“, znamená: „některé těleso není okrouhlé“ (E O).

5. Záměna (conversio) soudů.

§ 47.

Záměnou soudů (vět) rozumíme v logice položení pojmu přísudkového na místě pojmu podmětného a pojmu podmětného na místě pojmu přísudkového beze všeho porušení pravdy v soudu obsažené. Soud prvý sluje zaměněným, soud druhý zaměňujícím. Tato záměna mezi podmětem a přísudkem jest možna, poněvadž v každém soudu se buď tvrdí neb popírá totožnost pojmů v podmětu a přísudku obsažených. Ačkoliv v soudech kladných jest přísudek pojmem širším, než pojem podmětný, přece i tu mezi nimi jest totožnost, pokud totiž přísudek obmezujeme rozsahem pojmu podmětného. A pro tuto totožnost může se státi přísudek podmětem a podmět přísudkem. A jelikož při záměně soudů běží pouze o záměnu podmětu a výroku, musí náměstný podklad obou terminů, jakož i jakost soudu zůstati beze změny. Proto také nesmí se touto záměnou pravda soudu žádným způsobem porušiti, což ostatně jest samozřejmo, poněvadž soud druhý, v němž se podmět prvého soudu proměňuje ve přísudek a přísudek v podmět, jest pouhým sousledkem dovozeným ze soudu prvého, a proto musí býti právě tak pravdivý, jako soud, z něhož byl dovozen.

Záměna soudů jest dvojí:

1. Čirá čili vzájemná (conversio simplex). Při této záměně zůstává kolikost obou soudů: zaměňujícího a zaměněného beze změny.

2. Záměna nečirá (částečná, případná — per accidens), která jest spojena se změnou kolikosti pojmu podmětného.

ad 1. Čiře či vzájemně se zaměňuje

a) soud částečný a kladný. Položí-li se v tomto soudu částečný přísudek na místě podmětu, pak nabývá věta zaměněná zase povahy částečné a kladné.

Na př.: „Některý pták jest dravcem.“ — „Některý dravec je ptákem.“

b) soud všeobecně záporný.

Na př.: „Žádné těleso nemyslí.“ — „Žádná bytost, která myslí, není tělesem.“

ad 2. Nečiře či částečně se zaměňuje

a) soud všeobecně kladný. Jelikož přísudek tohoto soudu jest částečný, musí soud zaměněný, v němž se částečný přísudek stává podmětem, míti povahu rovněž jen částečnou. Na př.: „Každý učenec jest člověkem“ a „Některý člověk jest učencem.“

b) Také soud všeobecně záporný může se částečně zaměniti. Na př.: „Žádné těleso nemyslí“ a „Něco, co nemyslí, jest tělesem.“

3. Soud partikulárně záporný nemůže se zaměniti ani čiře ani částečně. Neboť stane-li se podmět částečný přísudkem soudu záporného, ať již záměnou čirou nebo částečnou, nabývá vždy platnosti všeobecné. Tak na př. jest správný soud: „Některý člověk není filosofem.“ Ale nesprávný jest soud: „Některý filosof není člověkem“ a ještě nesprávnější: „Žádný filosof není člověkem.“

Od záměny vlastní (čiré i částečné) lišiti jest protiklad (kontraposici), který v tom záleží, že se částice záporná klade před oba zaměněné terminy. Na př.: „Každé zvíře jest živokem“ a: „Co není živokem, není zvířetem.“ Aneb: „Některý člověk není boháčem“ a: „Někdo, kdo není boháčem, jest člověkem.“

Záměnu soudů čirou i částečnou znázorňují logikové těmito kruhy:

1.*)

2.

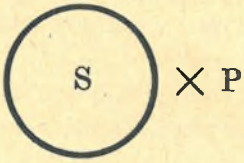
*) S znamená subjekt (podmět), P predikát (přísudek).

Na př.:

1. Člověk jest živočichem; tedy: některý živočich jest člověkem.

2. Člověk jest živočichem rozumným; tedy: živočich rozumný jest člověkem.

3.



4.

3. Některé rovnoběžníky jsou obrazci pravoúhelnými; tedy: Některé obrazce pravoúhelné jsou rovnoběžníky.

4. Některé rovnoběžníky jsou čtverci; tedy: čtverce jsou rovnoběžníky.

6. Neprostředný důsledek a vývod. (Immediata consequentia et illatio.)

§ 48.

Neprostředný důsledek záleží v tom, že z platnosti nebo neplatnosti jednoho soudu může se neprostředně, t. j. bez pomoci třetího pojmu odvozovati platnost neb neplatnost soudu druhého. Aby se tak mohlo státi, musí býti soud jeden v soudu druhém buď již zahrnut aneb vůbec s ním nějak spojen. A kon, kterým rozum z jednoho soudu neprostředně soud druhý jakožto jeho důsledek dovozuje, sluje vývod (illatio). Je-li však k tomu potřebí pojmu třetího, pak nazýváme tento kon úsudkem (conclusio).

Vývod může býti trojí:

Buď oba soudy značí a) jednu pravdu, která v těchto soudech toliko jinými slovy se vyjadřuje.

Nebo b) mají soudy různý obsah, ačkoliv se týmiž slovy vyjadřují, nebo c) mají oba soudy různý obsah a také různými slovy se vyjadřují.

K první kategorii náležejí tak zvané soudy rovnomocné. Jelikož soudy rovnomocné mají stejný význam, jest patrno, jakmile se tvrdí jeden soud, že ihned z něho lze dovoditi soud druhý, nebo popírá-li se jeden z těchto soudů, že se popírá i soud druhý.

V tomto případě přechází rozum sám sebou ze tvrzení nebo popírání soudu jednoho ku tvrzení neb popírání soudu druhého. Na př.: „Každý člověk musí jednou ze svého života skládati Bohu účty;“ tedy: „Žádný člověk není z tohoto skládání účtů vyňat“.

b) V druhé třídě jsou zahrnuty vývody (illationes), které vznikají záměnou vět. Jelikož v záměně jednoduché věta zaměněná a zaměňující má zcela týž význam, jest samozřejmo, že tvrzením jedné věty klade se i věta druhá a popíráním jedné popírá se i druhá. To však neplatí při záměně nečiré či nahodilé, při které sice tvrzením věty zaměněné tvrdí se též věta zaměňující, ale nikoliv naopak, a popřením věty zaměňující popírá se též věta zaměněná, ale nikoliv naopak.

c) Kategorie třetí zahrnuje v sobě vývody různé a různé.

1. Ty, které záležejí v protikladu vět.

Zde jest na zřeteli míti pravidla, o nichž jsme jednali při protikladu vět. Kontradiktoricky protikladné věty nemohou býti zároveň a v témže vzhledu ani pravdivy ani lichy. Příčné protikladné věty nemohou sice zároveň a v témže vzhledě býti pravdivy, ale mohou býti lichy.

2. Vývody jednoho přísudku ze přísudku druhého.

Z toho, co jsme byli pravili, o náměstném zastupování přísudku ve větách kladných a záporných, následují tato pravidla:

a) Platí vývod kladný pojmu vyššího z pojmu nižšího, vývod však záporný neplatí. Na př.: „Petr jest člověk“; tedy: „Petr jest živočich.“ Neplatí však závěr: „Lev není člověkem“; tedy: „Lev není živočichem“.

b) Opačně platí vývod záporný pojmu nižšího z pojmu vyššího, nikoliv však vývod kladný.

Tak na př. jest správný vývod: „Kov není živočichem“; tedy: „kov není člověkem;“ ale nesprávný byl by vývod: „opice jest živočichem,“ tedy: „opice jest člověkem.“

2. Správný jest vývod přísudku negativního ze přísudku privativního, nikoli však naopak, na př.: „Jest slepý, tedy nevidí,“ nikoli však: „kamen nevidí, jest tedy slepý“.

3. Dále jest uvažovati o vývodu podmětu z podmětu čili o vývodu jedné náměstné supposice z druhé náměstné supposice.

a) Ze supposice distributivní lze kladně i záporně vyvozovati supposici disjunktivní (rozlučivou), jak částečnou tak i zvláštní. Na př.: „Každý člověk jest smrtelný“; tedy: i

Petr jest smrtelný. Nelze však ze supposice částečné neb zvláštní dovozovati supposici distributivní. Proto by byl nesprávný vývod: „Petr jest boháčem;“ tedy: „každý člověk jest boháčem.“

b) Správnost neb nesprávnost vývodu supposice hromadné ze supposice distributivní a distributivní z hromadné závisí na různosti pojmu přísudkového.

Jsou přísudky, které přísluší jednotlivým jedincům v pojmu podmětu zahrnutým jen potud, pokud tito jedinci jsou jen částí hromadného celku, na př.: „Žádný jednotlivý vojín není s to, aby potřel nepřítele.“ Z toho však nenásleduje, že všichni vojíni dohromady nejsou s to, aby nepřítele nepotřeli. Jsou však přísudky, které přísluší jednotlivým jedincům vzhledem k jejich bytnosti a přirozenosti beze všeho zřetele k tomu, že jsou částmi hromadného celku. Na př.: „všichni jednotliví vojíni jsou dobře vyzbrojeni;“ tedy: „také celé vojsko jest dobře vyzbrojeno“. A konečně jsou přísudky, které přináležejí jen hromadnému celku, ale nikoliv také jednotlivým jedincům tohoto celku. Na př.: „Sto roků nazýváme stoletím“, avšak jednotlivé roky, ze kterých století vzniká, nejsou stoletím.

4. Časté jsou illace z jedné modality na modalitu druhou. (Modalitou jsoucnosti, jak praveno, jsou: kon či skutečnost [byt — esse], nutnost, možnost anebo nemožnost.)

a) Správná jest illace:

α) z konu na potenci, ze skutečnosti na možnost,
β) z nutnosti na potenci,
γ) z nedostatku potence na nedostatek konu,
δ) z nedostatku konu na nedostatek nutnosti,
ε) z nedostatku potence na nedostatek nutnosti.

b) Nesprávná jest však illace:

α) z potence na kon, z možnosti na skutečnost.
(A posse ad esse non valet illatio.)
β) z potence (možnosti) na nutnost,
γ) z nedostatku nutnosti na nedostatek konu,
δ) z nedostatku konu (skutečnosti) na nedostatek potence (možnosti),
ε) z nedostatku nutnosti na nedostatek potence či možnosti.

c) Ze současné možnosti nenásleduje možnost současnosti, na př.: „Petr může zítra žíti a může také zítra zemříti“, ale nemůže zítra zároveň žíti a zemříti.

d) Konečně jest se ještě zmíniti o illaci enthymematické (zámlkové), v níž musí býti zámlka tak jasna, aby soudu tomuto každý hned na první pohled náležitě rozuměl. Na př.: „Není pokoje bezbožným“; tedy marné jest štěstí hříšníků.

C. Úsudek (conclusio) a jeho vnější výraz či důkaz.

§ 49.

Člověk není pouhou smyslovou bytostí, a proto ve svém poznání nepřestává na pouhých názorech a představách věcí dle jejich vnějších nahodilých jevů; ale není také čirým duchem, jenž by na pravdu neprostředně nazíral a tak jediným jednoduchým rozumovým konem osvojil si veškeren obor pravdy, jehož poznání jest schopen. Jako bytost tělesně-duchová vychází sice člověk ve svém poznání ze smyslových představ jednotlivých hmotných předmětů, ale na těchto představách nepřestává, nýbrž rozumem svým vniká do bytností věcí, které v pojmech si osvojuje. A poněvadž člověk jest i přes svou podstatnou skladbu z těla a z duše bytostí jednotnou, snaží se všem svým činnostem vtisknouti pečeť jednoty. A proto spojuje, pokud se týče, rozpojuje pojmy v soudech, kterými si osvojuje a vyjadřuje vnitřní spojitost aneb odpor věcí. Než postup myšlenkový ani soudy není ještě ukončen. Často se stává, že z pouhého přirovnání dvou pojmů ještě nevysvítá, zda-li tyto pojmy se shodují neb si odporují. A proto používá rozum za tím účelem ještě třetího pojmu nebo poznatku, jejž k oběma pojmům zvláště přirovnává, aby tak tímto přirovnáním jasně vystihl a si uvědomil vespolný poměr oněch dvou pojmů, jehož z pouhého jejich vzájemného přirovnání nemohl poznati. A tento kon našeho myšlení, kterým z daných soudů vyvozujeme soud nový, soud třetí, nazývá se úsudkem. Tak na př. nepraví nám pouhý pojem duše naší, že jest nesmrtelná. Poznali-li jsme však její duchovost, můžeme z ní dokázati její nesmrtelnost, a to tímto postupem: Každá duchová podstata jest nesmrtelná; duše lidská jest však podstatou duchovou, proto jest nesmrtelná. V tomto úsudku jest duchovost spojkou mezi pojmy duše a její nesmrtelnosti. Přirovnáme-li k sobě pouze pojmy duše a nesmrtelnosti, ještě nepoznáváme totožnosti mezi těmito dvěma pojmy, a proto bereme na pomoc pojem třetí du-

chovosti, a tu teprv shledáváme, že s tímto pojmem souhlasí jak pojem duše, tak i pojem nesmrtelnosti.

Pojednání o úsudku rozvrhneme na tři části. V prvé části pojednáme o povaze úsudku a jeho vnějším znaku či důkazu a o všeobecných jeho zákonech, v části druhé o různých druzích či o rozvrhu úsudku, a v třetí konečně o souřadnosti úsudků čili o methodě.

1. Pojem úsudku a jeho znak (signum).

§ 50.

Přirovná-li rozum dvě idee k idei třetí a shledá-li mezi nimi nějakou poměrnost, pak může tato poměrnost býti trojí. Buď obě tyto idee, o jejichž vespolný vztah běží, se od idee třetí různí, aneb obě jsou s ní totožny, nebo konečně jedna z nich se od ní různí a druhá jest s ní totožna. Ve případě prvém, že obě idee od idee třetí se liší, nenabýváme jejich přirovnáním k této třetí idei žádného nového poznatku o jejich vespolné poměrnosti. Idee, které se liší od idee třetí, mohou mezi sebou buď souhlasiti, nebo se různiti. V druhém případě poznáváme jejich totožnost, ve případě třetím jejich různost, a to dle dvou samozřejmých principů, z nichž prvý zní: „Dvě věci, které jsou rovny věci třetí, jsou také rovny mezi sebou“ — a druhý: „Je-li jedna ze dvou věcí věci třetí rovna, druhá však nerovna, pak nejsou tyto věci ani mezi sebou rovny.“

Dle toho jest úsudek (ratiocinium) úkonem rozumovým, kterým přirovnávajíce dvě idee k idei třetí poznáváme buď totožnost aneb různost jejich.

Každý úsudek tedy zahrnuje v sobě jako součásti tři pojmy a tři soudy. Na prvém místě obsahuje v sobě ony dva pojmy, jejichž totožnost, pokud se týče, různost chceme poznati, jako na př. chceme-li věděti, zda-li duše lidská jest nesmrtelná. Konečně zahrnuje v sobě ještě pojem třetí, k němuž ony dva pojmy přirovnáváme, abychom poznali, zda-li jeden pojem (podmět) pojem druhý (přísudek) v sobě obsahuje, neb jej ze sebe vylučuje. Tyto tři pojmy jsou posledními či základními prvky každého úsudku a nazývají se také jeho „materia remota“. Podmět sluje pojmem hořejším (terminus major), přísudek pojmem dolejším (terminus minor) a pojem třetí sluje pojmem středním (terminus medius).

Má-li se však z těchto tří pojmů či terminův utvořiti úsudek, pak se musí přirovnati jednak pojem střední k pojmu hořejšímu, a jednak pojem dolejší k pojmu střednímu a konečně z tohoto přirovnání dovoditi se poměr mezi pojmem hořejším a dolejším. Tímto způsobem potřebujeme ku každému úsudku tří soudů, které jsou jeho neprostředními prvky. Tyto soudy slují také „materia proxima“ každého úsudku. První soud, kterým přirovnáváme termin střední k terminu hořejšímu, sluje návěst hořejší (propositio, praemissa major, zvaná také „extremum majus“), druhý soud přirovnává termin dolejší k terminu střednímu a sluje návěst dolejší (propositio, praemissa minor), jenž sluje také „extremum minus“, a konečně třetí soud vyjadřuje poměr terminu dolejšího k terminu hořejšímu a sluje závěr (conclusio). Návěst hořejší a dolejší sluje „antecedens“ (násudek) a závěr „consequens“ (zásudek).

Mimo tyto tři části jest v každém úsudku přihlížeti ještě k důslednosti (consequentia), se kterou závěr z návěstí se dovozuje. A tato důslednost může býti správna nebo nesprávna čili licha podle toho, zdali závěr jest nutným důsledkem z obou premiss anebo není.

Jest patrno, že mezi násudkem a zásudkem jest jistý nutný vztah. A tento vztah není ničím jiným, než vztahem důvodu k jeho následku, pokud se týče, vztahem příčiny k jejímu účinu. Příčinnost tuto vyjadřuje termin střední. Tážeme-li se, proč jest spravedlnost chvalitebna, zní odpověď, poněvadž jest ctností. Obě návěsti v úsudku představují důvod (příčinu), závěr následek (účin).

Celý tento myšlenkový postup ozřejmí z tohoto příkladu:

Termin hořejší: chvalitebný. Termin střední: ctnost. Termin dolejší: spravedlnost.	Z těchto terminů lze utvořiti tento úsudek:	Návěst hořejší: Každá ctnost jest chvalitebná. Návěst dolejší: Avšak spravedlnost jest ctností. Závěr: Tedy spravedlnost jest chvalitebná.

Z toho jest již jasno, že závěr jest vždy již v návěstí hořejší v potenci obsažen, kdežto návěst dolejší právě k tomu slouží, aby ukázala, že závěr jest již v návěstí hořejší potenciálně zahrnut, a tak umožnila dovození jeho z návěstí hořejší. Dle toho můžeme úsudek také tímto způsobem vyměřiti: Úsudek jest roz-

umovým úkonem, jenž soud závěrečný (závěr) dovozuje z návěsti hořejší prostředkem návěsti dolejší.

S úsudkem těsně souvisí syllogismus, jenž není než výrazem úplného úsudku dle uvedených jeho tří podstatných částí, a může se proto definovati:

Syllogismus jest důkazem (argumentatio) složeným ze tří vět, které mezi sebou jsou tak sloučeny, že připustí-li se dvě z nich, nutně následuje i třetí.

2. Správnost a pravda úsudku. (Pravda formální a materiální úsudku.)

§ 51.

Úsudek jest správný (formálně pravdivý), když závěr (consequens, zásudek) následuje nutně z návěstí, a jest pravdivý (materiálně pravdivý), když podmětu přisuzuje aneb upírá, co mu skutečně náleží neb nenáleží. Může se státi, že úsudek jest správný, a přece nepravdivý, nebo že jest pravdivý a přece nesprávný. Úsudek na př.: „Každé nepravosti jest se vystříhati, trpělivost jest nepravostí, proto trpělivosti jest se vystříhati," jest sice správný, ale je nepravdivý. Úsudek: „Každý člověk jest živočichem, každý člověk jest smrtelný, tedy každý živočich jest smrtelný" jest pravdivý, ale nesprávný. Úsudek: „Každá ctnost jest chvalitebná, zdraví není ctností, tedy zdraví není chvalitebno," není ani správný ani pravdivý. Pravdivý (materiálně) jest úsudek, když soudy, ze kterých se skládá, jsou dle svého obsahu pravdivy. Správný či formálně pravdivý jest úsudek potud, pokud jeho vzdálené prvky (termin hořejší, střední a dolejší) tak jsou seřaděny a jeho neprostřední součásti (navěst hořejší a dolejší) tak formulovány, že závěr z nich skutečně následuje. Rozumí se samo sebou, že jest při každém úsudku o to dbáti, aby byl nejen formálně správný, nýbrž také v sobě materiálně pravdivý.

V úsudku správném platí strany pravdy soudu tato pravidla:

a) Z pravdivého násudku (antecedens — návěsti hořejší a dolejší) nemůže následovati nepravdivý zásudek (závěr).

b) Je-li tedy závěr lichý, pak musí aspoň jedna návěst býti licha.

c) Z lichého násudku (antecedens) může se per se dovoditi jen lichý závěr, pravdivý však jen per accidens.

d) Proto z pravdy závěru nelze vždy souditi na pravdu násudku.

e) Cokoliv souhlasí s násudkem, souhlasí též se závěrem, ale nikoliv naopak.

f) Cokoliv se příčí násudku, příčí se i závěru, ale nikoliv naopak.

g) A proto z protiřečnosti závěru, je-li pravdivý, jest souditi na protiřečnost násudku, ale nikoliv naopak.

3. Rozvrh úsudku vůbec.

§ 52.

Rozvrh úsudku v prvé řadě závisí na tvaru či formě úsudku. Jelikož způsob, jakým se závěr z návěstí dovozuje, jest různý, proto jest také rozeznávati různé základní tvary či druhy úsudku. Na otázku, kolikerým způsobem může se závěr dovozovati z násudku, jest poukázati k základním zákonům rozumovým. Závěr následuje z návěstí buď dle zákona kontradikce, neb vyloučeného třetího, nebo dostatečného důvodu. A tento trojí způsob, jakým následuje, určuje také povahu návěstí samých, tak že v prvém případě návěst hořejší musí záležeti v soudu kategorickém, v druhém případě v soudu podmínečném (hypothetickém) a ve případě třetím v soudu rozlučivém (disjunktivním). A tak jsou tři základní tvary úsudku, které se od sebe liší jak formou tak i obsahem (materií), a proto také s obojí této stránky potřebují výměru (definice), totiž:

a) Úsudek kategorický, v němž hořejší návěst jest věta kategorická a závěr z premiss se odvozuje dle zákona kontradikce: Na př.: „Každá ctnost jest chvalitebná, spravedlnost jest ctností, proto jest spravedlnost chvalitebná.“

b) Úsudek podmínečný (hypothetický), v němž jest návěstí hořejší věta podmínečná a závěr se dovozuje z premiss dle zákona dostatečného důvodu, na př.: „Myslí-li člověk, pak jest bytostí rozumnou, avšak člověk myslí, proto jest bytostí rozumnou.“

c) Úsudek rozlučivý (disjunktivní), ve kterém hořejší návěstí jest věta rozlučivá, a závěr z premiss se dovozuje dle zákona

vyloučeného třetího, na př.: „Duše jest podstatou buď jednoduchou neb složenou; ale složenou není, jest tedy jednoduchou.“

4. Základní tvary úsudku zvlášť. Úsudek kategorický.

§ 53.

Tvar úsudku kategorického určuje se, jak již praveno, zákonem kontradikce. To se však neděje přímo a neprostředně. Přímo a neprostředně zakládá se úsudek kategorický na dvou jiných zákonech, které se však dají zase převesti na zákon kontradikce. Jsouť to tak zvané zákony: „Dictum de omni“ a „Dictum de nullo.“

a) „Dictum de omni“ zní: Co platí o rodu, platí o všech druzích v něm zahrnutých, a co platí o druhu, platí také o všech jedincích k tomuto druhu náležejících. Jinými slovy zní také tento zákon: „Quidquid universaliter distributive affirmatur de aliquo subjecto, nequit non affirmari de particularibus, quae subjecto illo includuntur.“

b) „Dictum de nullo.“ Zákon tento znamená: Co se příčí rodu, příčí se také druhům v něm zahrnutým, a co se příčí druhu, příčí se také jedincům, které k tomuto druhu přísluší. Jinými slovy zní také tento zákon: „Quidquid universaliter distributive negatur de aliquo subjecto, nequit non negari de particularibus, quae subjecto illo continentur.“

Přihlédneme-li místněji k těmto dvěma zákonům, snadno se přesvědčíme, že nejsou než nepřímým výrazem zákona kontradikce. Neboť kdyby vlastnost, která se připisuje rodu, nepřináležela také zároveň všem druhům v rodu zahrnutým, pak by tato vlastnost rodu zároveň přináležela a nepřináležela. Přináležela by mu ex supposito, ale zároveň by mu nepřináležela, poněvadž pojem rodový dle celého svého obsahu jest obsažen ve svých druzích jakožto jejich všeobecný znak. Kdyby tedy tento všeobecný znak rodový nejevil se ve druzích, nepřináležel by ani rodu. — A podobným způsobem bylo by popírati zákon kontradikce, kdyby to, co se rodu příčí, nepříčilo se také jednotlivým jeho druhům. A co platí o rodu a druzích, platí také o druhu a jeho jedincích.

5. Zákony syllogismu.

§ 54.

K poznání správnosti neb nesprávnosti syllogismu stačí zpravidla zdravý rozum, a to tím více, zná-li důkladně vnitřní povahu syllogismu. Stává se však, že někdy zcela určitě víme, že jest syllogismus nesprávný, ale nemůžeme si uvědomiti, kde důvod jeho nesprávnosti vězí. K rozpoznání správnosti a lichosti, pravdy a nepravdy syllogismu slouží osm pravidel, z nichž prvá čtyři vztahují se k terminům a ostatní k větám (soudům) v každém syllogismu obsaženým.

Pravidla tato jest nám místněji vysvětliti.

1. pravidlo: „Tum re, tum sensu triplex modo terminus esto.“

Každý syllogismus může v sobě zahrnovati jen tři terminy, totiž termin hořejší, střední a dolejší. Nesmí jich tedy míti ani více ani méně. Neboť účel syllogismu záleží právě v tom, aby se jeden termin k terminu druhému pomocí terminu třetího postavil do poměru subsumce (podjemu) nebo do poměru výluky. Tyto terminy mohou býti jen tři, a to nejen dle výrazu, nýbrž i dle smyslu, a proto musí každý termin, kdykoliv v úsudku se naskýtá, míti vždy jeden a týž smysl a náměstný podklad (supposici). Kdyby některý termin měl v syllogismu dvojí zcela různý smysl, pak by byly v něm již čtyři terminy a syllogismus, k jehož podstatě náleží trojpočet terminů, byl by pak nutně nesprávný. Na př.: „Býk jest domácím zvířetem, jedním z ekliptických znamení jest býk, tedy jedno z ekliptických znamení jest domácím zvířetem.“

Proti tomuto pravidlu může se chybovati různými způsoby:

a) Když se stejnojmenného terminu používá v různém smyslu.

b) Když týž termin naskýtá se jednou dle supposice materiální, po druhé dle supposice formální, na př.: „Cicero jest slovo trojslabičné, Cicero jest velevýmluvným řečníkem, tedy slovo trojslabičné jest velevýmluvným řečníkem.“

c) Když supposice logická mění se v supposici věcnou, na př.: „Lidské pokolení jest všeobecným pojmem, Adam byl praotcem lidského pokolení, tedy Adam byl praotcem všeobecného pojmu.“

d) Když téhož terminu používá se dvakráte rozlučivě (disjunktivně) dle dvou částečných členů v jeho rozsahu zahrnutých, na př.: „Vlk jest živočichem, beránek jest také živočichem, tedy vlk jest beránkem.“

2. pravidlo: „Aeque ac praemissae extendat conclusio voces.“ V závěru nesmí pojem míti širšího rozsahu, než v návěstech (premissách). Má-li tedy některý termin v návěstech význam jen částečný, nesmí míti významu všeobecného v závěru. Důvod záleží v tom, že závěr může obsahovati jen to, co premissy vyjadřují. V opačném případě byl by v závěru pojem, kterého by v návěstech nebylo. Kdyby tedy nějaký termin v návěstech nenaskytal se ve smyslu distributivním, v závěru však měl význam distributivní, pak by tu měl širší rozsah než v návěstech. Proti tomuto pravidlu proviňuje se na př. tento syllogismus: „Lev jest čtvernohým zvířetem, lev jest ukrutným, tedy jest každé čtvernohé zvíře ukrutným.“ Podobně: „Zvíře jest živokem, člověk není zvířetem, tedy člověk není živokem.“

3. pravidlo: „Nunquam contineat medium conclusio oportet.“ Termin střední nesmí nikdy býti obsažen v závěru a to ani jako podmět, ani jako přísudek. Termin střední jest toliko pojmem, jenž má poměr mezi terminem hořejším a dolejším vytknouti a objasniti, a závěr má toliko tento poměr mezi nimi terminem středním vytknutý vyjadřovati. Nemožnost, aby termin střední byl obsažen také v závěru, plyne tedy již ze samého pojmu syllogismu.

4. pravidlo: „Aut semel aut iterum medius generaliter esto.“ Termin střední musí buď v obou návěstech aneb aspoň v jedné z nich v celém svém rozsahu, a to ve smyslu distributivním býti obsažen. Neboť kdyby tento pojem byl obsažen v syllogismu dvakráte ve smyslu částečném, aneb kdyby v něm nenaskýtal se dle celého svého rozsahu, pak by byl roven dvěma pojmům, a v syllogismu neměli bychom terminy tři, nýbrž čtyři; a terminy hořejší a dolejší nepřirovnávaly by se již k jedinému terminu střednímu, jak toho syllogismus nutně žádá, jako na př. v tomto příkladu: „Každý člověk jest živočichem, každý lev jest také živočichem, tedy každý lev jest člověkem,“ anebo: „Nějaký člověk se prochází, nějaký člověk zemřel, tedy nějaký zemřelý člověk se prochází.“ Výjimku činí syllogismus, jehož střední člen jest terminem zvláštním, jenž však co do svého rozsahu rovná se terminu všeobecnému. Syllogismus tento sluje: syllogismus expositorius. Na př.: „Sokrates byl Řekem, Sokrates byl filosofem, tedy byl nějaký filosof Řekem“.

5. pravidlo: „Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.“ Jsou-li obě návěsti kladny, musí býti také závěr kladný. Důvod

jest jasný. Rovnají-li se obě návěsti pojmu třetímu, nemohou býti mezi sebou nerovny.

6. pravidlo: „Utraque si praemissa negat, nihil inde sequetur.“ V syllogismu nesmějí obě návěsti býti záporny. Neboť závěr z návěstí vyvozený vyjadřuje vždy, že dva pojmy v návěstech obsažené buď se shodují aneb sobě odporují. Pakli však tyto pojmy nesouhlasí s pojmem třetím, nelze usuzovati ani že mezi sebou souhlasí, ani že si odporují. — Záporná jest však návěst hořejší jen tenkráte, když pojem střední z pojmu dolejšího neb hořejšího vylučuje, nikoliv však také tenkráte, když jeden z těchto pojmů zápornou větou se vyjadřuje. Na př. v syllogismu: „Co nemyslí, není duchovou podstatou; duše zvířecí nemyslí a proto duše zvířecí není duchovou podstatou,“ jest záporna jen návěst hořejší, nikoliv však termin střední, a proto návěst dolejší jest kladná, poněvadž vyjadřuje, že duše zvířecí jest zahrnuta mezi bytostmi, které nemyslí.

7. pravidlo: „Pejorem sequitur semper conclusio partem.“ Závěr řídí se vždy dle slabší návěsti. Slabší stránka návěsti jest však její částečnost a zvláštnost proti všeobecnosti a její zápor proti kladu.

Závěr jest výsledkem dovozeným z obou návěstí. A proto nemohou se v něm sloučiti jiným způsobem, než tím, kterým jsou spojeny s terminem středním. Spojují-li se buď v návěsti hořejší neb dolejší s tímto terminem buď jen částečně neb záporně, nemohou se v závěru sloučiti ani všeobecně ani kladně. Je-li tedy jedna z návěstí částečná (partikulární) a druhá všeobecná, musí býti závěr též jen partikulární, a je-li jedna kladná a druhá záporná, může býti závěr jen záporný. Na př.: „Každý spravedlivý jest hoden chvály, avšak někteří lidé jsou spravedlivi; tudíž někteří lidé jsou hodni chvály.“ A: „Žádný spravedlivý nezasluhuje hany, avšak někteří lidé jsou spravedlivi: tedy někteří lidé nezasluhují hany.“

8. pravidlo: „Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.“ Ze dvou částečných (partikulárních) soudů nelze dovoditi žádného závěru.

Jsou-li obě návěsti záporny, pak nepřipouští závěru pravidlo 6. Jsou-li obě kladny, pak by musil střední termin býti částečný, což se příčí pravidlu 4. Kdyby jedna návěst byla kladna, druhá záporna, pak by závěr měl širší rozsah než návěsti, čehož nepřipouští pravidlo 2.

Někteří z novějších filosofů se domnívali, že všech těchto osm pravidel lze vyjádřiti pravidlem jedním, které zní: „Jednoduchý syllogismus jest tenkráte správný, když jedna z návěstí závěr v sobě obsahuje a druhá toto obsažení závěru v návěstí prvé vysvětluje.“ A názor tento takto vysvětlují: Položme syllogismus kladný, na př.: „Každá ctnost jest chvalitebná, avšak střídmost jest ctností: tedy střídmost jest chvalitebna.“ V návěstí hořejší tohoto syllogismu tvrdí se totožnost mezi terminem středním (ctností) a terminem hořejším (chvalitebný). Je-li tedy termin střední také identický s terminem dolejším (střídmostí), pak se tím implicite také praví, že oba terminy (hořejší a dolejší) jsou mezi sebou identické.

Z toho patrno, že v návěsti hořejší: „Každá ctnost jest chvalitebna“ jest závěr: „střídmost jest chvalitebna“ již obsažen, a návěst dolejší: „střídmost jest ctností“ toliko vysvětluje, proč jest střídmost chvalitebna. Neboť je-li každá ctnost chvalitebna, jest také střídmost jako ctnost chvalitebna. — A totéž platí o syllogismu záporném, v němž návěst záporná závěr v sobě obsahuje, návěst kladná však vysvětluje, proč závěr v návěsti záporné jest obsažen.

Avšak toto pravidlo neliší se vlastně od podstaty každého správného syllogismu, která musí obsahovati dva terminy rovné třetímu a proto také mezi sebou rovné, jak toho již první zákon rozumový, zákon identity, žádá. A proto není k jasnějšímu pochopení syllogismu zajisté od místa, přihlížeti k osmi pravidlům svrchu uvedeným, kterými syllogismus říditi se musí, má-li býti co do svého obsahu pravdivým a co do své formy správným.

6. Tvary a způsoby syllogismů.

§ 55.

V každém syllogismu jest rozeznávati materii a formu (tvar). Materie jest buď vzdálená nebo blízká. Materie vzdálená záleží ve třech terminech: hořejším, středním a dolejším, a materie blízká ve třech soudech či větách z oněch terminů utvořených: v návěsti hořejší a dolejší a závěru. —

Formou syllogismu jest umělé sestavení a uspořádání terminův a soudů vzhledem k závěru, jenž se z nich dovozuje. A proto v syllogismu jest rozeznávati různé tvary (figury) a způsoby dle toho, přihlížíme-li buď k sestavení čili disposici

terminů vzhledem k podmětu a přísudku nebo k disposici vět vzhledem k jejich kvalitě a kvantitě.

Jelikož pojem či termin střední může míti v návěstech čtverý vztah, jest také rozeznávati čtyři různé syllogistické tvary, z nichž jen jeden jest pravidelný, tři ostatní jsou však nepravidelné. Pro každý tento tvar platí vzhledem ke kvalitě a kvantitě vět z terminů utvořených zvláštní pravidla, a dbá-li se přesně těchto pravidel, pak vznikají v každém tvaru různé syllogistické způsoby. A o těchto syllogistických tvarech a jejich aspoň nejobyčejnějších způsobech jest nám zvlášť pojednati.

Vzorec pro první pravidelný syllogistický tvar zní:

1. M jest P,
S jest M,
———
S jest P.

V tomto vzorci znamená P pojem hořejší a přísudek (predikát), M značí termin (pojem) střední a S pojem dolejší a podmět (subjekt). M jest P znamená návěst hořejší, S jest M, návěst dolejší a S jest P, závěr.

Máme-li na př. pojmy:

P: chvalitebný	pak jest pravidelný tvar syllogismu:	Každá ctnost jest chvalitebná = M jest P,
M: ctnost		avšak spravedlnost jest ctností = S jest M,
S: spravedlnost		tedy: spravedlnost jest chvalitebná = S jest P.

Dle základního zákona, na němž jest kategorický soud založen, musí termin střední k terminu dolejšímu míti se jako pojem rodový k pojmu druhovému (aneb jako druhový pojem k jednotlivým jedincům v druhu obsaženým) a termin hořejší musí terminu střednímu jakožto svému rodu přináležeti nebo se mu příčiti, a následovně musí také terminu dolejšímu jakožto svému druhu buď přináležeti nebo nepřináležeti. Z toho plyne trojí sousledek. Předně v návěsti hořejší musí se termin hořejší (v uvedeném příkladu: chvalitebná) o terminu středním (ctnosti), jakožto pojmu rodovém, buď tvrditi nebo popírati, aneb jinými slovy: termin střední musí k terminu hořejšímu býti v poměru buď podjemu (subsumce) nebo výluky. Poněvadž však pojem, k němuž tento druhý pojem je ve zmíněném poměru, jest vždy pojmem podmětným, proto musí termin

střední býti vždy v návěsti hořejší podmětem a termin hořejší přísudkem. Za druhé musí v návěsti dolejší pojem dolejší jako pojem druhový býti obsažen v pojmu středním jako v pojmu rodovém. A proto musí pojem dolejší v návěsti dolejší býti vždy podmětem a pojem střední přísudkem. A konečně za třetí musí v závěru pojem hořejší v pojmu dolejším jakožto pojmu druhovém, spadajícím pod pojem střední, jakožto pojem rodový buď se tvrditi nebo popírati, a proto musí býti pojem dolejší vždy podmětem a pojem hořejší přísudkem.

To nám jasně ozřejmí, představíme-li sobě zase uvedený syllogismus:

Návěst hořejší:

Každá ctnost (pojem střední) jest chvalitebná (pojem hořejší)
(podmět) (M) (přísudek) (P)
= M jest P.

Návěst dolejší:

Spravedlnost (pojem dolejší) jest ctností (pojem střední) = S jest M.
(podmět) (S) (přísudek) (M)

Závěr:

Tedy spravedlnost (pojem dolejší) jest chvalitebná (pojem hořejší)
(podmět) (S) (přísudek) (P)
= S jest P.

Zákony prvého tvaru syllogistického jsou tyto:

a) Vzhledem k návěsti hořejší:

α) Návěst hořejší musí rozsahem či kvantitou býti vždy větou všeobecnou. Neboť zákon úsudku kategorického praví: co platí o celém rodu, platí také o jednotlivých druzích zahrnutých v tomto rodu, a co platí o druhu, platí též o jedincích náležejících k tomuto druhu. Proto musí termin střední dle celého rozsahu býti v návěsti hořejší obsažen, a je-li tomu tak, pak tato návěst musí míti vždy platnost všeobecnou. Kdyby pojem střední nebyl celým rozsahem, nýbrž jen jednou částí obsažen v hořejší návěstí, pak by se mohlo státi, že by pojem dolejší byl obsažen v druhé části rozsahu pojmu středního, a následovně by nemohl již k pojmu hořejšímu býti v poměru podjemu (subsumce) nebo výluky. Pravím-li na př.: „Někteří lidé jsou ctnostní, Petr je člověkem,“ pak z toho nemohu uzavírati: „tedy Petr jest ctnostný.“ Neboť v tomto případě mohl by Petr náležeti právě k oněm lidem, kteří nejsou ctnostní.

β) Co do kvality (jakosti) může návěst hořejší býti větou buď kladnou neb zápornou. Neboť zákon úsudku kategorického praví: co se příčí rodu neb druhu, příčí se také druhům v něm zahrnutým, pokud se týče, jedincům k druhu náležejícím. Tímto způsobem může se P v návěsti hořejší připisovati neb upírati terminu střednímu M, podle toho, pak-li S skrze M stojí k P v poměru podjemu nebo výluky.

b) Vzhledem k návěsti dolejší.

α) Co do kvality může návěst dolejší býti vždy jen větou kladnou. Neboť dle zákona úsudku kategorického má se pojem dolejší (S) k pojmu střednímu (M) jako druh k rodu neb jedinec k druhu, a proto musí v tomto pojmu býti zahrnut. Kdyby tedy návěst dolejší (S jest M) byla větou zápornou, pak by pojem dolejší nebyl zahrnut v pojmu středním, a následovně nebyl by pojmem druhovým v pojmu středním, jakožto v pojmu rodovém obsaženým a neplatil by již o něm zákon, dle kterého vše, co platí o rodu, platí také o druzích v něm zahrnutých.

Na př. z vět: „Každá mravní ctnost jest chvalitebna, avšak umění není mravní ctností,“ nemohu ničeho uzavírati, poněvadž umění (S) nemá se tu k mravní ctnosti (M) jak druh k rodu, a proto neplatí o těchto větách také zákon, že vše přináleží druhu, co přináleží rodu.

β) Co do kvantity může návěst dolejší býti větou jak všeobecnou tak i partikulární, dle toho, zda-li pojem dolejší (S) dle veškerého aneb jen částečného rozsahu prostřednictvím pojmu středního (M) k pojmu hořejšímu (P) se uvádí v poměr subsumce, pokud se týče, výluky.

c) Vzhledem k závěru:

α) Co do kvality řídí se závěr povahou návěsti hořejší. Je-li tato kladná, jest závěr rovněž kladný, a je-li záporná, pak jest i závěr záporný. Neboť připisuje-li se v hořejší návěsti nějaká vlastnost rodu neb druhu, pak se musí v závěru tato vlastnost připisovati též druhu neb jedincům. A totéž platí o hořejší návěsti, pokud jest záporná.

β) Co do kvantity (rozsahu) řídí se závěr návěstí dolejší. Je-li všeobecná, jest i závěr všeobecný, je-li partikulární, pak jest partikulární také závěr. Neboť podle zákona kategorického úsudku přísluší pojmu dolejšímu (S) vlastnost pojmu hořejšího (P) jen v tom rozsahu, v jakém se mu v návěsti dolejší (S

jest M) přisuzuje, aneb jinými slovy, v jakém se pojem dolejší zahrnuje v pojmu středním.

Aby byl syllogismus správný, nestačí, aby byly jednotlivé termíny (P. M. S.) řádně mezi sebou seřaděny, jak toho podstata syllogismu žádá, nýbrž jest mimo to potřebí, aby se bral patřičný zřetel ke kvantitě a ke kvalitě jednotlivých vět v syllogismu obsažených. A toto řádné seřadění a spojení obou návěstí dle jejich kvantity a kvality vzhledem k závěru, který se má z nich vyvoditi, nazývá se způsobem (modus) syllogismu.

Kvantita a kvalita návěstí vyjadřuje se v logice, jak jsme svrchu pravili, písmenami A. E. I. O.

Při syllogismu kategorickém jest dle toho, co jsme o kvantitě a kvalitě obou jeho návěstí a závěru byli uvedli, rozeznávati čtyři způsoby: a) Barbara, b) Celarent, c) Darii, d) Ferio.

ad a) Návěst hořejší, dolejší a závěr jsou větami všeobecně kladnými = A A A = Barbara. Na př.:

Bar-: každé zvíře má cit,
ba-: každý kůň jest zvířetem,
ra: tedy každý kůň má cit.

A = všeob. kladný
E = " záporný
I = část. kladný
O = " záporný

ad b) Návěst hořejší jest všeobecně záporná, návěst dolejší všeobecně kladná a proto závěr všeobecně záporný = E A E = Celarent. Na př.:

Ce-: Žádné zvíře není kamenem,
la-: každý kůň jest zvířetem,
rent: tedy žádný kůň není kamenem.

ad c) Návěst hořejší jest větou všeobecně kladnou, návěst dolejší částečně (partikulárně) kladnou, a proto závěr částečně kladný. A I I = Darii. Na př.:

Da-: Každý člověk spravedlivý jest chvály hoden,
ri-: někteří lidé jsou spravedliví,
i: tedy někteří lidé jsou chvály hodni.

ad d) Návěst hořejší konečně jest všeobecně záporná, návěst dolejší částečně kladná, a proto závěr částečně záporný = E I O = Ferio. Na př.:

Fe-: Žádný bezbožník není chvály hoden,
ri-: někteří lidé jsou bezbožní,
o-: tedy někteří lidé nejsou chvály hodni.

Mimo tyto čtyři přímé způsoby (Barbara, Celarent, Darii a Ferio) připouští první syllogistický tvar pět nepřímých

způsobů syllogistických: A A I, E A E, A I I, A E O, I E O, které se vyjadřují technickými slovy: Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum. Tyto nepřímé způsoby obyčejně se připojují ku přímým a vyjadřují se formulí: „Barbara, Celarent, Darii, Ferio-Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum.“

Mimo prvý tvar kategorického syllogismu uvádí Aristoteles ještě dva jiné tvary, k nimž Galenus přičinil tvar čtvrtý.

Tyto tři tvary značí se vzorci:

2.	3.	4.
P jest M	M jest P	P jest M
S jest M	M jest S	M jest S
S jest P.	S jest P.	S jest P.

V druhém tvaru syllogismů Aristotelových, jenž se vyjadřuje vzorcem:

P jest M
S jest M
S jest P,

jest pojem střední (M), jak patrno, v obou návěstech přísudkem, kdežto v hořejší návěsti jest podmětem P a v návěsti dolejší S. Tento syllogistický tvar vyjadřuje se proto slovy: Prae-Prae., což znamená, že pojem střední jest dvakráte praedikátem.

V tomto tvaru syllogistickém musí býti vždy jedna z návěstí záporná, návěst hořejší však vždy větou všeobecnou, na př.: „Žádné zvíře nemá rozumu, každý člověk má rozum, proto není žádný člověk zvířetem.“

V tomto tvaru jsou přípustny rovněž čtyři způsoby syllogistické: a) E A E = Cesare, b) A E E = Camestres, c) E I O = Festino a A O O = d) Baroco.

Na př.:

ad a) Ce-: „Žádná rostlina nemá citu,
sa-: každé zvíře má cit,
re-: proto žádné zvíře není rostlinou.“

ad b) Ca-: „Každé zvíře má cit,
me-: žádná rostlina nemá citu,
stres-: proto není žádná rostlina zvířetem.“

ad c) Fe-: Žádný mouřenín není bílým,
sti-: některý Afričan jest bílým,
no-: proto některý Afričan není mouřenínem.“

ad d) Ba-: Každý mouřenín jest černý,
ro-: některý Afričan není černý,
co-: tedy některý Afričan není mouřenínem.“

3. Třetí tvar zní:

M jest P
M jest S
———————
S jest P.

Pravidlem tohoto syllogismu jest, že návěst dolejší musí býti kladna a závěr částečný. Jelikož termin střední (M) jest v tomto syllogismu dvakráte subjektem, nazývá se tento tvar: „bis sub“.

Tento syllogistický tvar má šest přípustných způsobů:

a) A A I = Darapti, b) A I I = Datisi, c) E A O = Felapton, d) E I O = Ferison, e) I A I = Disamis, f) O A O = Bocardo.

Na př.:

ad a) Da-: „Každý kov jest nerostem,
ra-: avšak každý kov jest tělesem,
pti-: proto některé těleso jest nerostem.

Ze dvou všeobecných a kladných návěstí následuje závěr částečně kladný.

ad b) Da-: „Každý spravedlivý jest chvály hoden,
ti-: avšak někteří spravedliví jsou chudi,
si-: proto někteří chudí jsou chvály hodni.“

Ze všeobecně kladné návěsti hořejší a částečně kladné návěsti dolejší plyne závěr částečně kladný.

ad c) Fe-: „Žádná rostlina nemá smyslů,
la-: avšak každá rostlina jest tělesem ústrojným,
pton-: proto některá tělesa ústrojná nemají smyslů.“

Ze všeobecně záporné návěsti hořejší a ze všeobecně kladné návěsti dolejší dovozuje se závěr částečně záporný.

ad d) Fe-: „Žádný bezbožník není úcty hoden,
ri-: avšak někteří bezbožníci jsou boháči,
son-: tedy někteří boháči nejsou úcty hodni.“

Ze všeobecně záporné návěsti hořejší a částečně kladné návěsti dolejší následuje závěr částečně záporný.

ad e) Di-: Některá tělesa ústrojná mají smysly,
sa-: avšak každé těleso ústrojné jest živokem,
mis-: tedy některý živok má smysly.“

Z částečně kladné návěsti hořejší a všeobecně kladné návěsti dolejší následuje závěr částečně kladný.

ad f) Bo-: „Některá tělesa ústrojná nemají smyslů,
car-: avšak každé těleso ústrojné jest živokem,
do-: tedy některý živok nemá smyslů.“

Z částečné záporné návěsti hořejší a všeobecně kladné návěsti dolejší plyne závěr částečně záporný.

4. Čtvrtý tvar zní:

P jest M
M jest S
———————
S jest P.

Jak z tohoto vzorce patrno, jest termin střední (M) v návěsti hořejší přísudkem, v dolejší podmětem, kdežto termin hořejší (P) jest v návěsti hořejší podmětem a termin dolejší (S) v návěsti dolejší přísudkem. Jelikož v tomto tvaru jest termin střední v hořejší návěsti přísudkem (predikátem), v dolejší návěsti podmětem (subjektem), sluje proto tvar tento: prae-sub.

Pravidla pro tento syllogismus jsou:

a) Je-li návěst hořejší (P jest M) kladná, musí návěst dolejší (M jest S) býti větou všeobecnou.

b) Je-li návěst dolejší kladná, musí býti závěr částečný.

c) Je-li některá z obou návěstí záporná, musí hořejší návěst býti všeobecná.

V tomto tvaru jest rozeznávati pět hlavních syllogistických způsobů: a) A A I = Bamalip, b) A E E = Calemes, c) E A O = Fesapo, d) E I O = Fresison a e) I A I = Dimatis:

Na př.:

ad a) Ba-: „Vražda jest hříchem,
ma:- avšak každý hřích jest zavržitelný,
lip-: tedy některý zavržitelný hřích jest vraždou.“

Ze dvou všeobecně kladných návěstí dovozuje se částečně kladný závěr.

ad b) Ca-: „Každý živočich jest bytostí smyslnou,
le-: avšak žádná bytost smyslná nepohřešuje života,
mes-: tedy žádná bytost, která pohřešuje života,
není zvířetem.“

Ze všeobecně kladné návěsti hořejší a ze všeobecně záporné návěsti dolejší následuje závěr všeobecně záporný.

ad) c) Fe-: „Žádná rostlina není bytostí smyslnou,
sa-: avšak každá bytost smyslná jest živokem,
po-: tedy některý živok není rostlinou.“

Ze všeobecně záporné návěsti hořejší a všeobecně kladné návěsti dolejší dovozuje se závěr částečně záporný.

ad d) Fre-: „Žádné těleso neústrojné není živokem,
si-: avšak někteří živoci jsou bytostmi smyslnými,
son-: tedy některé bytosti smyslné nejsou tělesy neústrojnými.“

Z všeobecně záporné návěsti hořejší a částečné kladné návěsti dolejší následuje závěr částečně záporný.

ad e) Di-: „Některý boháč jest člověkem šťastným,
ma-: avšak člověk šťastný činí jiné šťastnými,
tis-: tedy některý člověk činící jiné šťastnými jest boháčem.“

Z částečně kladné návěsti hořejší a všeobecně kladné návěsti dolejší dovozuje se závěr částečně kladný.

7. Důkaznost nedokonalých syllogismů.

§ 56.

Jelikož všecky syllogismy, ať jsou jakéhokoliv tvaru a způsobu, opírají se o principy či pravdy samozřejmé, nepotřebují vlastně dalšího důkazu. Neboť každý závěr z principů evidentních musí býti právě tak evidentní, jako principy, z nichž se dovozuje. Nicméně Aristoteles, jenž dovodil a vysvětlil zákony či pravidla pouze prvního syllogistického tvaru (Barbara)

M jest P
S jest M
———
S jest P

domníval se, že ostatní tvary a způsoby syllogistické nedají se vysvětliti z vlastních evidentních principů, nýbrž že se musí převesti na syllogismy, jež jsou samy sebou evidentní, a tak jejich pravda se dokázati. A za tím účelem vytknul trojí methodu důkazu: 1. důkaz přímý, 2. důkaz nepřímý a 3. důkaz založený na exposici (výkladu). Nebude zajisté od místa, o tomto trojím důkazu několika slovy se zmíniti.

1. Důkaz přímý, který sluje také ostensivním, záleží v záměně návěstí, kterou se nedokonalý a proto nejasný syllogismus převádí na syllogismus prvního tvaru.

Aby však tento převod (redukce) děl se správně, jest na zřeteli míti tři věci: 1. na který způsob prvního tvaru jest daný syllogismus převesti, 2. které návěsti jest proměniti a 3. které zaměniti.

1. Který způsob prvního tvaru jest při této proměně voliti, naznačuje začáteční souhláska příslušného technického slova, kterým se tento způsob vyjadřuje. Úplné způsoby prvního tvaru počínají souhláskami B, C, D, F. (**B**arbara, **C**elarent, **D**arii, **F**erio). Ale týmiž začátečnými písmenami počínají nedokonalé způsoby prvního tvaru (**B**aralipton, **C**elantes, **D**abitis, **F**apesmo, **F**risesomorum), a tím také naznačují, že každý z těchto nedokonalých způsobů lze převesti na způsob dokonalý, který počíná touže souhláskou, tedy **B**aralipton na **B**arbara, **C**elantes na **C**elarent atd. A co platí o nedokonalých způsobech prvního tvaru, platí také o přípustných způsobech ostatních tvarů. Proto lze také syllogismus druhého tvaru **C**esare převesti na **C**elarent; a syllogismy třetího tvaru: Darapti, Disamis a Datisi na Darii.

2. Písmeny S a P znamenají, že se musí proměniti věta, která odpovídá samohlásce neprostředně tyto písmeny předcházející. Písmena S značí čirou proměnu, P proměnu „per accidens" čili proměnu částečnou. (Viz § 47.) Písmena M, konečně kdekoliv se naskytá, znamená, že se jest návěsti zaměniti, jako v syllogistických způsobech: Fa**pe**smo, Ca**me**stres a Di**sa**mis.

Na př. syllogismus Fapesmo:

Fap-: „Každé zvíře jest živokem,
es-: avšak žádná rostlina není zvířetem,
mo-: tedy některý živok není rostlinou."

Má-li se tento syllogismus proměniti v syllogismus F e r i o, jest tyto změny vykonati:

Poněvadž se ve Fapesmo naskýtá písmena M, musí se zaměniti návěst hořejší s návěstí dolejší, a poněvadž v návěsti hořejší před P předchází A, a v návěsti dolejší před S stojí E, musí se návěst hořejší proměniti č á s t e č n ě, návěst dolejší však č i ř e. Dle toho bude syllogismus F e r i o zníti:

Fe-: „Žádné zvíře není rostlinou,
ri-: avšak některý živok jest zvířetem,
o-: tedy některý živok není rostlinou."

3. Konečně písmena C stojící uprostřed terminů neúplných syllogistických způsobů (Baroco, Bocardo) naznačuje, že věta

odpovídající předchozí samohlásce, nedá se přeměniti přímě, nýbrž jen nepřímně.

Na př. syllogismus Bocardo.

Bo-: „Některé zvíře nedá se krotiti,
car-: každé zvíře jest užitečné,
do: tedy některé zvíře užitečné nedá se krotiti.

Zde stojí před C návěst hořejší odpovídající samohlásce O neprostředně před C předcházející. A tato návěst nedá se uvesti na větu všeobecnou: „Každé zvíře dá se krotiti," a proto se Bocardo nedá převesti na syllogistický způsob Barbara. Tvar, na který dá se daný syllogismus převesti, ukazuje postavení terminu středního, a způsob tohoto tvaru vysvítá z kvantity a kvality návěstí. K jasnějšímu porozumění uvedeme několik příkladů:

Ce-: „Těleso nemyslí,
sa-: rozum myslí,
re: tedy rozum není tělesem."

Tento syllogismus (Cesare), jenž jest prvým způsobem druhého tvaru, dá se převesti na druhý způsob tvaru prvého zvaný „Celarent", jednoduchou záměnou podmětu a přísudku v návěsti hořejší, tímto způsobem:

Ce-: „Co myslí, není tělesem,
la-: rozum myslí,
rent-: tedy rozum není tělesem."

Aneb:

Di-: „Někteří bezbožníci jsou bohati,
sa-: všichni bezbožníci jsou ubozí,
mis-: tedy někteří ubožáci jsou bohati."

Tento syllogismus třetího tvaru „Disamis" dá se uvesti na třetí způsob tvaru prvého „Darii" tím, že se přestaví podmět a přísudek v návěsti hořejší a v závěru a že se promění obě návěsti tímto způsobem:

Da-: „Všichni bozbožníci jsou ubozí,
ri-: někteří boháči jsou bezbožní,
i-: tedy někteří boháči jsou ubozí."

2. Důkaz nepřímý, který obyčejně sluje důkazem „ad impossibile" aneb „ad absurdum", nutí protivníka, jenž nechce připustiti sousledku daného syllogismu, k závěru absurdnímu (nerozumnému) zahrnujícímu v sobě dvě věty kontradiktorické zároveň pravdivé. Kdo popírá závěr ze správné návěsti hořejší a dolejší, ten eo ipso klade závěr, obsahující v sobě zároveň a v témže

vzhledu klad a zápor jedné a téže věci, čili: ten klade závěr absurdní (nerozumný, nesmyslný).

Na důkaz absurdnosti tohoto závěru postaví se kontradiktorický závěr a zároveň jedna z návěstí, kterou protivník připouští. Z těchto dvou vět následuje syllogismem prvého tvaru absurdnost druhé návěsti, a to dle zásady, že z kontradiktorického zásudku (consequentis) plyne kontradikce násudku (antecedentis), je-li úsudek správný.

Tímto způsobem nepřímým lze dokázati pravdu každého nedokonalého syllogismu. Nicméně se odporučuje přímý důkaz mimo syllogismy, jež se vyjadřují slovy: „Baroco“ a „Bocardo“, poněvadž v těchto syllogismech přímý důkaz jest nemožný. Tu jest však připomenouti, že ve případě, když tímto způsobem dokazuje se syllogismus „Baroco“, zůstane návěst hořejší na svém místě, kontradiktorický závěr položí se na místo návěsti dolejší, a závěrem dovodí se nerozum návěsti dolejší. — Dokazuje-li se však syllogismus „Bocardo“, pak se kontradiktorický závěr položí na místě návěsti hořejší, návěst dolejší zůstane na svém místě a závěr zahrnuje kontradikci návěsti hořejší. Na př.:

Ba-: „Každá ctnost jest rozumná,
ro-: avšak některá řevnivost není rozumná,
co-: tedy některá řevnivost není ctností.“

Kontradikce závěru zní: každá řevnivost jest ctností.

Položí-li se tento závěr na místě návěsti dolejší, zní syllogismus Barbara:

Bar-: „Každá ctnost jest rozumná,
ba-: avšak každá řevnivost jest ctností,
ra-: tedy každá řevnivost jest rozumná.“

Syllogismus tento zahrnuje v sobě kontradikci s návěstí dolejší hořejšího syllogismu.

Příklad syllogismu „Bocardo“:

Bo-: „Některý hněv nezasluhuje hany,
car-: avšak každý hněv jest vášní,
do-: tedy některá vášeň nezasluhuje hany.“

Kontradikce závěru zní: Každá vášeň zasluhuje hany.

Položí-li se tento závěr na místě návěsti hořejší, pak zní syllogismus Barbara:

Bar-: „Každá vášeň zasluhuje hany,
ba-: avšak každý hněv jest vášní,
ra : tedy každý hněv zasluhuje hany.“

3. Někdy jest syllogismus dokázati výkladem (per expositionem). Výkladem se dokazují syllogismy třetího tvaru, které mají závěr částečný, a to tím způsobem, že se do rozsahu terminu středního pojme nějaký moment zvláštní, pro nějž částečná návěst hořejší nabývá pravdy. Tohoto způsobu důkazu užívá se často jak v obyčejném životě, tak obzvláště při vyučování. Na př.:

Di-: „Někdo, kdo sešel špatnou smrtí, činil zázraky,
sa-: každý, kdo sešel špatnou smrtí, jest zavržen,
mis-: tedy někdo, kdo činil zázraky, jest zavržen.“

Na důkaz tohoto závěru jest potřebí, aby do středního terminu: „Kdo sešel špatnou smrtí,“ vložilo se na př. slovo: Jidáš, a pak jest závěr zcela jasný. Na základě tohoto výkladu jest uvedený syllogismus takto sestaviti:

„Jidáš činil zázraky,
Jidáš jest zavržen,
tedy někdo, kdo činil zázraky, jest zavržen.“

a) Syllogismus podmínečný (hypothetický).

§ 57.

Syllogismem podmíněným sluje syllogismus, v němž v návěsti hořejší stojí termin střední a termin hořejší v poměru podmínky ku předmětu jí podmíněnému. Tvar závěru jest určen zákonem dostatečného důvodu, a proto závěr tento jest naprosto platný, ať již podmínka, na které závisí, jest kladná nebo záporná. Dle toho jsou v syllogismu podmínečném možny dva způsoby závěru, totiž: 1. způsob, jenž se vyjadřuje slovy: , modus ponendo ponens“ a 2. „modus tollendo tollens“. Buď se tedy může v návěsti dolejší podmínka (conditio) v návěsti hořejší obsažená tvrditi, a pak jest také v závěru obsažena podmíněná pravda (conditionatum) návěsti hořejší, nebo se může v návěsti dolejší „conditionatum“ návěsti hořejší popírati, a pak se musí také v závěru popírati podmínka návěsti hořejší. Na př.: „Existuje-li bytost nahodilá (ens contingens), existuje také bytost nutná (ens necessarium); bytost nahodilá však existuje, a proto existuje také bytost nutná.“‘ Anebo: Jedná-li stát správně, neodporuje církvi: avšak často odporuje církvi, proto nejedná správně.“

V podmínečném syllogismu soudí se z pravdy podmínky na pravdu podmíněnou a z lichosti věty podmíněné na lichost podmínky. Na opak nelze — aspoň pravidelně — souditi

z pravdy podmíněné na pravdu podmínky a z lichosti podmínky na lichost věty podmíněné. Neboť jeden a týž následek může míti několik různých důvodů. A proto, je-li následek pravdivý, nemusí býti také pravdivý jeho důvod obsažený v podmínce, jako nemusí býti také lichý následek, je-li nesprávný jeho důvod, který vyjadřuje podmínka. A proto nemohu na př. z návěsti hořejší: „Dopustil-li se Kajus krádeže, jest člověkem bezectným,“ souditi: „Avšak Kajus jest bezectným, tedy se dopustil krádeže,“ ani: „Kajus krádeže se nedopustil, a proto není bezectným.“ Neboť bezectnost může míti mimo krádež také ještě jiné příčiny. Jen tenkráte je možno opačně z následku souditi na důvod, je-li důvod v podmínce pro následek udaný pro tento následek jen jediným, aneb jsou-li v podmínce uvedeny pro následek všechny možné důvody, jako na př.: „je-li člověk rozumný, pak musí mysliti,“ poněvadž rozumnost jest jediným důvodem, že člověk myslí. Aneb kdyby ve větě svrchu uvedené: „dopustil-li se Kajus krádeže, jest bezectným“, uvedly se všechny jiné příčiny, pro které člověk cti pozbývá, jak na př.: dopustil-li se krádeže aneb vraždy, aneb křivopřísahy, aneb vlastizrady atd., pak ovšem dalo by se souditi: avšak Kajus jest bezectným, tedy dopustil se krádeže, aneb vraždy atd. Aneb: „Avšak Kajus nedopustil se ani krádeže, ani vraždy, ani křivé přísahy atd., a proto není bezectným.“

V syllogismu podmínečném jsou pravidelně návěst dolejší a závěr větami kategorickými a jen návěst hořejší jest podmíněna. Syllogismus tento nazývá se smíšeně podmíněným a vyjadřují se formulí:

„Je-li A, jest B,
avšak A jest,
tedy jest také B,“

aneb:

„Je-li A, jest B,
avšak B není,
tedy není ani A.

Může se však státi, že nejen návěst hořejší, nýbrž také návěst dolejší a závěr jsou větami podmíněnými, a syllogismus takový sluje pak čiře podmínečným.

Syllogismus čiře podmíněný může vzniknouti dvojím způsobem: a to buď tak, že věta podmíněná (conditionatum) v návěsti hořejší stává se podmínkou návěsti dolejší, nebo

že podmínka návěsti hořejší se stává „conditionatum“ návěsti dolejší. V prvém případě soudí se způsobem podmínečným „modo ponente“ z podmínky návěsti hořejší na pravdu podmíněnou v návěsti dolejší, a „modo tollente“ z lichosti věty podmíněné v návěsti dolejší na lichost podmínky v návěsti hořejší; ve případě však druhém usuzuje se „modo ponente“ z podmínky v návěsti dolejší na pravdu podmíněnou v návěsti hořejší a „modo tollente“ z lichosti věty podmíněné v návěsti hořejší na lichost návěsti dolejší.

Tyto čiře podmíněné syllogismy vyjadřují se formulemi:

a) „Je-li A, jest B,
je-li B, jest C,
tedy je-li A, jest C,“

anebo:

„Není-li A, není B,
není-li B, není C,
tedy není-li A, není C.“

Na př.:

„Je-li bytost rozumná, pak myslí,
myslí-li, může rozeznávati mezi mravním dobrem a zlem,
proto je-li bytost rozumná, může rozeznávati mezi mravním dobrem a zlem“,

anebo:

„Není-li bytost rozumná, pak nemyslí,
nemyslí-li, nemůže rozeznávati mezi mravním dobrem a zlem.
Tedy bytost nerozumná nerozeznává mezi mravním dobrem a zlem.

b) „Je-li A, jest B,
je-li C, jest A,
a proto je-li C, jest B,“

aneb:

„Je-li A, jest B,
není-li C, není A,
a proto není-li C, není B.“

Na př.:

„Může-li bytost rozeznávati mezi mravním dobrem a zlem, jest schopna zásluhy a viny,
má-li však svobodnou vůli, může rozeznávati mezi mravním dobrem a zlem.
Má-li tedy bytost svobodnou vůli, jest schopna zásluhy a viny,“

anebo:

„Může-li bytost rozeznávati mezi dobrem a zlem, jest schopna zásluhy.

Nemá-li však svobody, nemůže rozeznávati mezi dobrem a zlem.

A proto nemá-li svobody, není schopna zásluhy.“

Aby tyto syllogismy byly správny, nestačí, aby se dle udaných pravidel z obou návěstí závěr dovozoval, nýbrž jest také třeba, aby návěst hořejší sama o sobě byla správna, t. j. aby důsledek, jenž se návěstí dolejší z návěsti hořejší dovozuje, byl pravdivý, což ostatně již nutně plyne ze všeobecného zákona, jenž pro pravdu každého syllogismu platí.

Syllogismy, v nichž všechny věty (návěst hořejší a dolejší a závěr) jsou podmíněny, jsou jen na pohled podmínečnými, ve skutečnosti jsou však kategorickými, podle zásady: „Conditio conditionis est conditio conditionati.“ A jest tu podmínkou B, a B jest podmínkou C, a proto také A podmínkou C.

b) Syllogismus rozlučivý (disjunktivní).

§ 58.

Syllogismem rozlučivým nazýváme syllogismus, jehož návěst hořejší jest větou rozlučivou. Aby tento syllogismus byl správný, musí přísně šetřiti zákona „vyloučeného třetího“, a proto nemohou části v návěsti hořejší obsažené zároveň (a v témže vzhledě) býti pravdivy nebo lichy.

Každý syllogismus rozlučivý lze proměniti v syllogismus podmínečný. Jako v syllogismu podmínečném jedna neb druhá část návěsti hořejší se buď klade neb popírá, podobně také v syllogismu rozlučivém se jedna část klade a druhá v závěru popírá, aneb jedna část se popírá a druhá u závěru se klade.

Na př. syllogismus rozlučivý:

„Buď obíhá země kolem slunce, nebo slunce kolem země,
slunce však neobíhá kolem země,
tedy obíhá země kolem slunce“,

lze proměniti v syllogismus podmínečný:

„Obíhá-li země kolem slunce, neobíhá slunce kolem země,
avšak slunce neobíhá kolem země,
tedy obíhá země kolem slunce.“

Syllogismus rozlučivý má dva tvary.

1. tvar popírá návěstí dolejší jednu část disjunktivní návěsti hořejší a v závěru druhou část klade. Na př.:

„Buď se klame Kristus anebo nevěřící svět,
avšak Kristus se neklame,
tedy se klame nevěřící svět.“

Tento tvar prvý vyjadřuje se formulí:

„A jest buď B aneb C,
avšak C není,
tedy jest B.“

2. V druhém tvaru připouští (klade) návěst dolejší jednu část návěsti hořejší a popírá v závěru část druhou.

Na př.:

„Země buď jest v pohybu nebo v klidu,
avšak země jest v pohybu,
tedy není v klidu.“

Formule tohoto druhého tvaru syllogismu rozlučivého zní:

„A jest buď B nebo C,
avšak jest C,
tedy není B.“

Části rozlučivé návěsti hořejší jsou buď obě kladny nebo záporny aneb jest jedna část kladna druhá záporná. Na př.:

„Svět jest buď od věčnosti nebo vznikl v čase,
avšak od věčnosti není,
tedy vznikl v čase.“

nebo:

„Petr jest buď chudý nebo bohatý,
chudý není,
jest tedy bohatý.“

nebo:

„Slunce buď svítí nebo nesvítí,
slunce však svítí,
tedy není možno, aby zároveň nesvítilo.“

Má-li návěst hořejší více než dva disjunktivní členy, a popírá-li návěst dolejší jen jeden z těchto členů, pak zbývá pro závěr ještě několik členů disjunktivních z návěsti hořejší, a tyto členy mohou se pak v závěru buď disjunktivně tvrditi nebo kopulativně popírati dle těchto formulí:

„A jest buď B, neb C, neb D,
avšak A není B,
tedy jest A buď C neb D.“

aneb:

„A jest buď B, aneb C, aneb D,
avšak A jest B,
tedy A není C ani D.“

Aby byl syllogismus disjunktivní správný, musí mimo formu úsudku býti také disjunktivní věta návěsti hořejší sama v sobě formálně a věcně správná a pravdiva. Kdyby tedy návěst hořejší neobsahovala v sobě všech disjunktivních členů, pak by závěr věcně byl nesprávný, byť i jinak byl formálně zcela správný.

Na př.: „Tento člověk jest buď Čech neb Němec, Němec není, tedy jest Čech.“ Návěst hořejší v tomto syllogismu nevypočítává všech členů disjunktivních, a proto ani závěr není věcně pravdivý, neb člověk ten, není-li Němcem, nemusí býti ještě Čechem, poněvadž může býti také ještě Uhrem, Vlachem atd.

c) Syllogismus spojovací (konjunktivní).

§ 59.

Syllogismus jest spojovacím, když návěst hořejší jest vyjádřena větou spojovací, která popírá, že dva různé výroky o jedné věci mohou býti zároveň pravdivy, ale nepopírá, že mohou býti zároveň lichy.

Každý syllogismus spojovací dá se převesti na syllogismus rozlučivý (disjunktivní). Pravím-li na př.: „Těleso zároveň není v pohybu a v klidu,“ jest to totéž, jako kdybych řekl: „těleso jest buď v pohybu neb v klidu.“ Vyjadřují-li oba výroky konjunktivní návěsti hořejší jen dva možné opaky příčné (kontrérní), pak jest možný jen jediný tvar syllogistický, který se vyjadřuje slovy: „modus ponendo tollens“. To znamená: Tvrdí-li se v návěsti dolejší jen jeden spojovací výrok návěsti hořejší, pak se její druhý výrok v závěru musí popírati. Opak jest zpravidla nemožný, poněvadž návěst hořejší obyčejně neuvádí všech příčných opaků, které podmětu mohou příslušeti. Tak jest na př. správný syllogismus konjunktivní:

„Nikdo nemůže sloužiti zároveň Bohu a mamonu,
avšak Kajus slouží mamonu,
tedy neslouží Bohu.“

Avšak zcela nesprávný byl by tento syllogismus, kdybychom jej takto utvořili:

„Nikdo nemůže sloužiti zároveň Bohu a mamonu,
avšak Kajus neslouží mamonu,
tedy slouží Bohu“,

poněvadž mimo Boha a mamon jest ještě mnoho jiných věcí, kterým Kajus může sloužiti.

d) Syllogismus rozdělovací (divisivní).

§ 60.

V syllogismu rozdělovacím jest návěst hořejší větou divisivní a v návěsti dolejší uvádí se termin dolejší k jednomu z rozlučivých (disjunktivních) členů návěsti hořejší v poměr podjemu (subsumce) aneb výluky. Ve případě prvém popírá závěr druhý člen rozlučivý, ve případě druhém jej klade dle formule:

a) „A jest buď B aneb C,
avšak jest B,
tedy není C.“

b) „A jest buď B aneb C,
avšak A není B,
tedy A jest C.“

Na př. (ad a):

„Šelmy jsou buď pucholovité nebo kunovité nebo medvědovité nebo hyeny nebo psovité nebo kočkovité,
avšak lev jest šelmou kočkovitou,
není tedy ani šelmou pucholovitou ani kunovitou“ atd.

aneb (ad b):

„Šelmy jsou buď pucholovité nebo kunovité atd.,
avšak lev není šelmou pucholovitou ani kunovitou ani — psovitou,
jest tedy šelmou kočkovitou.“

e) Syllogismus složený.

§ 61.

Syllogismus rozdělovací či divisívní jest již, jak patrno, syllogismem složeným a to z úsudku rozlučivého a kategorického a dá se proto také rozložiti ve dva úsudky dle této formule:

„A jest buď B neb C,
avšak X jest A,
tedy X jest buď B neb C.“
„X jest buď B aneb C,
avšak X jest B,
tedy X není C.“

Mezi podmínečnými a rozlučivými syllogismy stojí uprostřed syllogismy podmínečně rozlučivé, ve kterých návěst hořejší jest větou podmínečně rozlučivou. A proto může úsudek v těchto syllogismech býti buď podmínečný nebo rozlučivý. Je-li podmínečný, pak se podmínka obsažená v návěsti hořejší buď v návěsti dolejší klade, v tomto případě se pak v závěru disjunktivní členy obsažené v podmíněné pravdě návěstí hořejší disjunktivně tvrdí; aneb se v návěsti dolejší disjunktivní členy v podmíněné pravdě návěsti hořejší vyjádřené kopulativně popírají, a pak i závěr podmínku návěsti hořejší popírá. Tento syllogismus znázorní formule:

„Je-li A, jest buď B, aneb C,
avšak A jest,
tedy jest buď B aneb C.“

Aneb:

„Je-li A, jest buď B neb C,
avšak není ani B ani C,
tedy není ani A.“

Na př.:

„Je-li Kajus občanem, buď se jím narodil aneb se jím stal později,
avšak Kajus jest občanem,
tedy se jím buď narodil aneb se jím stal později.“

Anebo:

„Je-li Kajus občanem, buď se jím narodil aneb se jím stal později,
avšak Kajus se ani občanem nenarodil ani se jím později nestal,
tedy Kajus není občanem.“

Je-li úsudek disjunktivní, pak se jeho dva způsoby řídí těmito formulemi:

„Je-li A, jest buď B, aneb C,
avšak B jest,
tedy je-li A, není C.“

Aneb:

„Je-li A, jest buď B, neb C,
avšak C není,
tedy je-li A, jest B.“

Na př.:

„Má-li člověk duši, pak jest tato duše podstatou buď duchovou nebo tělesnou,
avšak duše jest podstatou duchovou,
tedy má-li člověk duši, není tato duše podstatou tělesnou.“

Anebo:

„Má-li člověk duši, pak jest podstatou buď duchovou, neb tělesnou,
avšak duše není podstatou tělesnou,
má-li tedy člověk duši, jest tato duše podstatou duchovou.“

8. Zdůvodnění (argumentace) lišící se formou od syllogismu.

§ 62.

Obyčejně se čítá paterý způsob tohoto zdůvodnění:

1. enthymema (zámlka), 2. epicheirema (sousudek stažený), 3. polysyllogismus, 4. sorites (sousudek hromadný) a 5. dilemma.

1. Enthymema jest syllogismus, v němž se jedna návěst zamlčuje, poněvadž si ji může každý snadno domysliti, na př.: „Bůh jest spravedlivý, tedy tresce nepravosti.“ Někdy se vyjadřuje celý syllogismus jedinou větou, jako na př.: „Bůh spravedlivý tresce nepravosti.“

Která návěst jest zamlčena, pozná se snadno, schází-li ve větě předchozí buď přísudek, aneb podmět závěru. Ve předešlé větě schází návěst hořejší: „Každý spravedlivý tresce nepravosti.“

Tvar (figura), ku kterému zkrácený syllogismus náleží, snadno se pozná z místa, které termin střední zaujímá v návěsti vyjádřené. Příklad uvedený náleží k prvému tvaru syllogistickému. Nejeví-li se ani podmět ani přísudek závěru ve větě předchozí, pak jest syllogismus podmínečný, na př. věta:

„Světová hmota je v pohybu, tedy mimosvětová bytost ji do něho uvedla“, rovná se syllogismů:

„Je-li světová hmota v pohybu, pak ji mimosvětová bytost do něho uvedla,
avšak světová hmota jest v pohybu,
tedy mimosvětová bytost ji do něho uvedla.“

2. Epicheirema (syllogismus stažený) jest syllogismus, v němž buď jedné neb oběma návěstem jest připojen příslušný důvod, o který se jejich pravda opírá. Tento důvod vyjadřuje se celou kausální větou, počínající částicí: „poněvadž“, „jelikož“, „že“, „neboť“. Návěsti, v nichž jest důvod jejich platnosti vyjádřen

kausální větou, jsou vlastně staženými syllogismy, které proto lze převesti na tolik jednoduchých syllogismů, kolik jest v epicheirematě kausálních vět, k nimž přistupuje ještě jeden syllogismus, v nějž hlavní závěr celého epicheirematu lze proměniti. Na př.:

„Každá jednoduchá bytost jest nezrušitelná, poněvadž nemá částí, v něž by se dala rozložiti,
avšak duše lidská jest bytostí jednoduchou, neboť jest nemožno, aby bytost složená myslila,
tedy duše lidská jest sama sebou nezrušitelná.“

Toto epicheirema dá se rozložiti ve tři syllogismy, a to:

„Bytost, která nemá částí, v něž by se dala rozložiti, jest nezrušitelná,
avšak bytost jednoduchá nemá částí, v něž by se dala rozložiti,
tedy bytost jednoduchá jest nezrušitelna.“
„Bytost, která myslí. jest jednoducha,
avšak duše myslí,
tedy duše jest jednoducha.“
„Bytost jednoduchá jest nezrušitelná,
avšak duše jest bytost jednoduchá,
tedy duše jest nezrušitelná.“

3. Polysyllogismus záleží v důkazu, v němž závěr jednoho syllogismu jest zároveň také návěstí syllogismu druhého, na př.:

„Co jest jednoduchým, nemá částí,
avšak duše jest jednoducha,
tedy duše nemá částí.
Avšak co nemá částí, jest nezrušitelno,
tedy duše jest nezrušitelná.“

První část tohoto důkazu polysyllogistického sluje prosyllogismem, část druhá episyllogismem.

Mají-li všechny syllogismy v řadě polysyllogistické úplný tvar (návěst hořejší, dolejší a závěr), nazývá se polysyllogismus úplným, jinak jest neúplným. Polysyllogismus neúplný musí se však v každém případě dáti převesti na polysyllogismus úplný.

Jsou-li všechny syllogismy v celé řadě jednoho a téhož druhu, t. j. jsou-li všechny buď kategorické nebo hypothetické, pak sluje polysyllogismus čirým, v opačném případě míšeným.

Řadu syllogistickou lze tvořiti dvojím způsobem, buď se postupuje od prosyllogismu k episyllogismu, nebo naopak od episyllogismu k prosyllogismu.

V prvém případě sluje prosyllogismus postupným (progressivním), ve případě druhém sestupným (regressivním). Za polysyllogismus úplný sloužiž tento příklad:

„Bytost nekonečně dokonalá jest nekonečně spravedliva,
avšak Bůh jest bytost nekonečně dokonalá,
tedy Bůh jest nekonečně spravedlivý.“
„Bytost nekonečně spravedlivá tresce nepravost,
avšak Bůh jest nekonečně spravedlivý,
tedy Bůh tresce nepravost.“
„Avšak vražda jest nepravost,
tedy Bůh tresce vraždu.“

4. Sorites (závěrek hromadný či řetězový) jest syllogismus, jenž vzniká z vět tak seřaděných, že přísudek věty předchozí stává se podmětem věty následné, až konečně podmět prvé a přísudek poslední věty spojí se v závěru, jímž celý syllogismus končí. Krásný příklad syllogismu řetězového máme ve knize Moudrosti (6, 18 ibid.):

„Počátek její (moudrosti) jest opravdová žádost kázně (disciplinae).
Protož péče o kázeň jest láska (k moudrosti),
a láska (k ní) jest ostříhání jejích přikázání:
ostříhání pak přikázání (jejích) jest základ neporušenosti,
neporušenost pak působí, aby byl (člověk) nejbližší Bohu.
Žádost tedy moudrosti přivodí do království věčného.“

Sorites jest zkráceným souhrnem několika syllogismův a může se zase převesti na tolik syllogismů, kolik má návěstí bez jedné.

Na př.:

„Bůh jest bytost od sebe,
bytost od sebe jest nutna,
bytost nutná jest nekonečna,
bytost nekonečna jest jediná,
tedy Bůh jest jediný.“

Tento sorites lze převésti na tři syllogismy:

a) „Každá bytost od sebe jest bytostí nutnou,
avšak Bůh jest bytostí od sebe,
tedy Bůh jest bytostí nutnou.“

b) „Každá bytost nutná jest bytostí nekonečnou,
avšak Bůh jest bytostí nutnou,
tedy jest Bůh bytostí nekonečnou.“

c) „Bytost nekonečná jest jen jediná,
avšak Bůh jest bytostí nekonečnou,
tedy Bůh jest jen jediný.“

Sorites vyjadřuje se touto formulí:

Sorites:
1. A jest B,
2. B jest C,
3. C jest D,
4. D jest X.

Tedy A jest X

Převod ve příslušné syllogismy:

B jest C,
A jest B.
tedy: A jest C.

C jest D,
A jest C,
tedy: A jest D.

D jest X,
A jest D,
tedy: A jest X.

Sorites může míti také všechny věty podmínečné. Takový sorites může se proměniti v syllogismy, jejichž všechny věty jsou rovněž jen podmíněny. Z rozboru soritu plynou tyto sousledky:

α) V soritu se zamlčují všechny návěsti dolejší mimo návěst dolejší prvního syllogismu a také všecky závěry mimo závěr poslední.

β) Na prvém místě v soritu klade se návěst dolejší prvého syllogismu, na místě druhém návěst hořejší téhož syllogismu, na místě třetím, čtvrtém atd. návěsti hořejší následujících syllogismů.

γ) Podměty jednotlivých návěstí mimo podmět prvé návěsti jsou středními terminy syllogismů, v něž sorites dá se přeměniti.

Sorites jest sám v sobě způsobem argumentace zcela správným, ale poněvadž se v něm syllogismy hromadí (proto jej Cicero nazývá „argumentationem acervalem), může se snadno státi, že se v něj vloudí chyba, která se hned nepozoruje. Tak se

stává, že se dospívá často k závěru zcela lichému. Z té příčiny byl sorites u sofistů řeckých velmi oblíbeným způsobem argumentace. Aby se tu každé chybě předešlo, jest přísně přihlížeti k těmto pravidlům.

a) Všechny věty jak dohromady tak i jednotlivě musí býti pravdivy. Kdyby jen jedna věta ze všech byla licha, musí nutně býti lichý i závěr, jenž se z řady všech těchto vět dovozuje.

b) Všechny terminy, které jsou v soritu obsaženy, musí, kdykoliv se opakují, zachovati naprosto jeden a týž význam či smysl. A v tom právě byli řečtí sofisté pravými mistry, že velmi opatrně v postupu svých důkazů podložili některým slovům zcela jiný význam, než v jakém je na počátku brali, a tímto způsobem mnohé uváděli v blud.

c) Aby se poznala správnost soritu, budiž proměněn v jednotlivé syllogismy a to tím způsobem, že se ze dvou po sobě následujících vět hned neprostředně dovodí jejich závěr.

d) Žádná návěst (mimo poslední) nesmí býti záporná. Jinak by následoval kladný závěr z návěsti záporné, nebo závěr ze dvou návěstí záporných.

e) Žádná návěst (mimo prvou) nesmí býti částečná (partikulární), neb pak by musil termin střední býti dvakrát partikulární a i závěr rovněž partikulární, což jest, jak jsme viděli, nemožno.

5. Dilemma (syllogismus cornutus, syllogismus rohatý) sluje často záporný tvar syllogismu podmínečně rozlučovacího (hypotheticko-disjunktivního), jenž se vyjadřuje všeobecným vzorem:

„Je-li A, jest buď B neb C,
avšak není ani B ani C,
tedy není A.“

Avšak tento syllogismus není žádným dilemmatem, poněvadž v něm není žádné skladby. Dilemma ve vlastním smyslu sestrojuje se tím způsobem, že návěst hořejší jest větou disjunktivní a že v návěsti dolejší z každého jednotlivého člena disjunktivní návěsti hořejší dovozuje se ve formě podmínečné jeden a týž následek.

Syllogismus tento sluje dilemma (z řeckého δί a λῆμμα čili přípustka dvojdílná), má-li návěst hořejší dva disjunktivní členy; má-li tři neb čtyři aneb i více členů, pak se nazývá trilemma, tetralemma, polylemma. Každý člen disjunktivní návěsti hořejší

trčí jako hrot či roh proti mínění opačnému, a proto se dilemma nazývá také syllogismem rohatým (syllogismus cornutus). Dilemma se vyjadřuje vzorcem:

„A jest buď B neb C,
je-li B, jest D,
je-li C, jest také D,
tedy je-li A nebo B, nebo C, vždy jest D.“

Krásné dilemma nalézáme v apologii Tertuliánově proti císaři Trajanovi, jenž vydal rozkaz, aby se po křesťanech nepátralo, ale budou-li soudům udáni, aby byli trestáni. Tertullián vytýká císaři jeho nedůsledné jednání tímto způsobem:

„Aut nocentes sunt Christiani, aut innocentes:
Si nocentes, cur inquiri prohibes ?
Si innocentes, cur delatis poenam irrogas ?“

A proto všeobecný závěr z obou těchto disjunktivních členů nutně plynoucí zní: „tedy zákony proti křesťanům vydané buď jsou pošetilé nebo nespravedlivé.“

Sv. Augustin dokazuje (De civit. Dei. l. 22, c. 8) pravdu víry katolické:

„Víra katolická buď se rozšířila zázraky nebo bez zázraků. V prvém případě musí býti pravá, jelikož zázraky dokázána. V druhém případě jest největším zázrakem, že se rozšířila bez zázraků.“

Ačkoliv v dilemmatě jest návěst hořejší větou disjunktivní, přece nelze dilemmatu zaměňovati se syllogismem disjunktivním. Neboť závěr disjunktivního syllogismu buď klade nebo popírá jeden aneb i více členů návěsti disjunktivní, kdežto dilemma všechny členy disjunktivní v sobě pojímá a z každého členu neprostředně následek dovozuje (v hořejším příkladě: „musí býti pravá, jelikož zázraky dokázána, jest největším zázrakem, že se rozšířila bez zázraků), a z těchto pak následků buď zámlkou nebo zcela výslovným soudem závěr konečný sestrojuje.

Dilemma jest velmi nebezpečnou zbraní proti odpůrci, který ať se obrátí na kteroukoliv stranu, vždy na jeden roh jeho narazí. Ale aby byl touto nebezpečnou zbraní, musí býti úplně správný, a za tím účelem musí dbáti jistých pravidel:

α) Musí disjunktivní návěst hořejší obsahovati všechny disjunktivní členy. Proti tomuto pravidlu hřeší toto dilemma, které se umírajícímu Sokratovi připisuje:

„Buď duše zároveň s tělem hyne, aneb po jeho smrti dále žije;
V prvém případě není se žádného bolu obávati;
Ve případě druhém duše bude žíti život blaženější,
tedy smrti není se žádným způsobem co obávati.“

Argumentace tato jest proto nesprávná, jelikož mezi smrtí duše a životem blaženým jest ještě třetí a čtvrtá možnost, totiž její odsouzení k trestům očistcovým nebo pekelným.

β) Dilemma musí tak souditi, aby ostří závěru nemohlo se obrátiti proti autoru. Tak na př. radila jistá matka synu svému, aby nepřijímal žádného úřadu veřejného, takto: „Buď budeš zastávati svůj úřad dobře, nebo špatně: Budeš-li jej zastávati dobře, nebudeš se líbiti lidem, budeš-li jej zastávati špatně, nebudeš se líbiti Bohu; ať tedy jej budeš zastávati dobře nebo špatně, nikdy se nebudeš líbiti.“ Avšak syn matce takto odvětil: „Buď budu úřad zastávati dobře neb špatně. Budu-li jej zastávati dobře, budu se líbiti Bohu, budu-li jej zastávati špatně, budu se líbiti lidem, tedy v každém případě, ať úřad budu zastávati dobře neb špatně, budu se vždy líbiti.“

γ) Konečně musí býti správny sousledky, které se dovozují z jednotlivých členů disjunktivní návěsti hořejší. Neboť tyto sousledky se dovozují z vět podmínečných, které jsou jen tenkráte správny, když z podmínky jest nutně uzavírati na pravdu jí podmíněnou (conditionatum). A mimo to závěr konečný musí býti spojen s jednotlivými sousledky odvozenými z disjunktivních členů návěsti hořejší. Tak na př. lze proti skeptikům, kteří, jak známo, popírali možnost poznání jakékoliv pravdy, takto argumentovati:

„Buď jest vaše nauka pravdiva nebo licha.

Je-li pravdiva, pak již není pravda, že člověk vůbec žádné pravdy nemůže poznati, poněvadž jest aspoň pravda, jak tvrdíte, že není žádné pravdy.

Je-li licha, pak rovněž není pravda, že člověk nemůže vůbec žádné pravdy poznati, poněvadž nauka, která to tvrdí, jest podle vaší domněnky licha.

A proto cokoliv pravíte, nikdy není pravda, že člověk pravdy nemůže vůbec poznati.“

9. Důkaz vůbec.

§ 63.

Dokázati něco znamená všeobecně pravdu neb lichost nějaké věty důvody zjistiti a ukázati. Důkaz nemá tedy jiného účelu,

než odůvodniti objektivní pravdu nějaké výpovědi a ukázati lichost a blud jejího opaku. Dle toho má důkaz dvojí stránku či tvar: jednak odůvodňuje pravdu, jednak vyvrací opak její. Prvý tvar je kladný, druhý záporný.

Větší neb menší evidence či zřejmost, s jakouž důkaz odůvodňuje pravdu a jistotu nějaké věty, sluje silou důkazu (nervus probandi). Důkaz může míti tak mocnou sílu přesvědčivou, že poskytuje úplnou jistotu o pravdě, pokud se týče, o lichosti věty, která se má dokázati. Důkaz tento sluje stringentním. Avšak může se státi, že věta důkazem nenabývá úplné evidence či zřejmosti, nýbrž že se stává pouze pravdě podobnou (věrojatnou).

S tohoto stanoviska rozeznává se důkaz demonstrativní (argumentatio demonstrativa) a důkaz pravděpodobnosti (argumentatio probabilis). Co se týká důkazu demonstrativního, jest zvláště vytknouti jeden jeho podružný druh, jenž sluje důkazem výčetným (induktivním, argumentatio inductiva, inductio). Dle toho bude nám místněji jednati: 1. o důkazu demonstrativním, 2. induktivním a 3. o důkazu pravděpodobnosti.

Než však k úvaze o těchto třech důkazech přikročíme, nebude od místa, zevrubněji vysvětliti význam některých terminů, o kterých se v logice a to hlavně v této části často činí zmínka, a to jsou terminy:

1. výměr (definitio); než o výměru bylo již dříve zevrubněji pojednáno;

2. věta theoretická (propositio theoretica); theoretickou jest věta, která praví, co jest aneb co se děje, na příklad: „trojúhelník jest tvar.“ Věta praktická však praví, co se státi může nebo má, na př.: „Bohu jest se klaněti“.

3. Axioma jest věta theoretická, která jest tak jasna, že vylučuje každý důkaz; k poznání její pravdy stačí pouhý výměr (definice) jejich terminů, totiž podmětu a přísudku.

4. Postulát jest větou praktickou neprostředně z definice jejich terminů evidentní, na př. z každého daného bodu lze vésti přímku k bodu jinému.

5. Theorema (poučka) sluje věta theoretická, která sama v sobě není jasna a proto potřebuje důkazu. Je-li však věta tato praktická, sluje problematem.

6. Lemma neb porisma (přípustka) jest věta, která se přijímá jako dokázaná v jiné vědě. Tak na př. používá katolická dogmatika mnohých lemmat z filosofie, která předpokládá jako ve filosofii již dokázaná a proto jich sama již nedokazuje. Na př. co jest bytost, bytost nahodilá, nutná, co jest podstata, osoba atd.

7. Corrolariem nazývá se každá věta, která z některého axiomatu neb z některé věty dokázané tak jasně a nutně plyne, že žádného dalšího důkazu nepotřebuje.

8. Scholion konečně sluje vše to, co se k nějaké větě ještě připojuje, aby její pravda buď nějakým příkladem ze života vzatým neb faktem historickým neb výrokem některé věhlasné osobnosti ještě více ozřejměla nebo se potvrdila a lichost všech námitek proti ní se tím jasněji objevila.

10. Pojem, části a meze důkazu.

§ 64.

Důkaz (demonstratio) není než odůvodněním pravdy věty z návěstí jasných a zřejmých. Návěsti mohou však býti jasny buď neprostředně samy v sobě, aneb prostředečně, jsou-li totiž dovozeny z jiných návěstí neprostředně evidentních.

Principy důkazu jsou pravdy, z nichž síla důkazu plyne a se dovozuje. A tyto pravdy jsou dvojího druhu. Buď jsou základem důkazu a slují principy důkazu nepřímými a formálními. Těmito principy jsou pravdy prvotné a součásti či členy každému syllogismu nezbytné. Od těchto principů jest lišiti principy přímé a materiální, kterými jsou návěsti, z nichž poznání sousledku (zásudku) neprostředně plyne. Těmito principy jsou pravdy všeobecné a nutné (návěsti hořejší), které virtuálně v sobě obsahují závěr a pravdy návěstí dolejších, které spojivše se s návěstmi hořejšími závěr z nich dovozují.

V každém důkazu jest takto rozeznávati materii a formu.

Materií důkazu jest předně věta, která se má dokázati. Věta ta sluje thesí či proposicí (položkou) důkazu. Má-li důkaz s formální stránky býti úplně proveden, pak jest thesi předeslati otázku (quaestionem), thesi samu určitě vyložiti a vysvětliti, aby o jejím pravém smyslu nemohlo býti pochybnosti. A tomu se říká „explicatio status quaestionis“.

Dále k materii důkazu náleží tak zvaný princip či důvod důkazu (principium demonstrationis), to jest věta, ze které se má these dokázati. Tato věta může býti pravdou, která jest sama sebou beze všeho důkazu rozumu zřejma, a pak jest princip důkazu „principium per se notum". Aneb může býti pravdou, která teprv důkazem nabývá jasnosti a evidence. V tomto případě musí napřed, než se z ní these dokáže, sama se dokázati.

A konečně obsahuje v sobě materie důkazu rozumový závěr, kterým se these z principu svého dovozuje. A tento závěr může býti buď jednoduchým aneb složeným syllogismem, dle toho, možno-li thesi neprostředně z návěsti hořejší pomocí návěsti dolejší dovoditi, aneb je-li k tomu potřebí několika nebo celé řady syllogismů. V prvém případě sluje důkaz jednoduchým, ve případě druhém složeným.

Formou důkazu jest, co činí důkaz důkazem, a to jest nutná důslednost (konsequence), s jakouž these z principu či důvodu důkazu plyne. A proto jen ten důkaz jest důkazem pravým, v němž these s naprostou nutností následuje ze svého důvodu, a je-li také materiálně správným, dokazuje pravdu these nade vši pochybnost.

Tu jest ještě podotknouti, co již na počátku bylo řečeno, že při každém důkazu jest předpokládati některé pravdy samozřejmé, které proto důkazu nejen nepotřebují, ale každý důkaz právě proto, že jsou samozřejmy, naprosto vylučují. A to jsou tak zv. axiomata. Kdyby se pravda i těchto axiomat měla napřed dokazovati, pak by se musilo vše dokazovati, a kdyby se musilo vše dokazovati, pak by se nemohlo nic dokázati a všechna pravda a jistota našeho poznání by zmizela. A axiomata, která jest při každém důkazu předpokládati, jsou buď pravdy rozumové a těmi jsou, jak jsme na počátku pravili, čtyři principy samy v sobě zřejmé, nebo fakta empirická, která poznáváme neprostředními postřehami zkušenosti smyslné, jak vnější tak vnitřní. Vidím-li nějaký předmět hmotný zcela jasně, slyším-li nějaký zvuk zcela určitě atd., cítím-li nějaký vnitřní dojem, na př. bolesti nebo radosti atd., pak mi nikdo nedokáže, že předmětu onoho nevidím, zvuku neslyším, bolesti nebo radosti necítím. Zde platí plnou měrou úsloví: „Contra experimentum non est argumentum".

11. Rozvrh důkazu.

§ 65.

Důkaz nějaké věty může se provesti různým způsobem. A proto jest rozeznávati různé druhy důkazu:

1. Důkaz přímý či apodiktický, neb nepřímý či apagogický.

Důkaz přímý jest ten, který dokazuje ze známek buď podmětu neb přísudku vlastních, že přísudek věty podmětu náleží neb nenáleží, na př.: „Prvá příčina nezávisí na jiné příčině, avšak Bůh jest prvou příčinou, tedy Bůh na žádné jiné příčině nezávisí.“ V tomto přímém důkazu jest v pojmu prvé příčiny již také implicite obsažena její nezávislost na příčině jiné. Tento přímý důkaz sluje také důkazem apodiktickým (od řeckého časoslova ἀποδείκνυμι což znamená: ukážu, dokážu, důvody vysvětlím atp.), poněvadž zcela jasně na ni staví, že a jak these, která se má dokázati, plyne z důvodu, v němž jest již implicite obsažena.

Důkaz nepřímý či apagogický ukazuje, že jest zcela absurdní závěr, jenž nutně plyne z věty kontradiktoricky opačné thesi, která se má dokázati, a tím také eo ipso dokazuje dle zákona kontradikce, že these, o jejíž důkaz běží, jest správna a pravdiva. A poněvadž kontradiktorický opak these vede k nesmyslnému závěru, sluje důkaz tento také apagogickým čili „ad impossibile“ neb „ad absurdum.“ (Ἀπαγωγή = převod ad impossibile čili ad absurdum.)

Kdybych na př. svobodu lidské vůle takto dokazoval: „Kdyby člověk neměl svobodné vůle, nebyl by také příčetným a proto také byl by neschopným zásluhy a viny, odměny a trestu, — to jest však absurdní, proto musí míti člověk svobodnou vůli“, pak bych tak činil důkazem apagogickým čili důkazem „ad absurdum“. Přímý důkaz postupuje cestou přímou z důvodu k pravdě these, která se má dokázati, kdežto důkaz nepřímý činí tak zacházkou a oklikou. Pravdu these dokazuje z absurdnosti její kontradikce. Vědecká cena důkazu přímého, jenž ukazuje nejen, že these jest pravdiva, nýbrž také jak a pokud jest pravdiva, jest větší, než cena důkazu nepřímého, jenž sice také dokazuje pravdivost these, ale neukazuje, jak a pokud jest pravdiva. Síla důkazná obou důkazů jest však stejná.

S důkazem nepřímým (apagogickým) souvisejí:

α) Důkaz záporný, jenž toliko ukazuje, že pro pravdu

nějaké věty nebyl odpůrcem žádný patrný důvod uveden. Důkaz tento nedokazuje tedy pravdy these, nýbrž ukládá tuto povinnost protivníku, jenž these hájí.

β) Opačná námitka ἔνστασις, kterou se všeobecná platnost nějaké these jedinou evidentní vyjímkou proti ní uvedenou vyvrací.

γ) Důkaz ad hominem záleží v tom, že se pravda these dokazuje ze samého předpokladu, který protivník proti ní uvádí. Tímto důkazem se protivník svou vlastní zbraní potírá. Je-li předpoklad jeho buď lichý neb pochybný, pak důkaz jest záporný, t. j. takový, který ničeho nedokazuje; je-li však v sobě pravdivý, pak důkaz opírající se o pravdu tohoto předpokladu jest positivně správný a pravdivý.

δ) Retorse a inverse (obrácení a přeměnění) důkazu. Retorse důkazu jeví se tenkráte, když protivník svůj vlastní důkaz vyvrací tím, že je nucen ze svých návěstí nebo ze závěru z těchto návěstí plynoucího více dovozovati, než sám připustiti může nebo chce. Tak lze každému skeptikovi, který i zevnější hmotný svět prohlašuje za pouhý subjektivní jev, namítati, jak již ve starověku namítali Pyrrhonovi jeho známí: „je-li vše pouhým subjektivním jevem, nač utíkáš před vzteklým psem ?“

Inverse (přeměna) důkazu záleží v tom, že se z věty protivníkem tvrzené dovozuje pravý opak toho, co z ní protivník dovozoval. Takovou byla pokorná a Božským Spasitelem blahovolně přijatá inverse ženy Kananejské: „Není dobré vzíti chleba synů a vrci psům. — Tak jest, Pane, ale i štěnátka jedí drobty, kteréž padají se stolu pánů jejich.“ (Mat. 15, 26. 27.)

K důkazům nepřímým náleží také tak zvaný důkaz „per distractionem“, kterým se protivník nutí, aby před řešením otázky, kterou položil, sám napřed na jinou otázku odpověděl. Když Kristus Pán přišel do chrámu Jerusalemského, tázali se ho knížata kněžská a starší lidu: „O jaké moci ty věci (zázraky) činíš ?“ — „Odpovídaje Ježíš řekl jim: Otážiť se i já vás o jedné věci, kterouž povíte-li mi, i já vám povím, o jaké moci já ty věci činím.“ (Mat. 21, 23. 24.)

Mimo to náležejí sem ještě důkazy „ad ignorantiam“, „ad verecundiam“ a „ad invidiam“, kterými se místo přímého vyvrácení věty nesprávné poukáže buď na nevědomost, neb nerozumný odpor proti nejvyšší autoritě nebo převrácenost srdce, jakou protivník touto lichou větou na jevo dává, tak že

není ani hoden, aby na svou otázku nebo námitku obdržel přímou odpověď.

2. Dále jest rozeznávati důkaz „a priori“ a „a posteriori“. Ku správnému rozeznání toho dvojího důkazu jest připomenouti, že „prius“ a „posterius“ naskýtá se ve dvojím řádu: v řádu našeho poznání či v řádu logickém a v řádu věcí či v řádu ontologickém.

„Prius“ v řádu logickém jest pravda již dříve poznaná, která nás vede k poznání jiné pravdy.

„Prius“ v řádu ontologickém jest bytost, na níž závisí jiná bytost.

Jest samozřejmo, že v řádu logickém předcházejí návěsti a následuje závěr. Návěsti jsou tu „prius“ a závěr „posterius“. Než rozvrh důkazu apriorního a aposteriorního nepřihlíží k řádu logickému, nýbrž k řádu ontologickému. Kdykoliv pravda obsažená v závěru závisí věcně či ontologicky na pravdě návěstí, z nichž se dovozuje, sluje důkaz apriorním, jako na př. jest důkaz, jenž svobodu lidskou dovozuje z rozumnosti lidské přirozenosti. Kdykoliv v řádu ontologickém pravda návěstí závisí na pravdě závěru, jest důkaz aposteriorním. Takovým byl by důkaz, jenž by svobodu lidskou dovozoval ze skutků lidských, které člověk za okolností naprosto stejných buď koná, neb nekoná, buď koná tak, aneb jinak.

Od důkazu apriorního a aposteriorního věcně se neliší důkaz „propter quid“ (διότι) a důkaz „quia“ (quod, ὅτι). Neboť důkaz apriorní nepraví toliko, že ten neb onen přísudek podmětu náleží neb nenáleží, nýbrž zároveň udává také důvod, proč mu náleží neb nenáleží, kdežto důkaz aposteriorní toliko praví, že přísudek podmětu náleží nebo nenáleží.

Ze spojení obou těchto důkazů vzniká tak zv. důkaz regressivní. Když byl na př. aposteriorně z existence bytostí nahodilých podán důkaz, že musí existovati také bytost nutná, nebo když z pořádku světového bylo dokázáno, že tento pořádek nutně předpokládá pořadatele na výsost rozumného, pak mohu zcela správně apriorně z pojmu bytosti naprosto nutné a na výsost rozumné souditi zpět na mnohé vlastnosti a dokonalosti tohoto světa a jednotlivých bytostí jeho.

Poměr důkazu apriorního k důkazu aposteriornímu jest poměrem mezi důvodem a jeho následkem, aneb speciálně poměrem mezi příčinou na jejím účinem.

Důkaz apriorní vychází buď z důvodu a dovozuje z něho následek, aneb ze příčiny, ze které dokazuje účin její. Tak na př. důkaz příčetnosti lidské ze svobody člověka jest důkazem apriorním z důvodu na následek; podobně jest důkaz apriorní, soudí-li se ze příčiny na její účinky, jako na př. když se z nekonečné moudrosti Božské soudí na nutnost existence řádu světového.

Důkazy aposteriorní dovozují opačně z následku důvod, z účinu příčinu. Aposteriorním byl by tedy důkaz lidské svobody ze příčetnosti člověka nebo důkaz existence bytosti nekonečné z existence bytosti konečné, existence bytosti nutné z existence bytosti nahodilé.

a) Důkaz induktivní. (ἐπαγωγή, výčet, důkaz výčetný.)

§ 66.

Důkaz induktivní, jak jsme již dříve pravili, neliší se podstatně od důkazu demonstrativního, nýbrž jest jen zvláštním tvarem tohoto důkazu.

Indukci můžeme rozuměti v širším a užším smyslu.

V širším smyslu znamená indukce každý důkaz aposteriorní proti důkazu apriornímu, jenž pak sluje dedukcí (důkazem deduktivním).

Ve smyslu užším znamená indukce zvláštní druh důkazu aposteriorního, jenž ze zvláštních pojmů uzavírá na pojem všeobecný a ze zvláštních soudův odvozuje soud všeobecný. Indukce připisuje druhu, co shledává v jedincích k tomuto druhu náležejících, a rodu, co mají druhy v něm obsažené společného. Postup ze zvláštností ku všeobecnosti může se díti buď abstrakcí nebo důkazem. O postupu prvém o abstrakci bude řeč později v noëtice. Zde nám běží jen o důkaz na indukci založený. A indukce v tomto smyslu není než důkazem, jímž tvrdíme o podmětu všeobecném, co o jednotlivých členech v něm zahrnutých dle zkušenosti jest nám buď tvrditi neb popírati. Zkušeností nazýváme každé smyslové poznání, ať se vztahuje ku vnějším hmotným jevům věcí aneb ku vnitřním affektům duše naší. Zkušenost může býti buď pouhým pozorováním smyslných zjevů věcí, které na naše smysly působí a na našem úmyslu poznati je nezávisejí, aneb experimentem, kterým úmyslně zjevy ony vyvoláváme. Tak mluvíme o pozorováních astronomických a o experimentech fysikálních.

Co se týká způsobu důkazu induktivního, jest rozeznávati indukci Sokratickou a řečnickou. Indukce Sokratická, které škola stejného jména při svých disputacích používala, záleží v otázkách, které klade, a v odpovědích, které na ně dává. Indukce řečnická postupuje podobně, jako indukce Sokratická, jen neklade otázek a na otázky přiměřených odpovědí.

Indukce jest buď úplna neb neúplna.

Uvádí-li indukce dle zkušenosti všechny jednotlivé členy, které mají nějakou společnou podstatnou vlastnost neb známku, a soudí-li z těchto jednotlivých úplně vyčtených členů, že zmíněná podstatná vlastnost všem těmto členům náleží, pak se nazývá indukce úplnou. Na př.: „Zrak, sluch, chuť, čich a hmat potřebují ku svým činnostem podnětu zevnějšího předmětenstva. A poněvadž mimo tyto uvedené smysly není jiných smyslů, proto všecky smysly potřebují ku svým činnostem podnětu zevnějšího předmětenstva.“

Kdykoliv však zkušeností se dá zjistiti, že mnozí a mnozí jedinci jsou opatřeni některou vlastností neb dokonalostí, pak jest z toho souditi, že tato vlastnost neb dokonalost náleží jako podstatné určení celému druhu. A podobně soudíme ze mnohých fysikálních jevů experimentem ve všech případech zjištěných a potvrzených na jejich všeobecný přirozený zákon. Tento soud jest indukcí nedokonalou. „Jelikož všichni ptáci, jak zkušenost dosvědčuje, mají červenou a teplou krev, jest z toho nutně souditi, že červená a teplá krev jest podstatnou vlastností veškerého ptactva.“ — „A poněvadž experiment dokazuje, že ve všech případech teplo hmotná tělesa roztahuje, jest z tohoto zjevu nutně odvoditi všeobecný zákon přírodní, dle kterého teplo tělesa roztahuje.“

Ačkoliv není možno pozorovati všechny jednotlivé jedince opatřené jednou a touže podstatnou vlastností a vlastnost tuto pak celému druhu připisovati, a všechny fysikální zjevy jednoho druhu experimentem zjistiti a z toho dovoditi všeobecný zákon, jímž se všecky tyto jevy musí říditi, přece jest zcela oprávněna indukce, kterou tvrdíme, že vlastnost, kterou u mnohých a mnohých jedinců pozorujeme, mají všichni jedinci stojící na stejném stupni jestoty a následovně že tato vlastnost náleží celému druhu. A podobně jest také zcela správna indukce, která z totožnosti fysikálních zjevů často a často se opakujících uzavírá, že se tyto zjevy ve všech případech stejným způsobem

opakují a následovně že se řídí jedním a týmže všeobecným fysikálním zákonem.

Avšak indukční úsudek není nikdy neprostřední, nýbrž jest vždy podmíněn střední členem a to tímto způsobem:

Pozorujeme-li, že všichni jedinci jednoho druhu, které jsme pozorovali, i kdyby počet jejich byl sebe větší, mají jistou vlastnost, která jest vždy jedna a táž a nikdy se podstatně nemění, pak z toho neprostředně toliko soudíme, že tato vlastnost jest obsažena v jejich specifické přirozenosti, a teprv z toho dále usuzujeme, že vlastnost tato musí přináležeti také všem ostatním jedincům námi nepozorovaným, kteří s jedinci námi pozorovanými mají jednu a touž specifickou přirozenost, a že proto vlastnost tato jest všeobecným a podstatným určením celého druhu.

A podobně vidíme-li, že ve všech možných případech, ve kterých nějaká přírodní příčina jest činna, působí vždy jeden a týž účin, soudíme nejdříve, že tento účin či jev pochází ze specifické přirozenosti této příčiny, a pak teprv dále uzavíráme, že tento účin i ve všech ostatních případech, kterých experimentálnímu zkumu nemůžeme podrobiti, musí následovati z činnosti zmíněné příčiny, mající vždy a všude touže specifickou přirozenost. Pozoruje-li na př. lékař, že nějaká rostlina uzdravila Petra, Jana a mnohé jiné osoby, dovozuje z toho, že se i ve všech ostatních případech tímto způsobem osvědčí, a proto připisuje rostlině tuto léčivost jako její specifickou vlastnost.

A podobně se má také při každé indukci založené jak na obyčejném pozorování, tak i na fysikálním zpytu a zkumu zjevů přírodních.

Důkazná síla každé indukce záleží v syllogismu.

Baco Verulamský ve spisech: „De augmentis scientiarum“ a „Novum Organum“ co nejrozhodněji zamítá ve vědě každý syllogismus a místo něho připouští jen indukci. Dle Bacona jest účelem vědy „interpretatio naturae“. Za tím účelem musí se věda úplně zříci methody syllogistické a říditi se výlučně methodou pouhé indukce, která má stránku zápornou a kladnou.

Co do záporné stránky této nové methody učí Baco, že člověk, chce-li přírodu správně interpretovati, musí zamítnouti všechny bludné a liché představy (idola) o přírodě, kterých si o ní neutvořil z pozorování jejího dějstva, nýbrž které se v jeho nazírání na toto dějstvo odjinud vloudily. Baco rozeznává „idola

tribus, specus, fori et theatri". Některá „idola" mají prý původ v samé přirozenosti člověka, jako na př. když prý na místo účinkujících příčin klade příčiny účelné. To jsou „idola tribus". „Idola specus" pocházejí prý ze zvláštní povahy jednotlivých lidí. Idola, která vznikají ze společenských styků člověčenstva, nazývá „idola fori", a která se zakládají na tradici, „idola theatri".

Hlavní moment Baconovy indukce záleží však v její kladné stránce. Dle Bacona lze dvojí cestou dospěti k poznání pravdy. Jedna vychází sice ze zkušenosti a z jejích jednotlivých předmětů, avšak odtud se ihned povznáší k nejvšeobecnějším axiomatům, kterými pak hledí teprv ostatní pravdy mezi zkušeností a těmito nejvyššími axiomaty jaksi uprostřed ležící dokázati. Cesta druhá abstrahuje však z jednotlivých znaků hmotných předmětů nejprv nejbližší pojmy a pravdy, z těchto pojmův a pravd zase neprostředně vyšší pojmy a pravdy atd., až znenáhla beze všech skoků dospěje k nejvyšším a nejvšeobecnějším pojmům a pravdám.

Prvá cesta, kterou kráčela scholastika, jest prý zcela licha. Syllogismus, kterého dosud používala, ničeho prý o přírodě nedokazuje. Skládáť prý se z vět, věty zase ze slov, slova jsou prý však jen značkami pojmů. Jsou-li však pojmy samy o sobě temny, byvše nazdařbůh z jednotlivých věcí abstrahovány, pak prý také to, co z nich syllogismus uzavírá, nemá žádné pravdy a jistoty. A proto prý jest jediné správná indukce druhého způsobu, která se z jednotlivých hmotných jevů vnější přírody povznáší znenáhla k nejvyšším jejich zákonům abstrahujíc z pojmů nižších pojmy vyšší, a z těchto zase ještě pojmy vyšší atd., až konečně všechny jednotlivé hmotné jevy a jejich vyšší a vyšší pojmy zahrne a soustředí v pojmu (pravdě, zákonu) nejvyšším.

Baco prohlásiv veškeru vědu za pouhou interpretaci přírody a jejích smyslných jevů, popřel tím eo ipso veškeren obor pravdy ideální, jenž má sám v sobě platnost naprostou. Naše poznatky záleží prý v pouhé abstrakci pojmů z jednotlivých nahodilých vlastností a jevů hmotných přírodních bytostí a proto nemají v sobě žádných pravd naprosto platných, věčně nutných a nezměnitelných. — Jak z tohoto rozboru vidět, nehlásal Baco čirého empirismu, ale tím, že vědu vůbec prohlásil jen za interpretaci přírody a že v této interpretaci zamítnul všecky rozumové pravdy naprosto platné, razil cestu čirému empirismu, jenž pak

z jeho nauky nutně se musil vyvinouti, jak dějiny filosofie po Baconovi také zcela jasně dosvědčují.

Nauku Baconovu o indukci přijali s velikou pochvalou všichni ti, jenž nepřejíce scholastice, obzvláště syllogistickou formu její vědy zavrhovali. Tím však uveden do vědy, hlavně do filosofie, zmatek, jenž dosud trvá a i nejjasnější její pravdy, o nichž až do Bacona nikdo nepochyboval, pořád hlouběji podrývá.

Indukce ve smyslu aristotelsko-scholastickém (úplná i neúplná) neliší se podstatně od syllogismu, jejich rozdíl záleží jen ve formě. Indukce souhlasí se syllogismem v tom, že jest také, jako syllogismus, argumentací (důkazem). Liší se však od něho ve dvojím směru. Syllogismus odvozuje z vět všeobecně platných věty partikulární. Indukce postupuje však opačně od vět partikulárních k pravdě všeobecně platné. Dále odvozuje syllogismus závěr z návěsti hořejší všeobecně platné pomocí a prostředkem terminu středního, indukce však klade jednotlivé členy v návěstech uvedené za termin střední, jenž pak v závěru jakožto pravda všeobecně platná se objevuje. Každý důkaz induktivní jeví se ve formě enthymematu, v němž jest návěst dolejší zamlčena. Vyjádříme-li tuto návěst, pak syllogismus bude ve příkladu svrchu uvedeném zníti: „Smysly: zrak, sluch, čich, chuť a hmat potřebují ku svým činnostem vnějšího podnětu; avšak zrak, sluch, čich, chuť a hmat představují všechny smysly: tedy všecky smysly potřebují ku svým činnostem zevnějšího popudu.“

Z tohoto syllogismu jest zcela jasno, že induktivní důkaz vychází z výpočtu jednotlivých předmětů majících nějakou stejnou vlastnost (zrak, sluch atd. potřebují ku svým činnostem vnějšího podnětu) a odvozuje z nich pravdu všeobecně platnou.

Mimo to jest rovněž jasno, že jednotlivé členy indukce (zrak, sluch atd.), jsou středním terminem, který v sobě obsahuje důvod, pro který v závěru těmto jednotlivým členům, ale nikoliv již dle jejich individuálnosti, nýbrž dle jejich všeobecnosti, se jedna a táže vlastnost připisuje. Proto v závěru neopakují se již tyto jednotlivé členy (zrak, sluch atd.), nýbrž zahrnují se ve společný pojem (všechny smysly), jemuž se pak vlastnost všem jednotlivým členům společná připisuje.

Při terminu středním jest ještě k jednomu rozdílu přihlížeti. Ve vlastním (kategorickém) syllogismu, jenž se vyjadřuje formulí:

$$\begin{array}{c} M = P \\ S = M \\ \hline S = P \end{array}$$

jest termin střední (M) pojmem, jenž jest užší, než termin hořejší (P), ale širší než termin dolejší (S). Nejširším pojmem jest termin hořejší, nejužším termin dolejší, a termin střední stojí uprostřed mezi nimi. Ve vlastním syllogismu jest každý z těchto terminů na svém místě, a terminu nejužšímu (S) připisuje se termin širší (M) a tomuto širšímu (M) termin nejširší (P), a tím že mezi pojem nejširší (P) a mezi pojem nejužší (S) klade se pojem střední (M), připisuje se pojmu nejužšímu (S) jako podmětu pojem nejširší (P) jako přísudek.

V indukci však nepřisuzuje se pojmu nejužšímu, nýbrž pojmu středním u, jenž uprostřed mezi nejužším a nejširším stojí, vlastnost pojmu nejširšího, a to prostřednictvím pojmu nejužšího. Neboť o všech smyslech na př. platí, že potřebují podnětu vnějšího, a to proto, poněvadž každý jednotlivý smysl: zrak, sluch atd. podnětu ku své činnosti potřebuje. „Všechny smysly“ jsou širším pojmem naproti jednotlivým pojmům: zraku, sluchu atd. A pojem užší, pokud se týče, nejužší stává se v indukci pojmem středním, jímž v syllogismu jest vždy pojem širší. Kdybychom důkaz induktivní chtěli vyjádřiti formulí syllogistickou, pak by zněla:

$$\begin{array}{c} S = P \\ S = M \\ \hline M = P. \end{array}$$

Je-li indukce úplná, t. j. vypočítává-li všechny členy v nějaké podstatné vlastnosti úplně se shodující, pak jest důkaz na této indukci založený právě tak stringentní, jako každý úsudek kategorický s tím toliko rozdílem, že úsudek kategorický odezíraje od zkušenosti má povahu čiře rozumovou a proto také platnost naprostou, kdežto indukce každá, nejen neúplná, nýbrž i úplná, opírá se o poznání smyslné a má proto jen takovou jistotu, jakou má smyslové poznání vlastností a zákonů vnějšího hmotného světa. A poněvadž naprosto řečeno hmotný svět a jeho jednotlivé bytosti mohou míti jiné vlastnosti, než skutečně mají, a mohou se říditi jinými zákony fysikálními, než se skutečně řídí, proto indukce poskytuje jistotu jen fysickou a nikoliv metafysickou, jako úsudek kategorický. Ale pokud hmotný svět

zůstává tím světem, kterým nyní jest, a pokud jeho zákony, jimž všechno jeho dějstvo jest podrobeno, se nemění, — měniti by se mohly toliko neprostředním zasáhnutím všemohoucnosti Božské čili zázraky, — vylučuje indukce všechnu pochybnost o své pravdě a rovná se svou jistotou, třeba byla jen podmínečná, každému úsudku kategorickému.

Při každé indukci applikuje se na jednotlivé případy zkušeností neb experimentem zjištěné vždy jeden ze dvou apriorních samozřejmých zákonů či principů, kteréž znějí: „stejné důvody mají stejné následky", a „stejné fysické příčiny, jsou-li přiměřeně své přirozenosti činny, působí vždy stejné účiny." A dle těchto všeobecných zákonů soudí indukce ze stejných jednotlivých následků na jejich společný všeobecný důvod a ze stejných jednotlivých účinů na jejich společnou všeobecnou příčinu.

Jsou-li tedy jednotlivé následky a účiny skutečně podstatně stejny, pak jest soud z těchto následkův a účinů na jejich všeobecně platný důvod, pokud se týče na jejich všeobecně platnou příčinu tak jistý, jako principy tyto samé. To platí na prvém místě o indukci úplné.

Má-li také důkaz indukce neúplné býti úplně jistým a stringentním, jest ještě přihlížeti k jistým pravidlům.

Má-li se z povahy jedinců souditi na jejich společný druh, pak nestačí pozorovati jen několik málo jedinců, nýbrž jest třeba, aby se toto pozorování rozšířilo na počet co možná největší. Čím více jedinců jest opatřeno jistou vlastností, s tím větší jistotou jest usuzovati, že tuto vlastnost mají nejen jedinci skutečně pozorovaní, nýbrž všickni jedinci, kteří stojí na témže stupni jestoty. A při tom jest ještě k tomu přihlížeti, zda-li ona vlastnost jedinců, kterou chceme jejich společnému druhu připisovati, skutečně náleží k jejich vnitřní bytnosti a přirozenosti, a není jen pouhou jejich nahodilou případností. Kdybychom z pouhých případných a nahodilých vlastností a známek jedinců chtěli souditi na jejich společný druh, dopustili bychom se logické mýlky, jež sluje „fallacia accidentis". Neb v druhu lze jedince zahrnouti jen když odezřeme od jejich vlastností nahodilých a v pojmu soustředíme jen to, bez čeho žádný tento jedinec nedá se mysliti.

Chceme-li však z jednostejných přírodních zjevů odvoditi jejich společnou příčinu, zvanou přírodním zákonem, pak jest rovněž nezbytně třeba co možná největší počet těchto jedno-

stejných zjevů podrobiti experimentálnímu zkumu. Jen tak nabývá indukce pevného základu, na němž lze z jednotlivých, jednostejně se stále opakujících zjevů dovoditi jejich společný zákon, který pak neplatí jen pro jevy experimentu podrobené, nýbrž pro všecky jiné jevy buď skutečné, aneb jen možné beze vší vyjímky. A při tom jest co nejbedlivěji zkoumati, jsou-li tyto zjevy vždy za týchže okolností jednostejny, a není-li možno, je také z jiného zákona odvoditi a vysvětliti. Naskytne-li se někdy vyjímka od všeobecného pravidla, pak jest zkoumati, zda-li nějaká jiná příčina pravidelného zjevu nepozměnila, a tak oné vyjímky nezpůsobila. Dá-li se tímto způsobem příčina vyjímky zcela evidentně zjistiti, pak tím důkazná síla indukce nikterak netrpí. Ve případě opačném nelze již z daných zjevů na nějaký společný přírodní zákon jejich souditi.

Tak lze i n d u k c í jednak z jednostejných vlastností jedinců získati a zjistiti podstatné vlastnosti pojmu druhového, jednak ze stále a stejně se opakujících zjevů přírodních poznati společný zákon fysický. V prvním případě jest indukce prostředkem k utvoření všeobecného pojmu, ve případě druhém pak jediné možnou cestou, po níž lze ze smyslných jevů hmotných věcí proniknouti ku všeobecným zákonům, kterými se všecken život přírodní řídí. Bez indukce nebylo by mineralogie, botaniky, zoologie, fysiky, chemie, astronomie atd. Proto má indukce pro přírodovědu a její pokrok význam životní. Běží-li však o zjevy aneb fakty mravního lidského života, jest připomenouti, že jest z nich všechnu indukci ve smyslu, v jakém ji k vysvětlení a odůvodnění dějstva přírodního používáme, co nejrozhodněji vyloučiti. Člověk jest bytostí rozumovou, a proto také bytostí svobodnou, která ve svých skutcích není vázána fysickým zákonem přírodním, od něhož není přirozeně žádné odchýlky, jak vidíme u bytostí hmotných, nýbrž může se za okolností úplně stejných jednou rozhodnouti tak, podruhé jinak, úplně dle své libovůle. Člověk jako bytost svobodná není ve svém jednání determinován „ad unum“, jako bytosti hmotné, nýbrž může voliti mezi skutkem a jeho opomenutím (libertate contradictionis), mezi skutkem tím a oním (libertate specificationis) a mezi skutkem mravně dobrým a mravně špatným (libertate contrarietatis).

O mravním oboru lidského života můžeme pouze říci, že člověk o b y č e j n ě za těch neb oněch okolností jedná tím neb oním způsobem. Tak na př. můžeme říci, že člověk obyčejně

beze příčiny nelže. Avšak z toho nelze nikdy uzavírati, že ten neb onen člověk beze příčiny neselhal, aneb že ani selhati nemohl. Soudí-li se z jistých okolností na jednání lidské, soud ten má jen větší neb menší jistotu mravní, dle toho, na jakém stupni stojí mravní život lidský, nemá však jistoty fysické, nerci-li metafysické či naprosté. Soud však ze zjevů přírodních na všeobecný pojem tyto zjevy dle jejich podstatných známek v sobě zahrnující, aneb na všeobecný jejich přírodní zákon má jistotu fysickou, ode které jediný Tvůrce přírody může učiniti vyjímku.

b) Důkaz pravděpodobnosti (věřojatnosti).

§ 67.

Důkazem pravděpodobným nazýváme všeobecně důkaz, jenž sice pravdu závěru doporučuje, nepovznáší jí však nade vši pochybnost. Dle Aristotela jest pravděpodobnou věta, která se zdá býti pravdivou buď lidem všem, anebo mnohým aneb aspoň nejmoudřejším, a z těchto buď všem, neb přemnohým, neb aspoň nejslovutnějším. Důkaz pravděpodobnosti liší se od důkazu vlastního tím, že tento činí závěr úplně jistým, onen však jen domnělým. Nedokonalost důkazu pravděpodobnosti může míti příčinu buď v tom, že jedna neb obě návěsti jsou jen pravděpodobny, nebo že důslednosti schází evidence. K důkazům pravděpodobnosti náleží zejména analogie, kongruence a hypothese.

Důkaz analogický soudí z podobných neb opačných vlastností jedné věci na podobné neb opačné vlastnosti druhé věci. Pozorujeme-li totiž, že nějaká věc v některých svých vlastnostech s jinou věcí souhlasí neb nesouhlasí, pak z toho usuzujeme, že souhlasí neb nesouhlasí také v ostatních vlastnostech. Aneb vidíme-li, že nějaká příčina se příčinou druhou má mnohé vlastnosti společné aneb opačné, pak z toho uzavíráme, že příčina prvá má se příčinou druhou buď stejné aneb opačné následky. Pozorujeme-li na př., že zvíře se s člověkem shoduje vzhledem ku vnějšímu předmětenstvu ve mnohých úkonech a pohybech, uzavíráme z toho, že zvíře má s člověkem také společné smyslné postřehy vnějšího předmětenstva.

Důkaz analogický má v poznání lidském veliký význam. Tímto důkazem nabývá člověk mnohých a mnohých poznatků. A proto ho přečasto používá řečnictví, básnictví a všechna umění, která jsou založena na nápodobě. Z analogie vyšli mnozí přírodo-

zpytci a dospěli k vynálezům a objevům, jimiž se především věk náš honosí. Z analogie učily se vědy pokusné a praktické, jako astronomie, lékařství, vědy politické, kritické, filologické, k čemu jest v jejich pokroku a rozvoji přihlížeti, jakým zkouškám je podrobiti, jakých hypothesí na jejich vysvětlení použiti. Často přírodověda vychází z analogie, na to sestrojí si hypothesi, kterou indukce soudíc ze stejných zjevů na jejich stejný společný a všeobecně platný důvod, dospívá k poznání a zjištění přemnohých fysikálních zákonů.

Zákony, kterými analogický důkaz má se říditi, jsou asi tyto:

1. Co platí o jedné z podobných věcí, platí také o ostatních.
2. Co neplatí o jedné z podobných věcí, neplatí také o ostatních.
3. Podobné příčiny působí podobné účiny.
4. Podobné věci jsou opatřeny podobnými vlastnostmi.
5. Podobné věci jsou dle podobných tvarů stvořeny, pokud se týče, zřízeny.
6. Podobné věci mají podobné účely.
7. Podobné věci spravují se podobnými zákony.
8. Nepodobné věci shodují se s nepodobnými věcmi.
9. Účiny příčné (kontrarní) mají příčné příčiny atd.

Uvažujeme-li o analogii s její formální stránky, pak se snadno přesvědčíme, že jest vlastně enthymematem a že se proto dá proměniti v syllogismus, a to tímto způsobem:

„Podobné příčiny působí podobné účiny,
avšak tyto příčiny jsou sobě podobny,
tedy mají stejné účiny.
Avšak účin mně známý příčiny A jest takový,
tedy i účin příčiny B, jenž mi není znám, jest též takový.“

Než jistota, které nabýváme důkazem analogickým, nikdy nad pouhou pravděpodobnost se nepovznáší. Závěr z analogie dvou věcí v některých vlastnostech sobě podobných pravdu pouze doporučuje, ale ve vlastním smyslu jí nedokazuje, jako na př. indukce. Neboť dvě věci, i když jsou v něčem sobě podobny, mohou i v oné vlastnosti, kterou jim připisujeme jakožto společnou, právě tak, jak i v ostatních vlastnostech skutečně se od sebe lišiti. Neboť život přírodní i při všech nynějších výzkumech jest nám posud z veliké části zahalen temnou rouškou. To platí o analogii vůbec. Může se však státi, že závěr z analogie dovozený jest

již odjinud jasný a jistý, na př. indukcí nebo jinými důvody demonstrativními. Pak ovšem nabývá síly úplně důkazné.

Analogie může trojím způsobem závěr dovozovati:

a) „A pari“, stojí-li členové analogie k sobě v poměru pouhé podobnosti. Na př.: „statečnost jest doporučovati, tedy a pari jest také doporučovati spravedlnost.“

b) „A fortiori“ argumentuje analogie tenkrát, když věc není druhé věci pouze podobna, nýbrž když podobu, v níž se s ní shoduje, má ještě ve vyšším stupni, než ona věc druhá. A tu může postupovati buď „a majori ad minus“, na př.: „Anděl nemá moci tvůrčí, tedy a fortiori nemá jí ani člověk,“ aneb „a minori ad majus“, na př.: „Lež jest hanebná, tedy a fortiori pomluva“.

c) „A contrario“ soudí analogie, stojí-li k sobě oba její členové v poměru opaku. Na př.: „Ctnost jest chvály hodna, tedy a contrario jest nepravost opovržení hodna.“

2. Důkazem kongruenčním rozumíme důkaz, jenž pravdy nějaké věty přímě nedokazuje, nýbrž ji jakožto jinak již dokázanou a proto úplně jistou předpokládá a toliko ji různými způsoby všestranněji objasňuje a tak ji rozumu našemu, pokud možno, činí přístupnější. Za tím účelem poukazuje na př. na blahý vliv, jaký tato pravda má na život lidský ve všech projevech jeho, jakož i na úplný její souhlas se všemi ostatními jasně dokázanými pravdami, aneb také upozorňuje, jaké zářné světlo na jiné pravdy vrhá atp. Důkaz kongruenční sám o osobě ovšem nestačí na stringentní odůvodnění nějaké věty, jsa sám sebou jen důkazem pouhé pravděpodobnosti, ale je-li věta již odjinud jista, pak se výborně hodí na její všestranné objasnění. Tohoto důkazu se s velikým úspěchem používá na objasnění zjevených pravd, které nazýváme tajemstvími. Jistota těchto pravd opírá se jen o autoritu „Dei revelantis“. Ale když jsme z pramenů Zjevení Božího jasně poznali, že jsou tato tajemství skutečně Bohem zjevena, pak můžeme dokázati, že nejen se žádnou přirozenou pravdou nestojí ve sporu, nýbrž že hlavně otázky týkající se původu a posledního cíle člověka staví do světla mnohem vyššího a jasnějšího, než s jakým je rozum lidský sám o sobě může řešiti.

3. Konečně jest ještě zmíniti se o hypothesi.

Hypothese záleží ve větě, které nelze ani syllogismem ani indukcí dokázati, kterou však jako pravdivou jednoduše předpokládáme za tím účelem, abychom z ní mohli jisté zjevy

snadno dokázati. Hypothese značí tedy důvod, který, ačkoliv vědecky není dokázán, přece jistým zjevům podkládáme (odtud řecké: hypothesis), abychom z něho tyto zjevy zcela přirozeně odvodili a vysvětlili.

Z toho patrno, že věta, která se prohlašuje za hypothesi, sama sebou nemá ještě vědecké ceny, dokud se nedokáže, že a jak zjevy, o jejichž vědecké vysvětlení běží, dají se z ní ve své vnitřní podstatě zcela vhodným způsobem dokázati. Ale ani tu nenabývá hypothese ještě naprosté jistoty, nýbrž stává se pouze více neb méně pravdě podobnou. Aby se povznesla k výši úplně jisté pravdy, jest nezbytně třeba, opříti ji ještě o jiné čiře vědecké důvody. Teprv tenkráte, když její pravda z těchto vědeckých důvodů zcela jasně vysvítá, a když jest takto patrno, že příslušné zjevy jen z této hypothese dají se dokázati, a že k tomuto důkazu žádná jiná hypothese nestačí, stává se hypothese zcela jistou a nabývá povahy věty vědecky dokázané. Dokud však této jistoty nemá, jest někdy možno, dané jevy a fakty několika způsoby vysvětliti. Tak vznikají k vysvětlení téže řady zjevů hypothese různé. Newton na př. vysvětloval světlo a různe jeho úkazy emanací, domnívaje se, že světlo jest jemnou látkou, která ze svítících těles se vyroňuje (odtud emanace) a do našeho oka vniká. Huygens naproti tomu vysvětloval světlo tak zv. undulací, t. j. pohybem či chvěním étheru světelného. Obě hypothese trvaly vedle sebe delší dobu, až na počátku 19. století zvítězila téměř všeobecně hypothese undulační. V nejnovější době nabývá však pořád více váhy nová hypothese Maxwellova, dle níž světlo jest úkazem elektromagnetickým.

Aby hypothese k řešení záhad života přírodního byla vůbec přípustna, musí vyhovovati jistým podmínkám a to:

1. nesmí býti sama v sobě nemístna a rozumu protivna.

2. Konsekvence z ní nutně plynoucí musí se veskrz srovnávati se zjevy a fakty, o jejichž vysvětlení běží.

3. Řečené zjevy musí vylučovati všechny jiné důvody, z nichž by se daly právě tak dobře, aneb snad ještě lépe vysvětliti.

4. Z hypothese nesmí se vyvozovati jiné konsekvence, než zjevy, které se jí mají vysvětliti. A konečně

5. hypothese musí přispívati k poznání jednoty života přírodního.

Kdyby na př. hypothese Darwinova o „přirozeném výběru“ byla pravdiva, pak by všecky tyto podmínky musily býti při ní

vyplněny. Než hypothese tato nevyhovuje ani jediné podmínce. Přihleďme jen k první podmínce. Má-li se „přirozeným výběrem“ v „boji o život“ z jednoduché bunice postupně vyvinouti úplný druh, bylo by třeba, aby

1. měnivost u všech jedinců jevila se neobmezeně všemi možnými směry,

2. aby tato měnivost byla neobmezena též rozsažně — od bunice až k člověku,

3. aby skutečné změny dědičností přecházely na pozdější pokolení,

4. aby tyto změny týmž směrem ustavičně se hromadily,

5. aby u samečkův a samic vždy najednou se jevily,

6. aby stejně pozměnění samečci a samice žili na jednom místě a od ostatních nezměných jedinců byli odloučeni,

7. aby změny nahodile vzniklé jedincům, na nichž se objevily, v „boji o život“ byly prospěšny,

8. aby pro dědičné ustálení každé nové změny téhož směru „boj o život“ vždy krutěji se rozzuřil,

9. aby každá jednotlivá změna teprv po době nesmírně dlouhé dědičností u všech jedinců utkvěla,

10. aby všecky tvary přechodné mezi jednotlivými nyní existujícími druhy úplně vymřely,

11. aby používáním a nepoužíváním jednotlivé údy buď se zdokonalovaly nebo zakrsaly,

12. aby těsný svazek tak zv. korrelace celý organismus uvnitř dle určitého zákona tak spojoval, aby se ihned celý organismus přiměřeně pozměnil, jakmile na některé jeho části nějaká změna nahodile byla vznikla.

To jsou samé pravdě nepodobnosti, a proto hypothese Darwinova o „přirozeném výběru“ v „boji o život“ jest rovněž nejméně řečeno pravdě na výsost nepodobna, i když ani nepřihlížíme k ostatním podmínkám, které u každé správné hypothese musí býti vyplněny.

Správnost každé hypothese zkoušíme d e d u k c í odvozujíce z ní zjevy, k jejichž vysvětlení má sloužiti. Čím větší jest počet zjevů, které skutečně vysvětluje, tím jest hypothese dokonalejší. Odporuje-li jediný závěr dedukce pozorovanému zjevu neb faktu, jest hypothese vyvrácena. — Hypothese jsou ve vědách nutností, bez které se nelze obejíti. Bez nich nebylo by žádné spojitosti mezi jednotlivými fakty a byl by namnoze ohrožen i pokrok a rozvoj

vědy. Ačkoliv hypothese jakožto hypothese jest pouhým předpokladem, z něhož se věda snaží jistou řadu zjevů v jisté příčině stejnorodých dovoditi a vysvětliti, přece se často stává, že hypothese rozvojem vědy nabývá povahy skutečného a dokázaného fakta. Koperníkova soustava nebyla původně než hypothesí, která neměla důkazu pro názor, že se země otáčí kolem své osy a zároveň krouží okolo slunce. Byla pouhou hypothesí, právě jako nauka Ptolemajova, která zjevy ty zcela jiným způsobem vysvětlovala. I hvězdář tak slovutný jako Tycho de Brahe výklady Kopernikovy odmítal. Teprv Foucault nezvratně dokázal, že slunce stojí a země se kolem něho otáčí, a hypothese Koperníkova stala se vědeckým faktem.

Hypothese, která dostačuje k souvislému, přehlednému a podrobnému vysvětlení celé řady zjevů jednostejných z jediného společného důvodu, sluje theorií, jakou jest na př. všeobecná přítažlivost všech těles světových.

Od hypothese a theorie jest rozeznávati domněnku, která jest pouhým tušením nějakého zákona přírodního. Tak na př. pozoroval Galilei v kostele visací lampu, a tu vznikla v něm domněnka, že kyvy její jsou stejnodobé, pak pozoroval tělesa volně padající a tu připadl na myslenku, že vykonané dráhy těchto padajících těles mají se k sobě jako čtverce příslušných dob. To byly pouhé domněnky, duševní anticipace skutečných přírodních zákonů, které později mnohými přesnými empirickými pokusy Galilei úplně zjistil. Domněnky mají ve vědách veliký význam. Vznikajíce při povrchním pozorování jednotlivého fakta, vytýkají empirickému zkumu určitý směr a stávají se často příčinou jasného poznání předůležitých přírodních zákonů. Domněnka od hypothese liší se tím, že tato vyjadřuje větu pravdě podobnou, která vysvětluje dostatečně jistou řadu zjevů jednostejných, kdežto ona jsouc pouhým tušením zákona nějakého přírodního fakta, nemusí na počátku býti ani pravdě podobna, ačkoliv jak dějiny přírodních věd svědčí, může se jí s velikým prospěchem užiti k vysvětlení mnohých přírodních zjevů.

c) Důkaz klamný (sofistický).

§ 68.

Je-li důkaz nesprávný a vede-li k bludnému závěru, nemusí býti již také klamným či sofistickým. Sofismatem sluje jen ten důkaz, který jest na pohled formálně správný a touto napo-

blednou správností vede k bludnému závěru. Klam sofismatu může záležeti buď ve formě, anebo v materii či látce důkazu. A dle toho jest rozeznávati sofismata slovná a sofismata věcná.

Sofismata slovná jsou různá:

1. Dvojsmyslnost výrazu. Na př.: „Každý lev jest živočichem, avšak tato socha jest lvem, tedy tato socha jest živočichem.“

2. Sofisma tak řečeného: „sensus compositi et sensus divisi.“ Na př.: „Sedí-li pták na větvičce, nemůže letěti.“ Ve smyslu současnosti (in sensu composito) jest věta tato úplně správna. Není možno, aby pták, sedí-li, zároveň také lítal. Ve smyslu posloupnosti (in sensu diviso) není však tato věta pravdiva. Nebo pták, jenž nyní sedí, může pak lítati.

3. Sofisma smyslu hromadného a rozvrživého (fallacia transitus a sensu collectivo ad sensum distributivum vel vice versa). Klam tento záleží v tom, že v úsudku se jeden termin bere napřed v hromadném a pak v distributivním smyslu nebo naopak. Na př.: „Sv. apoštolové hlásali evangelium ve veškerém světě. Avšak Ondřej byl apoštolem, tedy Ondřej hlásal evangelium ve veškerém světě.“ Blud tohoto závěru záleží v tom, že „apoštolové“ v návěsti hořejší má smysl hromadný, „apoštol“ však v návěsti dolejší smysl distributivní.

4. Sofisma přechodu z výroku: „secundum quid“ k výroku, „per se“ nebo naopak. Sofisma toto vzniká, když z návěsti hořejší, která jest pravdiva jen v jistém omezení nebo pod jistou podmínkou, činí se závěr beze všeho omezení a beze vší podmínky. Nebo naopak, když z návěsti, která jen bez jistých předpokladů, podmínek a omezení jest pravdiva, odvozuje se závěr, který by byl jen tenkráte oprávněn, kdyby návěst hořejší byla pravdiva také za oněch předpokladů, podmínek a omezení. Na př. kdyby někdo chtěl takto souditi: „čeho člověk neztratil, to má. Avšak 1000 K neztratil, tedy 1000 K má.“ Návěst hořejší v tomto syllogismu jest pravdiva jen za předpokladu, že vůbec měl 1000 K. Ale závěr se tu činí, jakoby návěst hořejší i bez tohoto předpokladu byla pravdiva, a proto jest to sofisma. Anebo: „Dnes jsi jedl, co jsi včera zastřelil. Avšak dnes jsi jedl pečeného zajíce, tedy jsi včera pečeného zajíce zastřelil.“ V tomto syllogismu jest návěst hořejší pravdiva jen bez omezení, které se v návěsti dolejší jí připisuje (zajíc pečený). Ale závěr se činí tak, jakoby návěst

hořejší byla i s tímto omezením pravdiva, proto je to rovněž sofisma.

5. Sofisma „accidentis“. Stává se, že někteří jedinci jednoho a téhož druhu mají společnou nějakou vlastnost nahodilou. Soudí-li se z toho, že tato vlastnost všem jedincům tohoto druhu náleží a následovně že jest jeho podstatnou známkou, pak jest tento závěr sofismatem „accidentis“. Na př.: „Mnozí právníci jsou rabulisty, tedy každý právník jest rabulistou.“ Aneb často mnozí lidé zneužívají nějaké jinak dobré věci; soudí-li se z tohoto zneužívání na špatnost věci, jest to rovněž sofisma. Neboť zneužívání nějaké dobré věci nečiní ji špatnou. Na př.: „Lehkověrní lidé pokládají často za zázrak, co zázrakem není, a proto nelze dějepravě biblické vypravující o různých zázracích věřiti.“

Sofisma toto není vlastně ničím, než úsudkem subalterním (podružným), jenž z nějaké známky částečné jednoho nebo několika jedinců soudí na její všeobecnost u všech jedinců.

6. Sofisma: „post hoc, ergo propter hoc“ čili „non causae ut causae“. Někdy následují některé zjevy zcela pravidelně po sobě, ačkoliv není mezi nimi žádné vnitřní příčinné spojitosti. Tak následuje po noci ráno, po ránu dopoledne atd. a nemůže se říci, že noc působí ráno, ráno dopoledne atd. Kdyby někdo chtěl z této časové posloupnosti souditi na posloupnost příčinnou v tom smyslu, že zjev předchozí svou činností působí zjev následný a je tak příčinou tohoto zjevu a zjev tento jejím účinem, pak se dopouští klamného závěru řečeného: „post hoc, ergo propter hoc.“

Jak známo, obmezují filosofové směru empirického všecko naše poznání pouhými poznatky čerpanými ze smyslných postřeh hmotných předmětův a jejich nahodilých jevův a popírají proto všecky pravdy či principy všeobecně platné. Zákon příčinnosti neznamená prý, že s naprostou nutností jest všude z toho, co bylo učiněno, souditi na přiměřenou příčinu, nýbrž má pouze ten význam, že pozorujeme v dějstvu přírodním, že jisté zjevy pravidelně předcházejí a jiné zjevy po nich pravidelně následují. Ačkoliv mezi nimi jest pouhá časová postupnost, navykli prý jsme sobě, předchozí zjevy pokládati za účinkující příčiny a zjevy následné za účiny těchto příčin účinkujících. I tento závěr jest sofismatem, které skutečnou vnitřní postupnost příčinnou prohlašuje za

pouhou zevnější posloupnost časovou a může se proto nazývati opačně sofismatem: „ex causa ad non causam“.

7. Sofisma přízvuku (accentus). Může se státi, že někdy jediné slovo ve větě, na něž se nesprávným způsobem položí přízvuk, uvádí v blud toho, kdo větu slyší. Sofisma toto jest však namnoze neškodné, poněvadž k jeho poznání jest potřebí jen přiměřené pozornosti.

8 Sofisma „figurae dictionis“ jeví se tenkráte, když se z pouhé podobnosti dvou slov soudí na jejich stejný význam, ačkoliv ho nemají. Na př.: „V latinské grammatice podstatné jméno „poeta“ skloňuje se dle první deklinace, avšak Vergil jest „poeta“, tedy Vergil skloňuje se dle prvé deklinace.“ — Ostatně i toto sofisma jest na prvý pohled každému jasné a proto nepůsobí obtíží.

Od slovných sofismat liší se sofismata věcná a to:

1. „Ignoratio“ neb „mutatio elenchi“. (Elenchus řecky: ἔλεγχος znamená zde větu či thési, která se má dokázati.) Tento klam vzniká, když se nepřihlíží k podmínkám, pode kterými jediné může býti syllogismus správný. A to se může státi:

a) když se thesi v důkazu podloží jiný smysl, než jaký skutečně má, tak že se pak dokazuje něco jiného, než se dokázati má. Děje-li se tak proti úmyslu, sluje klam „ignoratio“, děje-li se tak úmyslně, nazývá se „mutatio“ elenchi;

b) nebo tím způsobem, že se něco dokazuje, čeho protivník vůbec nepopírá, nebo se protivníku připisuje a pak vyvrací názor, kterého nepronesl a nehájil. Toto sofisma přechází z these, o kterou vlastně běží, k thesi jiné, které protivník ani netvrdil ani nepopíral, a proto se nazývá také: „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος“, a může býti buď neúmyslné neb úmyslné, tedy rovněž buď „ignoratio“ nebo „mutatio“ elenchi.

c) Konečně „ignoratio“ nebo „mutatio elenchi“ může vzniknouti tím, že v závěru jest více obsaženo, než logicky z návěstí nutně plyne. A jelikož závěr v tomto případě v sobě zahrnuje také věci nerozumné a nemístné, proto takový důkaz ničeho nedokazuje. Tu platí úsloví: „qui nimium probat, nihil probat.“ Ale může se také státi, že závěr méně obsahuje, než z návěstí jest uzavírati. I když důkaz tento pro onu část these, kterou dokazuje, jest správný, přece vzhledem k celé thesi, kterou má dokázati, ale nedokazuje, jest nesprávný. Kdyby na př. někdo na důkaz svobody lidské, která v sobě zahrnuje nejen svo-

bodu od zevnějšího násilí, nýbrž i ode vnitřního nutkání, uvedl toliko, že člověk nepodléhá ve svém jednání žádnému fysickému násilí, ten by sice dokázal, že jest člověk vnějšího násilí prost, ale svobody lidské by přece v celém jejím rozsahu a dosahu nedokázal.

d) Sofisma „fictae universalitatis“. Toto sofisma uvádí na důkaz these větu, která sice na pohled všeobecně zní, ale v této své napohledné a zdánlivé všeobecnosti není pravdiva. Sem náleží na př. známé sofisma: „Epimenides pravil: všichni Kreťané jsou lháři. Avšak Epimenides byl sám Kreťanem a proto lhal. Tedy nejsou Kreťané lháři. Epimenides byl však Kreťanem, a proto nelhal, že Kreťané jsou lháři, tedy Kreťané jsou přece jen lháři“ atd.

e) Sofisma, jež sluje „petitio principii“. Toto sofisma uvádí na důkaz pravdy tuto pravdu samu, jen jinými slovy vyjádřenou, než zní these, která se má dokázati, nebo předpokládá thesi, kterou má dokázati, již před důkazem za jistou a jasnou. Na př.: „Každý rozumný živočich smrtí úplně hyne. Člověk jest však rozumným živočichem; člověk tedy smrtí úplně hyne.“ — Od tohoto sofismatu neliší se tak zvaný „circulus vitiosus“, který dokazuje pravdu věty A z pravdy věty B a pravdu věty B z pravdy věty A, jako na př. kdyby někdo dokazoval nesmrtelnost duše z její duchovosti a duchovost zase z její nesmrtelnosti.

) Konečně disputace sofistická, která neklade si za účel pravdu věty dokázati, nýbrž naopak hledí lidi nezkušené a prosté zdánlivými důvody v blud uváděti a tímto způsobem jakousi napohlednou moudrostí se honositi.

Co se formy disputace týká, jest rozeznávati disputaci a) obecnou, b) sokratickou a c) syllogistickou čili scholastickou.

a) Obecnou jest disputace, které se používá při obyčejném rozhovoru nebo sporu lidí o nějakém předmětu.

b) Disputace sokratická používá tak zvaných důkazů sokratických záležejících v umělém spojení otázek a odpovědí, kterými odpůrce znenáhla, že toho ani nepozoruje, bývá nucen připustiti pravdu thése, kterou mínil popírati, nebo lichost thése, které chtěl hájiti.

Krátký sice, ale velmi účinný příklad této disputace máme v evangeliu (Mat. 22, 42—46), kde Božský Spasitel farisee usvěd-

čuje, že není pouhým člověkem, nýbrž je více než člověkem, ano pánem lidí: „A když se sešli fariseové, otázal se jich Ježíš, řka: Co se vám zdá o Kristu? čí jest syn? Řkou jemu Davidův. Dí jim: Kterak tedy David v duchu nazývá ho Pánem, řka: Řekl Pán Pánu mému: Seď na pravici mé, až položím nepřátele tvé za podnoží nohou tvých. Poněvadž tedy David Pánem ho nazývá, kterakž synem jeho jest? A žádný nemohl jemu odpověděti slova.“

c) Disputace syllogistická (scholastická) používá na důkaz thése syllogismu, kterými jako řetězem svazuje všechny věty v tomto důkazu obsažené. Při tom však, kde potřeba káže, nevylučuje otázek, kterými si k jednotlivým důvodům cestu klestí, ani vět aneb důkazů volnějším způsobem řeči vyjádřených.

12. Methoda disputace, její pojem a druhy.

§ 69.

Disputace záleží v logicky uspořádaném sporu dvou protivníkův o pravdu některé these, z nichž jeden jí hájí a druhý ji vyvrací. Prvý sluje disputantem (defendentem, obhájcem), druhý opponentem (arguentem, odpůrcem).

Dle různého cíle, který si disputace může vytknouti, rozeznáváme disputaci a) apodiktickou, b) elenktickou, c) apologetickou a d) sofistickou.

a) Disputace apodiktická čili důkazná má za účel, pravdu věty potvrditi a jiným ji doporučiti. Kdo míní tímto způsobem s odpůrcem disputovati, musí sám již před disputací thési, kterou chce odpůrci dokázati, jasně rozuměti, určitými slovy ji vyjádřiti, jednotlivé její terminy, pokud jest třeba, správnými výměry (definicemi) místněji určiti, meze, v nichž pravda thése jest uzavřena, jasně vytknouti, jakož i všecky předpoklady, o něž se ona thése opírá, na pamět uvesti. Skládá-li se thése, o jejíž důkaz běží, z několika částí, pak jest ji správně rozvrhnouti a každou jednotlivou část zvlášť dokázati.

b) Disputace elenktická čili vyvracející, která pravdu thése popírá, dokazujíc její lichost aneb pravdu thése protiřečné (kontradiktorické). I při tomto způsobu disputace musí se přihlížeti k tomu, aby věta, jež se má vyvrátiti, správně byla pojata a věrně podána. Totéž jest říci o důvodech, které odpůrce proti ní uvádí. Tyto důvody jest jednotlivě vyvrátiti,

a to tím způsobem, že se dokáže jejich vnitřní nesprávnost aneb nesprávnost návěstí, z nichž se dovozují, nebo že se jejich smysl rozlišuje, a tak se ukáže v jakém smyslu jsou pravdivy a v jakém jsou lichy nebo že se ze tvrzení odpůrcova, tedy z jeho průvodu dokáže odvodem pravý opak. — Z toho je patrno, že disputace vyvracející o sobě obsahuje vždy také disputaci apodiktickou.

c) Disputace apologetická či obranná, která hájí thése popírané vyvracejíc všecky důvody proti ní uváděné.

IV.

Materiální logika.

(Kritika.)

1. Pojem a rozvrh.

§ 70.

Logika ve své všeobecnosti jest věda o zákonech našeho myšlení jednající.

V myšlení lidském jest však dvojí moment rozeznávati a to obsah a formu či tvar. V každé myšlence myslíme vždy něco, což jest jejím obsahem, a toto něco myslíme též vždy jistým a určitým způsobem, v němž forma našeho myšlení jest obsažena.

Má-li naše myšlenka býti zcela a úplně pravdiva, musí býti, jak jsme již v rozvrhu filosofie (§ 5.) pravili, jak obsahem tak i formou správna, t. j. musí se nejen to, co myslíme, nýbrž i způsob, jakým myslíme, zakládati na pravdě. Tak jest v každé myšlence dvojí pravdu lišiti, materiální a formální. Proto má i logika dvojí úkol. Předně jest jí ony zákony určovati, jimiž myšlení našemu říditi se jest, aby formálně byla správna. A tuto prvou část logiky nazýváme proto také logikou formální. Poněvadž však ku skutečnému poznání nestačuje, abychom toliko formálně myslili, nesnáší-li se to, co myslíme s objektivní pravdou, proto jest logice na druhém místě též dovozovati a vysvětlovati principy a zákony, na nichž materiální pravda našeho poznání nezbytně závisí. A proto k logice formální musí se družiti druhá část, jež sluje logikou materiální.

Materiální logika jest tedy věda, kteráž zkoumá zákony, jimiž myšlení našemu říditi se jest, aby svým obsahem (materiálně) bylo pravdivo.

Za touto příčinou jest materiální logice na prvém místě pojem materiální pravdy jasně určiti, jakož i pojem jistoty vysvětliti a zároveň dokázati, může-li vůbec rozum náš s jistotou pravdu materiální poznati.

Poněvadž pravda materiální má ráz úplně objektivní na našem subjektivním myšlení nezávislý, jest materiální logice na druhém místě řešiti též otázku o zdrojích pravdy, z nichž rozum náš čerpá obsah svého poznání.

Aby však rozum ze zdrojů poznání skutečně pravdu čerpal a o ní zároveň úplně byl přesvědčen, jest konečně materiální logice jednati o kriteriu pravdy a principu jistoty.

Takto se rozpadá materiální logika na tři hlavní části a to na traktát 1. o pravdě a jistotě, 2. o zdrojích poznání a za 3. o kriteriu pravdy a principu jistoty.

Z poměru rozumu našeho k objektivní pravdě plyne zcela přirozeně omezenost našeho poznání, jakož i nemožnost nekonečného pokroku ve smyslu nynější moderní vědy, o čemž v dodatku zkrátka pojednáme

Že v naší době nejspornější a nejprotivnější theorie a nauky otřásají lidskou společností ve všech hlavních zásadách a podmínkách životních, pochází především odtud, že nynější svět ve svém myšlení nedbá základních zákonů, které jediné poznání objektivní pravdy nám zaručují. A proto má právě nyní materiální logika význam a úkol předůležitý.

a) Pojem pravdy.

§ 71.

Pravdu, jak zkušenost dosvědčuje, připisujeme nejen pojmům, nýbrž i oněm znakům (řeči), jimiž pojmy na venek vyjadřujeme, jakož i věcem samým, kteréž jsou předmětem našeho poznání. Proto mluvíme o pravdě pojmů či ideí, o pravdě řeči a o pravdě věcí. Odtud pochází také trojí rozdíl pravdy a to: a) pravda logická, b) mravní a c) metafysická (ontologická) nebo jak scholastikové říkali: veritas in cognoscendo, in significando et in essendo.

Pravda logická (ve smyslu materiálním) týká se pravdy poznání a záleží ve shodě pojmu s věcí, kterou pojmem poznáváme. Poznání jest pravé, které jest předmětu, o jehož poznání běží, úplně přiměřeno. Neshoduje-li se však se svým předmětem, pak jest licho a bludno. Vidím-li z daleka nějaký předmět a mám-li jej za člověka, ačkoliv jest to stromek, jest moje poznání licho: poznávám-li však ihned v onom předmětu strom, jest moje poznání správno a pravdivo.

Pravda mravní záleží ve shodě řeči anebo vnějších znaků, kterých často místo řeči užíváme, se přesvědčením vniterným. Pravda tato sluje jinak také pravdomluvností. Toho člověka nazýváme pravdomluvným, který tak mluví, jak myslí; kdo však jinak myslí a jinak mluví, tenť jest lhářem.

Pravda metafysická (ontologická) jest pojmem s jestotou věcí identickým. Vši jestotu nazýváme proto pravdou metafysickou, poněvadž jest schopna poznánu býti. Jestota však jen potud může býti poznána, pokud v sobě pravdu obsahuje. Běží-li o věci stvořené, záleží jejich metafysická pravda jediné ve shodě jejich s ideami Božskými v rozumu Božském od věčnosti obsaženými, podle kterých všemohoucností Božskou v čase byly z ničeho stvořeny.

Všechna tedy pravda jest vždy nějakou shodou a zahrnuje v sobě zároveň vztah k poznání, a proto velevhodně vymezuje sv. Tomáš její pojem jakožto shodu věci a rozumu (conformitas rei et intellectus). Summ. theol. p. I. qu. 16. art. 2. Opp. tom. XX. p. 106.; Qq. dispp. De veritate qu. 1. art. 1. opp. tom. XVI. p. 134 sq.

Poznání logické a vnější projevení vniterného přesvědčení může býti licho a bludno, nikdy však věci samy, které jsouce s nutností naprostou myšlenkám či ideám Božským vždy úplně přiměřeny, jsou proto také v sobě vždy pravdivy. Ve věcech objektivně uvažovaných není nikdy bludu. Jen v nevlastním smyslu vzhledem k nám nazývají se některé věci lichými a to proto, poněvadž jsou některými svými vlastnostmi příčinou, že je často za jiné máme, než skutečně jsou. Tak mluvíme často o lichém (falešném) zlatě, drahokamu atd. Sr. sv. Tom. Qq. dispp. De veritate qu. 1. art. 10. in corp. opp. tom. XVI. p. 153 sqq.; p. I. qu. 17. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 112.

Materiální logika odezírá úplně jak od pravdy mravní, tak i od pravdy metafysické a zabývá se jediné a výhradně pravdou logickou (ve smyslu materiálním). O pravdě mravní jedná ethika, o pravdě metafysické ontologie.

Jak jsme již pravili, záleží pravda logická v souhlasu a shodě poznání našeho se předmětem poznaným. A proto není pravda logická ničím než poznáním samým předmětu svému přiměřeným. Každé pravdivé poznání odhaluje rozumu našemu jestotu ve předmětu poznaném obsaženou. Nesmíme se však domnívati, že ku správnému poznání — ku pravdě

logické — jest potřebí úplné a naprosté shody mezi rozumem a předmětem poznaným. Tenkráte by jen Božský rozum sám pravdu poznával, an jediné poznatelnost věcí svým poznáním úplně vystihuje a vyčerpává.

K pravému poznání postačuje, abychom věc jen v nějakém vzhledu postřehli, a postřeha tato aby byla přiměřena předmětu, pokud jej postřehujeme či poznáváme. Ačkoliv na př. neznáme všech momentů vniterného vývoje života organického, přece můžeme z jeho různých našemu poznání přístupných zjevů souditi o jeho vniterné povaze a bytnosti.

Tu se však namítá otázka, záleží-li pravda materiální již v jednoduché postřeze (apprehensio, Wahrnehmung), anebo teprve v rozumovém soudu?

Každé poznání zahrnuje v sobě nutně vztah ku předmětu poznanému, ve kterémžto vztahu právě pravda logická záleží. — Poněvadž však jednoduchá postřeha skutečným jest poznáním vyjadřujíc, čím poznaná věc jest, dříve ještě než o jejích přívlastcích a vlastnostech něco tvrdíme anebo popíráme, proto nabývá rozum pravdy logické již v postřehách, představách a pojmech, avšak jen nedokonale.

Jednoduché představy a pojmy směřují vždy již svou vniternou povahou k soudům, poněvadž postřehujíce, čím věc jest, nepoznáváme ještě všech jejích vlastností a případností. Proto jest potřebí, abychom to, co postřehami jednotlivě a postupně poznáváme, potom v jeden logický celek zahrnuli a sloučili, což se soudem děje. Jednoduchá představa má se tedy k soudu, jako nedokonalé poznání k dokonalému.

A poněvadž pravda logická řídí se dle poznání, jest patrno, že v jednoduché postřeze jest pravda jen nedokonale a začátečně obsažena. Totéž platí o pojmech.

Představa (resp. pojem) sama sebou jest vždy pravdiva. Ačkoliv soud může se předmětem, k němuž se vztahuje, také nesouhlasiti, an mu přivlastňuje, čeho nemá, nebo mu upírá, co má, přece nemůže se to státi při jednoduchém pojmu, poněvadž jest nemožno, aby se jím nevyjadřovalo, co právě vyjadřuje. Kdykoliv uvažuji na př. pojmy: života, svobody, ctnosti atd. a pojmů těchto nepřivlastňuji žádnému předmětu, nemůže uvažování moje býti nepravdivo, nemůže býti licho a bludno. Jako každá existující věc má svou vlastní jsoucnost, tak také má všechno myšlení svou vlastní ideální formu, výraz totiž předmětu, kterýž myslí. A po-

něvadž v jednoduchém pojmu rozum předmět v sobě uvažuje ničeho mu nepřivlastňuje ani neupíraje, proto musí býti každá postřeha a představa, každý pojem v sobě úplně pravdivým. Sr. sv. Tom. p. I. qu. 17. art. 3. opp. tom. XX. p. 114.

Jen nahodile může býti představa bludna, což se může dvojím způsobem státi a to když člověk pojem jedné věci přenáší na věc jinou od ní zcela různou, na př. když pojem zvířete přenáší na člověka; nebo když slučuje vespol části naprosto neslučitelné, na př. kruh čtverhranný, ve kterémžto případě pojem nejen vzhledem k věci, na kterouž se přenáší, nýbrž i sám v sobě jest lichý a bludný. Sr. sv. Tomáše p. I. qu. 17. art. 3. l. c.; Qq. dispp. de veritate qu. 1. art. 3. tom. XVI. p. 138 a lib. 3. contra Gent. cap. 108. n. 4. tom. XVIII. p. 343.

Pravda a lichost jest tedy úplně a dokonale teprve v soudu obsažena, což již z povahy soudu a pravdy logické plyne. Pravda logická vyjadřuje vždy souhlas rozumu se předmětem poznaným. Rozum však může se neshodovati se předmětem teprv v soudu. Postřeha předmět rozumu toliko představuje a zobrazuje. Obraz nemůže se však nazývati přiměřeným anebo nepřiměřeným předmětu nebo vzoru svému, dokud se k tomuto vzoru nepřirovná. Toto přirovnání však děje se teprve v soudu, který proto již dvě představy, dva pojmy předpokládá a v sobě zahrnuje, a to tím způsobem, že jeden se druhým buď spojuje aneb jeden ode druhého rozlučuje. Soud zevně projádřený sluje větou. Pravdu logickou tedy rozum teprv tenkráte úplně poznává, když v soudu (ve větě) věci nějaké (podmětu) něco buď přivlastňuje aneb upírá (výrok přičiňuje).

Toto přivlastňování může se rozličným způsobem díti. Buď se podmětu přivlastňuje, co mu skutečně náleží. Na př. kruh jest okrouhlý, duše lidská jest nesmrtelná. Avšak může se také státi, že se podmětu něco přivlastňuje, co mu nenáleží, aneb se mu něco upírá, co mu náleží. Na př. zvíře jest rozumno, trojúhelník (v planimetrii) nemá 180°. Jen tenkrát obsahuje soud pravdu logickou, když jím podmětu připisujeme, co mu náleží, aneb upíráme, co mu nenáleží, jinak jest soud lichý. Sr. sv. Tomáše Qq. disp. de Verit. qu. 1. art. 3. l. c. Poněvadž věta jest zevnějším projádřením, a takto také znakem nástrojným (signum instrumentale) vniterného soudu, jako jest slovo ústní anebo psané znakem nástrojným rozumového pomyslu, proto říkali scholastikové, že pravda logická jest ve větě jako ve znaku nástrojném, v soudu však

jako ve znaku formálním. Z toho také následuje, že pravdy logické není ve smyslovém poznání.

Smysly nesoudí o poznatcích nabytých, nýbrž postřehují jednoduše věci smyslné. Poněvadž však pravda logická, jak jsme dovodili, jest obsažena jen v soudech, proto nemohou smysly býti podmětem pravdy anebo bludu, tak jak již sv. Tomáš zřejmě dokládá řka: „Proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente (t. j. v soudu), non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est“ (t. j. v jednoduchém pojmu). P. I. qu. 16. art. 2. opp. tom. tom. XX. p. 106.

Co jsme o pravdě jednoduchých postřeh, představ a pojmů pravili, platí také obdobně o smyslech. Smysly totiž, pokud vnější předměty postřehují, nemohou se vlastně a skutečně nikterak mýliti, a když se mýlí, mýlí se jen potud, pokud jsou příležitostnou příčinou, že se rozum mýlí. Na př. pokládám-li stín za skutečný předmět, není zajisté můj zrak na omylu, nýbrž rozum, který nepřihlédnuv místněji k věci soudí beze všech důvodů ze zdánlivosti na skutečnost.

Smysly jsouce organickou mohutností nutnosti podrobenou zobrazují vždy předmět tak, jak na ně působí.

Nicméně můžeme v nevlastním smyslu i smyslům soud připisovati. Neb smysly postřehujíce jakosti hmotné nikoliv abstraktně, nýbrž konkretně nemají za výmez (termin) své činnosti toliko smyslné jakosti (případnosti), nýbrž zároveň i tělesa těmito případnostmi se jevící. Tak na př. když okem spatříme nějakou barvu, nespatříme jí „in abstracto“, nýbrž „in concreto“, tedy na stěně, na květině atd., a proto v jistém smyslu postřehujeme i stěnu, květinu atd. onou barvou opatřenou. — Z toho, že smysly se případnostmi vnějších předmětů v jistém smyslu poznávají též předmět sám, který oněmi případnostmi na ně působí, lze jim také nevlastně soudnost připisovati. Sv. Tomáš výtečně tuto pravdu vysvětluje řka: „Si consideretur sensus secundum quod comparatur ad res, tunc in sensu est veritas vel falsitas per modum, quo est in intellectu. In intellectu autem primo et principaliter invenitur falsitas et veritas in judicio componentis et dividentis, sed in formatione quidditatum (pojmů bytnosti) nonnisi per ordinem ad judicium, quod ex formatione praedicta consequitur. Unde et in sensu proprie veritas et falsitas dicitur secundum hoc, quod judicat de sensibilibus, sed secundum hoc, quod sensibile apprehendit, non est ibi veritas et falsitas proprie, sed solum secundum

ordinem ad judicium.“ Qq. dispp. de verit. qu. 1. art. 11. opp. tom. XVI. p. 156.; p. I. qu. 17. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 113.

b) Rozvrh pravdy logické.

§ 72.

Pravda logická se dělí:

1. Na nadrozumovou a rozumovou.

Nadrozumovou pravdou (tajemstvím) jest ta pravda, které rozumem svým nemůžeme ani neprostředně (jako na př. prvé zásady rozumové) ani prostředečně vědeckým důkazem poznati, nýbrž kterouž ze zjevení Božího přijímáme.

Pravda nadrozumová nedá se ani tenkráte z jiných pravd rozumových vyvoditi, když již zjevena byla. Na př. tajemství nejsvětější Trojice.

Pravdy rozumové poznáváme pouhými silami vlastního rozumu a to buď neprostředně, jsou-li samy sebou evidentní, anebo prostředečně, vědeckým totiž důkazem, když samy v sobě nejsou zřejmy a jasny, jako na př. věta Pythagorova.

2. Na rozumnou a nerozumnou (secundum rationem et contra rationem).

Rozumno jest, co se nepříčí zásadám rozumovým ani jiným pravdám zřejmým a jasným.

Co se však nesrovnává s principy rozumovými nebo s jinými pravdami aneb událostmi historickými, jest nerozumno, nesmyslno. Na př. účin nemá příčiny.

Co jest nerozumno a nesmyslno, nemůže nikdy býti pravdivo.

Pravdy však nadrozumové, ačkoliv převyšují síly rozumu lidského, nejsou nerozumny (contra rationem), nýbrž rozumny (secundum rationem) jsouce určeny pro rozum lidský, jenž může zcela evidentně o nich dokázati, že jednak žádné pravdě rozumové neodporují, a analogiemi zároveň ukázati, že úplná shoda mezi rozumem a mezi nimi vládne. Moderní lichověda zaměnivši pojmy: „věty nadrozumové“ a „věty nerozumné“ hledí pak odtud spor zjevení Božího s rozumem dovoditi.

3. Na nutnou a nahodilou.

Nutná pravda jest ta, jejíž kontradiktorický opak jest vyloučen, což může býti buď naprosto aneb jen pod jistými podmínkami. Vše, co jest, jest buď konečno nebo nekonečno:

jest pravda naprostá; pokrm a nápoj jest člověku potřeben (chce-li totiž žíti): jest pravda jen podmínečně nutná.

4. Na apriorní a aposteriorní (domyslnou a přezvědnou).

Dostačí-li znáti jen pojmy, z nichž se pravda skládá (podmět totiž a přísudek) a tyto pojmy pouze k sobě přirovnati, aby pravda sama ihned evidentní se nám stala, pak jest to pravda apriorní (domyslná). Znám-li na př. pojem celku a pojem části, vím ihned, že celek jest větší části.

Při pravdách přezvědných (aposteriorních) nepostačí nám pouhé přirovnání pojmů, nýbrž tu jest potřebí, abychom ony pojmy ze zkušenosti čerpali a teprve na základě této zkušenosti se sebou spojovali. Na př. kámen byv do výše vyhozen, padá zase k zemi. Teplo roztahuje předměty atp.

Pravdy apriorní jsou vždy všeobecny a nutny, poněvadž záležejí ve vnitrné shodě svých pojmů, z nichžto vznikají.

Pravdy aposteriorní mají některé v oboru přírody platnost všeobecnou, jiné jsou však jen nahodilé a zvláštní (singulární). Tak jest na př. zákon tíže všeobecen, kdežto poslední zemětřesení v Messině jest zjev zcela zvláštní.

5. Na analytickou (rozbornou) a synthetickou (soubornou).

Při pravdě rozborné jest vždy výrok v podmětu již obsažen a plyne proto z pouhého rozboru podmětu. Na př. kruh jest okrouhlý. Okrouhlost leží již v pojmu kruhu, a větou: „kruh jest okrouhlý“ vypovídám toliko o kruhu, což již v pojmu jeho jest zahrnuto.

Pravdami souborným i (synthetickými) jsou však ty věty, v nichž přísudek netkví v pojmu podmětu, nýbrž toliko na základě zkušenosti podmětu se připisuje. Na př. země jest oběžnicí sluneční.

Přirovnáme-li tento rozvrh k rozvrhu předešlému, jest patrno, že pravdy analytické s pravdami apriorními a pravdy synthetické s pravdami aposteriorními jsou věcně identické. Každá věta apriorní jest také analytickou a opačně každá věta aposteriorní jest též synthetickou.

6. Mimo uvedené rozdíly jest také lišiti pravdy ideální a empirické, podle toho, vyjadřuje-li něco nadsmyslného nebo něco neprostřednou zkušeností poznaného. Na př. ctnost jest krásna, sníh jest bílý.

Dále jest rozeznávati pravdy mathematické, fysické a metafysické. Pravdy mathematické vztahují se k veličinám mathematickým, na př. dvakráte pět jest deset; pravdy fysické vyjadřují zákony fysické, na př. organický život má tepla potřebí; pravdy metafysické obsahují nejposlednější důvody vší jestoty, na př. kon jest naprosto dříve než potence, dobro poměrné předpokládá dobro naprosté.

Mimo to jsou ještě pravdy náboženské a mravní, podle toho, jsou-li obsahu náboženského anebo mravního, na př. Bůh jest, dítkám jest ctíti rodiče; a pravdy theoretické a praktické, vztahují-li se totiž buď k jestotě jakožto jestotě nebo k činnosti. Na př. vše, co jest, jest pravdivo — pravda theoretická, člověk jest stvořen, aby Boha poznával a miloval — pravda praktická.

c) Pojem jistoty.

§ 73.

Kdykoliv rozum náš věci tak poznává, jak v sobě jsou, jest poznání jeho pravdivo. Avšak přesvědčení jeho o pravdě poznané může míti různé stupně.

Rozum jsa vzhledem ke skutečnému poznání pravdy pouhou potencí, není sám v sobě nikterak ani ku přijetí ani k popírání pravdy určit (determinován). Co jest však neurčito v sobě, nemůže samo sebou, nýbrž toliko příčinou vnější býti určeno. Aby tedy rozum z potence do konu přišel, aby skutečnou pravdu poznal, musí k této činnosti býti určen, a to 1. vlastním svým předmětem, k němuž vůbec činnost jeho může směřovati, a za 2. vůlí.

Kdykoliv rozum něco poznává, má vždy před tímto poznáním volbu mezi dvěma kontradiktorickými opaky. Někdy nekloní se ani k jednomu ani ku druhému z obou opaků a to buď pro nedostatek důvodů vůbec, což se stává při větách, pro kteréž nemáme žádných důvodů, anebo pro stejnost důvodů pro oba kontradiktorické opaky svědčících. V tomto případě jest rozum ve stavu pochybnosti (in statu dubii). Pochybnost jest kolísáním mezi dvěma opaky kontradikčními a jest buď zápornou, nemá-li rozum vůbec důvodů ani „pro“ ani „contra“, nebo kladnou, svědčí-li pro oba opaky důvody úplně stejné.

Jindy však kloní se rozum k jedné z obou kontradikcí a to buď tak, že k jedné se kloní více než ke druhé, a pak jest ve

stavu domněnky (suspicio), nebo lne již k jedné kontradikci, ačkoliv není bázně zbaven, že snad druhá kontradikce jest pravdiva. V tomto případě jest ve stavu mínění (opinio). (Assensus intellectus in alteram contradictionis partem cum formidine tamen de alterius veritate.) Domněnka a mínění snáší se v tom, že oboje se kloní k jedné z obou kontradikcí, avšak zároveň s bázní přede druhou kontradikcí, — rozdíl však mezi nimi záleží v tom, že domněnka toliko více se kloní k jedné straně obou kontradikcí než ku druhé, mínění však volí rozhodně jednu kontradikci, ačkoliv opaku naprosto nevylučuje. II. p. II. qu. 1. art. 4. in corp. opp. tom. XXI. p. 5.

Často však bývá rozum předmětem poznaným tak určen a vymezen, že jednu z obou kontradikcí volí, jsa naprosto zbaven vší obavy, že by snad opak možným býti mohl. Kdykoliv rozum takto předmět poznává, má poznání jisté, jest ve stavu jistoty. Jistota jest takto nezvratným souhlasem s jednou částí kontradikce beze vší obavy opaku. (Status mentis firmiter adhaerentis alicui veritati cognitae absque ulla formidine de opposito.) Sám sebou souhlasí rozum jen s pravdou, jež jest jediným předmětem či výmezem, k němuž rozum svou činností směřuje. Může se však státi, že rozum nepřihlédaje k věci místněji, někdy souhlasí i s bludem a lží, což především tenkráte bývá, když člověk před pravdou se uzavírá a bludu pro pohodlí a prospěch hmotný z něho plynoucí úmyslně vyhledává. Aby však někomu blud sám sebou tak se zamlouval, že by rozum jeho k souhlasu takořka nutil, nemůže se nikterak státi. A proto přečasto umíněnost a předpojatost za důvody pravdu odporučující odbývají, což denní zkušenost dotvrzuje.

Tuť jest však připomenouti, že jistota poznání často závisí na pravdě poznané samé, ale často také na vůli.

Na pravdě poznané závisí jistota, když pravda sama sebou a to buď neprostředně (na př. zákon kausality) anebo prostředečně důkazem rozumu jest evidentní, na př. že se země otáčí okolo slunce. Kdykoliv rozum pravdu evidentně poznává, bývá jí k souhlasu nucen, tak že jí nemůže odpírati. Přesvědčení o pravdách v sobě neprostředně anebo prostředně evidentních, jest nutno a proto na vůli nezávislé.

Pravdu této věty lze poznati jak ze zkušenosti tak i z povahy rozumu samého.

Rozum, jak jsme již dříve podotkli, směřuje svou vniternou povahou k pravdě jakožto ku předmětu sobě jediné přirozenému. Proto člověk, kdykoliv rozumu svého používá, vždy jen pravdu poznává. Jest sice pravda, že člověk pokládá přečasto blud za pravdu, avšak jen proto, že onen blud zdánlivě pravdou se mu býti jeví. Nemá tedy bludu za pravdu pokud bludem jest, nýbrž pokud zdánlivě pravdou jest. Proto nemůže rozum za pravdu míti věci, v níž ani nejmenší stopa pravdy se nejeví. A kdykoliv to člověk přece činí, nejedná podle rozumu, nýbrž podle tvrdošíjné umíněnosti.

Přečasto však při poznání pravdy má vůle velikou úlohu, což se děje především tenkráte, když pravda úplnou evidencí se nám nejeví, ale při tom se opírá o takové důvody, že všechna pochybnost o ní jest evidentně nerozumna.

V tomto případě jest na vůli, aby pochybnost, která by snad o pravdě vznikla, zamítla jakožto bezdůvodnou a nerozumnou a tak rozum přiměla k souhlasu a ku přesvědčení.

Přemnohé pravdy nemají pro praktický nábožensko-mravní život lidský žádného přímého vlivu a významu. Tyto pravdy přijímá rozum beze všech obtíží, jakmile pozná jejich důvody, a to s takou jistotou a evidencí, jakou ony důvody do sebe mají. Toto platí na př. o všech poučkách mathematických, geometrických atd. Je-li mi věta Pythagorova známa nebo neznáma, na mých povinnostech nábožensko-mravních ničeho se tím zajisté nemění.

Jiné pravdy však jsou zároveň důležitým zákonem praktického života lidského, jako jest na př. byt Boží, nesmrtelnost duše, rozdíl mezi dobrem a zlem. Neb jakmile rozum theoreticky tyto pravdy pozná a dokáže, ihned zároveň káže všechen život podle nich zaříditi. Při poznání těchto a podobných pravd má vůle úkol předůležitý. Záleží-li člověku již a priori na tom, aby se zbavil těchto pro smyslný život nepohodlných pravd, pak se jim vůle všemožně příčí a protiví, namlouvajíc rozumu, aby všechny možné obtíže, které zdánlivě proti nim stojí, za skutečné důvody přijal a pravdy samy pak zamítnul.

Rozum jest u všech lidí bytně tentýž, u všech lidí řídí se týmiž logickými zákony, u všech lidí směřuje nutně k poznání téže pravdy. Rozdíl a zmatek, jakýž v lidských názorech vládne, netkví hlavně v rozumu, ani v logických zákonech jeho, nýbrž ve vůli, kteráž může býti bytně dvojí a to buď dobrá nebo

zlá. Je-li vůle dobrá, nečiní rozumu žádných obtíží, ani tenkráte, když běží o poznání pravdy pro praktický život přenesnadné. Je-li však zlá, svádí rozum s cesty pravdy na zámezí bludu a lži. Člověk nepravostem oddaný nemůže pochopiti přemnohých pravd života nábožensko-mravního, které jsou člověku mravnému zcela evidentní.

A jako vůle rozum zatemňuje, tak zase rozum byv jednou s pravé cesty sveden vůli ještě více v kalu nepravosti utvrzuje, an se snaží směr, jímž se vůle bere, přerozmanitými důvody jaksi vědecky ospravedlniti a svědomí často se ozývající utlumiti.

Pro vzájemnost a vespolnou součinnost, jakáž mezi rozumem a vůlí vládne, kazí vůle rozum a rozum vůli, až konečně obě tyto nejvznešenější mohutnosti lidské přirozenosti, jimž člověk nad všechno ostatní tvorstvo jest povznesen a Bohu samému připodobněn, téměř úplně pozbývají vší své energie a touhy po pravdě. Převrácenost vůle jest také poslední příčinou, proč mnozí zamítají pravdu zjevení nadpřirozeného.

Důvody vědeckými, které pro pravdivost zjevení Božího lze uvesti, nestává se nauka zjevená sama v sobě evidentní, jako na př. jsou všecky věty mathematické, geometrické atd., nýbrž stává se toliko evidentně věrohodnou. Důvody tyto nenutí rozumu k souhlasu, jako důvody věd profáních, nýbrž činí toliko tento souhlas evidentně rozumným. Kdo věří ve zjevení Boží, jedná svobodně, ale zároveň evidentně rozumně, kdo v ně nevěří, dopouští se skutku evidentně nerozumného, nemaje pro svou nevěru ani jediného rozumného důvodu.

Zde sluší připomenouti, ačkoli pojmy pochybnosti, domněnky, mínění a jistoty, jak jsme dovodili, znamenají popředně stav či disposici rozumu pravdu poznávajícího, že přece analogicky také pravdu samu vyjadřují. Proto mluvíme o větách pochybných, domnělých, pravdě podobných a jistých.

Znamená-li pochybnost, domněnka atd. disposici rozumu, v níž jest vzhledem k pravdě poznané, pak jest něčím subjektivním; vyjadřujeme-li pojmy těmito pravdu samu s menší nebo větší jistotou poznanou, pak jest jim rozuměti ve smyslu objektivním. Ovšem pravda sama, uvažujeme-li ji ontologicky, není nikdy toliko pochybnou, domnělou a pravděpodobnou, nýbrž jest vždy jistou. A proto objektivně mluvíme jen potud o pravdách resp. větách pochybných, domnělých a pravdě-

podobných, pokud se nám ve vší své poznatelnosti nejeví, nýbrž často jen některými důvody více méně závažnými na náš rozum působíce vzbuzují v něm buď jen pochybnost anebo domněnku a mínění.

d) Druhy a stupně jistoty.

§ 74.

Máme-li býti ve svém poznání zbaveni vší rozumné obavy, že snad věc jinak se má, než ji poznáváme, jest nám vždy s jistotou poznati, že věc skutečně se má tak, jak ji poznáváme. Všechna tedy jistota žádá, aby věc nutně byla takou, jakou ji poznáváme.

Nutnost věci jest však trojí: metafysická (vniterná, logická, naprostá), fysická a mravní, podle toho, záleží-li v zákonech jestoty samé anebo v zákonech fysických aneb konečně ve stálosti mravů lidských. Tak jest věta: „existuje-li bytost nahodilá, existuje také bytost nutná“, metafysicky, „člověk jest smrtelný“, fysicky, „rodičové milují své dítky“, mravně nutna. Trojí této nutnosti jest proto také přiměřena trojí jistota metafysická, fysická a mravní.

a) Metafysicky jista jest věta, jejíž kontradiktorický opak, an logický spor v sobě zahrnuje, jest vniterně nemožen. S větou metafysicky jistou souhlasíme pro vniternou její evidenci, jež může býti dvojí, neprostřední a prostředeční. Je-li nám věta jasna sama sebou beze všeho důkazu, jest neprostředně evidentní. Na př. celek jest větší části. Věty tyto neprostředně evidentní jsouce již samy sebou každému jasny a zřejmy jsou proto důkazu neschopny. Jiné pravdy stávají se teprve důkazem jasnými a zřejmými, a proto je nazýváme prostředečně (prostředkem důkazu) evidentními. Že jest duše nesmrtelná, není již samo sebou evidentní, teprve vědeckým důkazem tato pravda stává se nám jasnou.

Věty metafysicky jisté vylučujíce vniterně kontradiktorický opak, jsou proto také vždy naprosto jisty.

Někteří liší od metafysické jistoty jistotu mathematickou. Věcně však není mezi obojí touto jistotou žádného rozdílu, poněvadž obojí vylučuje vniterně všechen kontradiktorický opak. Jen ten rozdíl jest připustiti, že jistota mathematická, ana číslicemi se vyjadřuje, svou konkretností rozum nutí více k souhlasu, než jistota metafysická.

b) Fysická jistota vylučuje fysicky kontradiktorický opak, poněvadž tento opak fysickému zákonu se protiví.

Co jest jen fysicky jisto, nevylučuje opaku naprosto či vniterně, nýbrž toliko pod podmínkou, pokud totiž fysicky zákony působí nezměnitelně. Vyhodím-li kámen do výše, mohu si logicky velmi dobře mysliti, že ve vzduchu na jistém místě přijde do klidu a na tomto místě pak stále setrvá. Fysicky však jest jisto, že zase k zemi spadne. — Při jistotě fysické není možnost opaku vyloučena vniterně či logicky, nýbrž toliko zákony přírodními, pokud totiž nezměnitelně působí.

Často se sice užívá výrazu: „metafysická a fysická jistota" ve stejném smyslu, totiž ve smyslu naprosté jistoty. Chceme-li však přesně filosoficky oba tyto pojmy vymeziti, jest ovšem mezi nimi rozdíl veliký.

c) Mravně jista jest konečně věta, jejíž opak kontradiktorický jest vyloučen nějakým všeobecným mravním zákonem. Opak mravní jistoty není sice nemožen ani metafysicky (vniterně) ani fysicky, nýbrž toliko mravním zákonem proti němu stojícím. Na př. rodičové milují své dítky.

Mravní jistoty užívá se ještě v jiném smyslu. Mravní jistota znamená totiž také nejvyšší stupeň pravděpodobnosti (věrojatnosti). Jest tedy dbáti souvislosti, z níž pravý význam mravní jistoty zajisté vysvítá.

Přirovnáme-li k sobě všechny tyto tři druhy jistoty, jest na bíledni, že negativně jsou sobě úplně rovny, t. j. že všechny stejně vylučují obavu, že by kontradiktorický opak mohl býti možen. Neb dokud rozum mezi dvěma kontradikcemi kolísá nevěda, která jest pravdiva, dotud nemá žádné jistoty v poznání svém.

Avšak tato výluka obavy před opakem kontradiktorickým není u všech druhů jistoty úplně stejná.

Jistota metafysická nejen že tento opak vylučuje, nýbrž zároveň ukazuje, že jest naprosto nemožen.

Jistota fysická a mravní, ačkoliv rovněž tento opak vylučuje, přece připouští možnost jeho.

Uvažujeme-li tedy tyto tři druhy jistoty se strany positivní, pokud totiž rozum nakloňují a přivádějí k souhlasu a ku přesvědčení, pak jest mezi nimi dosti značný rozdíl.

Positivní stupně jistoty závisejí a) na podnětu (motivu), pro nějž pravdu přijímáme, za b) na evidenci, s jakouž podnět poznáváme a za c) na vůli, kteráž rozum k souhlasu nakloňuje.

Vzhledem k motivu jest jistota metafysická největší, a to proto, poněvadž podnět její nutí rozum k souhlasu. Pravdu metafysicky jistou jest rozumu ať chce neb nechce přijati. Jistota tato činí rozumu takořka násilí, jemuž (rozum) nutně podléhá. Vezměme na př. věty: Co se mění, není dokonalým, co jest složeno, není nekonečným. Nikdo, kdo má zdravý rozum, nemůže o pravdě jejich pochybovati. Totéž platí o všech pravdách. neprostředně evidentních. Co se však týká pravd, které musí býti dříve dokazovány a teprv potom se stávají jasnými, tu jest podotknouti, že rozum sice také k souhlasu nakloňují a přivádějí, avšak nikoliv již s takou silou a rozhodností, jako pravdy v sobě evidentní, poněvadž jejich jasnost a zřejmost pro naše poznání závisí často na mnohých jiných pravdách více méně jasných, jako na př. při nesmrtelnosti duše. Čím více důkazů má nějaká věta potřebí, aby nám ozřejměla. tím méně donucuje rozum k souhlasu. Ano důkaz přemnohých pravd jest tak nesnadný, že ho jen rozum zcela vyvinutý a vědecky vzdělaný může pochopiti.

Z toho plyne, že v jistotě metafysické jest téměř nekonečně mnoho stupňů. Přirovnáme-li na př. následující věty: „Bůh jest“ a „duše jest principem všeho lidského života nejen intellektuálního, nýbrž i smyslového a vegetativního“, jsou obě tyto věty metafysicky jisty. Prvá však nepotřebuje mnohých důkazů, kdežto větě druhé mnohé jiné pravdy musí býti předeslány, z nichž teprv jakožto nutný sousledek plyne.

Na druhém stupni vzhledem k podnětu, pro který pravdu přijímáme, stojí jistota fysická, která kontradiktorického opaku nevylučuje, leč pod podmínkou nezměnitelnosti sil přírodních a působnosti jejich. Poněvadž však od zákonů přírodních příčina naprostá — Bůh — může učiniti vyjímku, není jistota fysická naprosta, jako jistota metafysická, nýbrž toliko podmínečna. Sama sebou jest tedy jistota fysická menší jistoty metafysické a proto také rozum méně k souhlasu nakloňuje. Poněvadž však jen Bůh a to v nejřídších případech od počátku přirozeného činí vyjímku (zázraky a proroctvími), proto má v obyčejném životě lidském fysická jistota pro člověka touž přesvědčivost, jako jistota metafysická.

Na nejnižším stupni stojí jistota mravní, kteráž o nezměnitelnost zákona mravného se opírá. Jako pravdy fysické jsou jisty jen pod podmínkou, že Bůh neučinil od pravidelného pořádku přírodního vyjímky, rovněž i věty mravní nutně předpokládají podmínku, že mravní zákon se strany člověka nebyl přestoupen. Poněvadž však mravní zákon, ačkoliv jsa projevem největší vůle Božské sám v sobě jest nezměnitelný a neporušitelný, přec od lidí bývá často porušen, proto má také jistota mravní ze všech ostatních druhů jistoty nejmenší přesvědčivost.

Často však jistota fysická i mravní přechází v jistotu metafysickou. Mnohé pravdy fysické a mravní nemohou se popírati, aby zároveň nějaký princip metafysický se nepopíral. Na př. vezměme Kartesiovu větu: „Cogito, ergo sum.“ Kdybych myslil, při tom však neexistoval, pak by bylo činno, co neexistuje, zároveň jsouc i nejsouc — a princip kontradikce byl by vyloučen. Ačkoliv má existence není sama sebou nutna, majíc do sebe jen jistotu empirickou či fysickou, přece prostředečně přechází v metafysickou.

Rovněž tak jest i s pravdami mravními. Nikdo zajisté nepochybuje, že jest Řím, ačkoliv každý, kdo sám v Římě nebyl, má jen mravní jistotu, že Řím existuje. Kdyby však Říma nebylo, pak by všichni, kteří svědčí, že jest Řím, beze vší příčiny lhali, — a měli bychom účin beze příčiny.

b) Uvažujeme-li evidenci, s jakouž podnět (motiv) pravdy poznáváme, stává se často, že pravdy fysické a mravní převyšují jistotu pravd metafysických prostředečně jen evidentních. Tak na př. jest mi zajisté existence obrazu, na který patřím, knihy, kterou právě čtu, jasnější, než nesmrtelnost duše, objevení Ameriky zřejmější, než pojem krásna a pod.

c) Konečně závisí jistota na vůli, což především, jak jsme již dovodili, platí o pravdách metafysických týkajících se života nábožensko-mravního.

d) Ode přirozené jistoty, o níž jsme doposud jednali, liší se jistota nadpřirozená. Jistota nadpřirozená má svůj důvod v podnětu nadpřirozeném, v autoritě totiž jevícího se Boha a v nadpřirozeném principu, Božské milosti víry, kteráž rozum lidský osvěcuje a vůli nakloňuje, aby s naprostou jistotou pravdy zjevení Božího přijala.

Pravdy zjevené, any tajemství obsahují, nemohou nikdy v sobě, jako pravdy přirozené, býti evidentními, ano, jak praví

sněm Vatikánský (sess. 3. c. 4.), jsou jakousi temností zahaleny, pokud na tomto světě žijeme. Tento nedostatek jasnosti při poznání nadpřirozeném nepochází z nedokonalosti, nýbrž ze vznešenosti tajemství na jedné a ze slabosti rozumu našeho na druhé straně. Ačkoliv jistota nadpřirozená září menší vniternou evidencí než jistota přirozená, nicméně převyšuje přece vši jistotu přirozenou, poněvadž, jak již podotknuto, se opírá o důvod nejvyšší, totiž o pravdomluvnost jevícího se Boha a o milost Božskou rozum osvěcující a vůli k víře nakloňující. — Další rozbor této předůležité otázky náleží již do theologie.

e) Možnost a meze jistoty. — Skepticismus.

§ 75.

Vysvětlivše pojem jistoty přikročme nyní k rozřešení otázky, může-li rozum lidský nějakou pravdu s jistotou poznati, aneb jinými slovy: je-li jaké jistoty v poznání lidském.

Zde jest dvojího bludu se varovati, který meze jistoty buď až příliš súžuje nebo zase více než sluší rozšiřuje.

Meze jistoty súžuje skepticismus, jenž tvrdí, že nemůžeme ničeho s jistotou poznati, poněvadž prý prostředky, jichž k poznání pravdy používáme, nemají žádného pevného a spolehlivého podkladu.

Ve starověku skepticismus hlásal Pyrrho, po němž se také pyrrhonismem nazývá, a Sextus Empiricus, jenž především vědecky hleděl tuto nauku odůvodniti a dokázati. Mezi filosofy novějšími snažili se jistotu poznání lidského podkopati Bayle, Hume, ano i Kant, Fichte, Schelling a Hegel, jakož i mnozí jiní, o nichž později teprv promluvíme.

Skepticismus jest buď 1. všeobecný, jenž vši jistotu vůbec zamítá, aneb 2. částečný, jenž sice připouští jisté poznání v oboru fysickém, mathematickém a historickém, jistotu však poznání metafysického rozhodně popírá.

1. Skepticismus všeobecný jest naprosto nerozumný a nemožný.

a) Skepticismus odporuje sám sobě, neboť

α) skeptikové pochybujíce o jistotě pravdy, právě touto pochybností jistotu její připouštějí. Neb kdyby nebylo žádné jisté pravdy, aspoň ona věta jest jista a nezvratna, že není žádného jistého poznání. Tímto však jest skepticismus již vyvrácen.

Mimo to z pochybnosti skeptikův o jistotě nutně plyne, že i oni uznávají jistotu poznání. Kdyby neuznávali, nemohli by ani o ní pochybovati.

β) Skeptikové pochybují proto o vší jistotě, poněvadž se obávají, že by se mohli mýliti, kdyby s jistotou přijímali nějakou větu, která jista není. Avšak i takto nutně jistotu připouštějí. Neb není-li nic jisto, zajisté podle skeptikův aspoň jest jisto, že by se mohli mýliti, kdyby něco za pravdu přijímali.

γ) Skeptikové dále odůvodňují svou nauku tím, že prý rozumu nelze důvěřovati, poněvadž pravdu poznávaje často jest bludu podroben. — Jest sice pravda, že rozum n ě k d y se mýlí, tedy n a h o d i l e bludu jest podroben, z čehož však nikterak nenásleduje, že se vždy mýlí. Rozum lidský se mýlí jen tenkráte, když činí soudy aneb úsudky, které zákonům buď formální aneb materiální logiky odporují. Kdykoliv těchto zákonů svědomitě šetří, mýliti se naprosto nemůže. Praví-li tudy skepticismus, že rozum v ž d y bludu jest podroben, tvrdí něco a priori beze všech důvodů.

δ) Konečně skepticismus na průkaz své nauky uvádí nějaké důvody nebo neuvádí. Uvádí-li, pak jsou aspoň tyto důvody j i s t y, neuvádí-li, není také potřebí důvody nějakými jej vyvraceti podle známé zásady: „quod gratis asseritur, gratis negatur.“

Ostatně proti skepticismu nelze vůbec ani disputovati. Při každé totiž disputaci jest vycházeti z jistých evidentních principů, kteréž obě strany sporné uznávají stejně za jasné a nezvratné. Poněvadž skepticismus, jenž theoreticky popírá vši jistotu, nepřipouští ani jediného evidentního principu, proto není žádného společného východiště, z něhož by disputace mohla vyjíti. Vyvracíme-li nicméně nauku skeptickou, nečiníme to pro skeptiky samy (cum negantibus principia non est disputandum), nýbrž pro ty, kteří nejsou ještě předpojati všeobecnou pochybností o jistotě. Sr. contra gent. lib. 3. cap. 97. tom. XVIII. p. 329.

b) V š e o b e c n ý skepticismus odporuje také zkušenosti lidské.

α) Sebevědomí a zkušenost dosvědčuje každému člověku, že touha po jistém poznání pravdy jest nezbytně a nerozlučně sloučena s lidskou přirozeností. Co však plyne ze přirozenosti nějaké bytosti, jest tak nutno, jako přirozenost sama. Jako se nemůže člověk vzdáti své přirozenosti, tak se nemůže vzdáti touhy po pravdě, po jistém poznání jejím. Skepticismus, kterýž

káže zříci se vší touhy po jistotě pravdy jakožto věci naprosto nemožné, odporuje očividně přirozenosti lidské samé.

Mimo to pozorujeme ve všem oboru přírody, že mohutnosti a vlohy všech bytostí docházejí všude svého uskutečnění, svého ukojení.

Kdyby však člověk nemohl naprosto pudu po pravdě vyhověti, žádné pravdy s jistotou poznati, činil by vyjímku ode všeobecného pořádku přírodního.

β) Skepticismus ničí vši vědu. Bytnost každé vědy záleží v tom, že hledí jistý obor zjevů, fakt anebo pravd uvesti na jednotný zákon či princip a z tohoto principu zároveň jej s naprostou jistotou vysvětliti. Proto předpokládá každá věda jisté nezměnitelné principy, ze kterých vychází a ve kterých snaží se všechny jednotlivé předměty svého oboru zahrnouti a takto i k jejich evidentnímu poznání a odůvodnění dospěti.

Jest sice pravda, že každá věda, nemohouc k jistému poznání ihned se povznesti, pomáhá si často hypothesemi více méně nejistými a pochybnými. Avšak tyto hypothese řadí se toliko k větám jistým a evidentním nahrazujíce mezery, kteréž nedají se ihned jistým poznáním vyplniti. Věda pokládá tyto hypothese za dočasné pomůcky a podpory, kterých jen dotud používá, dokud k jasnosti neproniká. Proto směřuje všechna snaha její k tomu, aby tyto hypothese vědeckými důvody buď dokázala jakožto jistou nezvratnou pravdu nebo je jakožto ničím neodůvodněné, jakožto liché, rozhodně zamítla. Soustava, která by se ze samých hypothesí a theorií skládala, zajisté jména vědy nezasluhuje.

γ) Konečně skepticismus nedá se nikterak srovnati s praktickým životem lidským. Každému člověku, ať již žije ve společnosti lidské aneb i mimo ni, chce-li nejen l i d s k y, nýbrž v ů b e c žíti, jest přemnohé pravdy a zjevy s naprostou jistotou uznávati. Proto i sami skeptikové theorii svoji v životě praktickém zapírají. Nevědouce si jiné rady hleděli jisté poznání pravdy, kterou zamítli, zase nahraditi buď přirozeným p u d e m, v ě r o u aneb n á v y k e m a tak člověku pojistiti existenci vnějšího světa a všech věcí a pravd k vezdejšímu životu nezbytných. — O Pyrrhonovi, prvém zakladateli skepticismu filosofického, se vypravuje, že si umínil na cestě ani vozům ani koním ani jakýmkoliv nebezpečím se nevyhýbati. Když však za nějaký čas vzteklým psem byl napaden, hledal ihned v útěku spásy. Byv kýmsi ze svých přátel na tuto neshodu a nedůslednost mezi naukou a

praxí upozorněn, odpověděl prý, že jest nesnadno přirozenost se sebe svléci.

Z neshody, kteráž vládne mezi skepticismem a životem lidským, vysvítá s naprostou jistotou lichost a absurdnost jeho.

2. I skepticismus částečný či obmezený jest lichý a nanejvýš nebezpečný.

a) Skepticismus částečný připouštěje poznání smyslové, popírá toliko poznání nadsmyslné především vzhledem k pravdám nábožensko-mravním. V tom však leží nedůslednost. Nebo mnohé pravdy náboženské a mravní plynou jakožto nutný sousledek z principů v sobě evidentních. Tak na př. lze na základě zákona příčinnosti, jímž přírodozpytci dovozují ze zjevů fysických přírodní zákony, s touž nutností též byt Boží zcela evidentně dokázati. Totéž platí i o jiných pravdách metafysických. Kdo však popírá poznání metafysické, obmezuje zákon příčinnosti podobně jako i ostatní základní zásady rozumové pouze tímto smyslným zevnějším světem a popírá tím již jejich naprostou nutnost a všeobecnost. Proto jest tento obmezený skepticismus nedůslednou polovičatostí.

b) Poněvadž tato nauka popírá poznání všeho, co jest ideálního, jest pro život lidský nanejvýš nebezpečna.

Náboženství, mravnost, právo a spravedlnost jsou nejen nutným základem společnosti lidské, nýbrž zároveň též jedinou podmínkou pravé blaženosti lidské. Podle této theorie nedá se již dokázati duchovost a nesmrtelnost duše, svoboda lidská, rozdíl mezi dobrem a zlem, byt Boží, prozřetelnost Božská atd. Jakmile však tyto stežejné pravdy všeho lidského života stanou se nejistými a pochybnými, nemohou již blahodárného vlivu svého na člověka jeviti. Člověk se snižuje až ku zvířeti a v lidské společnosti vládne pak místo práva a spravedlnosti hmotné násilí. Obmezený skepticismus není bytně ničím, než holým materialismem.

c) Proto jest také theorie tato křesťanství z konců protivna.

Aby člověk v nauku křesťanskou mohl uvěřiti, má potřebí, aby prve dokázal z rozumu, že Bůh jest, že člověk k náboženství jest stvořen, že Bůh se může člověku nadpřirozeně zjeviti a že se skutečně zjevil a toto své zjevení, aby se člověk o jeho pravdě s jistotou přesvědčil, opatřil evidentními kriteriemi. Kdyby se však tyto pravdy z rozumu nedaly vědecky dokázati, nemá kře-

sťanství žádného rozumného, vědeckého podkladu a víra v jeho pravdu jest úplně slepa, člověka nedůstojna. Nauka, že není metafysického poznání, že není metafysiky, ničí úplně všecko křesťanství.

f) Skepticismus methodický.

§ 76.

Nedá se popírati, že rozum lidský byv předsudky, návykem, vášněmi aneb jinými příčinami zatemněn, často pokládá blud za pravdu nebo co jest jen nejisto a pochybno, má za jisté. Z tohoto fakta dovozovali někteří filosofové, že prý filosofii, aby se s pravdou neminula, jest při filosofickém zpytu ze všeobecné pochybnosti vycházeti a jen to za pravdu přijímati, co nezvratnými důkazy úplně evidentně byla dokázala.

Skepticismus methodický prohlásil především Kartesius (1595—1650) za jediné pravidlo všeho filosofického zkumu a to ve svých spisech „Meditationes de prima philosophia", „De methodo" a „Principia philosophiae". Kartesius praví, že jest možno všechny pravdy uvésti v pochybnost a to nejen poznatky smyslné, nýbrž i pravdy metafysické jak neprostředně tak i prostředečně poznané, jen jediná vlastní úsoba myslící jest prý povznesena nade vši pochybnost. Jediná věta: „cogito, ergo sum" jest prý naprosto jista a evidentní. Aby filosofie došla cíle svého, jistého poznání pravdy, jest jí z této věty vyjíti a vši ostatní pravdu z ní vyvoditi, poněvadž prý jen tenkráte má naprostou jistotu, že vše, co za pravdu má, skutečně jest jistou, nezvratnou pravdou.

Methoda Kartesiova jest však vniterně licha a bludna, poněvadž 1. sama sobě odporuje a za 2. důsledně ničí vši jistotu.

1. Odporuje sama sobě. Jest pravda, že rozum přijímá někdy blud za pravdu. Proto však nemůže ještě býti dovoleno soudnost rozumu vždy v pochybnost uváděti. Mimo to, ačkoliv Kartesius upírá rozumu všechno jisté svědectví, přece přijímá větu: „cogito, ergo sum" za jistou a evidentní. Avšak jistota této věty opírá se o svědectví rozumu našeho právě tak, jako přemnohé jiné věty. Nemá-li svědectví rozumu žádné do sebe jistoty, pak jí také nemá vzhledem k větě: „cogito, ergo sum". A přijímá-li nicméně Kartesius tuto větu, uvádí v pochybnost i princip kontradikce, poněvadž svědectví rozumu vzhledem k větě: „cogito,

ergo sum", jest jednak pochybno (poněvadž vzhledem ku všem větám jest pochybno), ale jinak zase jisto a evidentní. Přijímá-li Kartesius větu pochybnou za jistou, sám sobě zajisté odporuje.

2. Methoda Kartesiova nicí vši jistotu. Kartesius, chtěje vši svou soustavu filosofickou na základech jistých zbudovati, pochyboval jak o rozumu poznávajícím předměty vnější mimo nás existující, tak i o vlastním sebevědomí, pokud v sobě obsahuje smyslné dojmy a představy. Věta: „cogito, ergo sum" jest nejen předmětem objektivním rozumu myslícího, pokud totiž tímto svoje vlastní myšlení (úsobu) objektivně před sebe staví a z něho pak o svém vlastním bytu soudí, nýbrž zároveň také předmětem vědomí. Poněvadž však Kartesius pochybuje o všech pravdách objektivních, zamítá zároveň jistotu předmětu reflexe psychologické, totiž jistotu úsoby myslící. — Mimo to otřásaje jistotou svědectví vlastního vědomí vzhledem ku všem dojmům a pocitům, nemůže zajisté potom míti již žádné rozumné příčiny, proč najednou větu: „cogito, ergo sum" z této nejistoty vědomí vyjímá a za jediné jistou prohlašuje.

Poněvadž všechna jistota opírá se buď o svědectví rozumu aneb o svědectví sebevědomí, proto Kartesius pochybuje o svědectví rozumu a sebevědomí ničí vši jistotu a razí cestu skepticismu naprostému a všeobecnému.

Zamítajíce skepticismus methodický nepopíráme, že filosofie může ano i musí také takové pravdy dokazovati, které jinak již jsou jisty a jasny.

V tomto smyslu na př. sv. Tomáš ve své Summě theologické, v Qq. dispp., v Quodlib. a Comment. in lib. Sent. dříve než otázku řeší, klade ji jakožto pochybnou. Tak se na př. táže: Utrum Deus sit atd. — Avšak tato pochybnost jest nejen dovolena, nýbrž i nutna. Neb jest zcela něco jiného o té aneb o oné pravdě methodicky pochybovati, tak jak sv. Tomáš a ostatní scholastikové činí, a něco jiného, vši pravdu a všechny zdroje poznání najednou v pochybnost uváděti. Je-li ta neb ona pravda pochybna, jsou zajisté jisty a evidentní mnohé jiné pravdy, jimiž může se jasně dokázati. Není-li však nic jistého, pak mizí všechna možnost pravdu nějakou vůbec jasně dokázati.

Mimo to neklade sv. Tomáš otázek, že by snad o větách řešitelných skutečně pochyboval, nýbrž činí to proto, poněvadž odpůrci o nich pochybují. Proto také uvádí již napřed jejich

zdánlivé důvody, aby potom pravda sama tím jasněji a zřejměji se objevila.

Z této příčiny lze i první principy vší jistoty, zákon kontradikce atd. podrobiti kritickému zkumu, nikoli však proto, aby tímto zkumem teprve se dokázaly, nýbrž toliko aby evidence jejich rozborem a výkladem terminů ještě více ozřejměla.

2. Zdroje pravdy. (Fontes veri.)

§ 77.

Zdrojem pravdy nazýváme prostředek, který nás vede k pravému a jistému poznání pravdy a zároveň nám zaručuje jistotu její.

Zdroje poznání mají proto dvojí povahu: a) přivádějí nám pravdu k poznání a b) ručí nám zároveň za tuto pravdu, kterou jsme jejich prostřednictvím poznali. Takto jsou zdroje poznání prostředkem poznání a mimo to i podmínkou jistoty tohoto poznání.

V první příčině mají povahu nástrojů, kterými pravdu poznáváme, ve příčině druhé jsou však podněty či motivy, o něž opíráme jistotu pravd poznaných.

Trojí jest zdroj poznání a to a) zkušenost, b) rozum a c) víra.

a) Zkušenost. (Experientia, empiria.)

§ 78.

Zkušeností nazýváme způsob poznání, kterýmž neprostředně postřehujeme jednotlivé předměty.

Zkušenost lišíme zase dvojí a to a) vniternou a b) zevniternou.

α) Zkušenost vniterná.

§ 79.

Empirická psychologie učí, že vzhledem ku vniterné zkušenosti musí se rozeznávati „sensus internus“ a „sensus intimus“.

„Sensus internus“ jest mohutností, jíž pociťujeme vlastní svoje smyslné dojmy. Vniterným smyslem cítíme hlad, žízeň, radost, žalost atd. „Sensus internus“ v činnosti uvažovaný nazýváme „vědomím“.

Člověk může nejen tyto své vniterné stavy pociťovati, nýbrž má také schopnost tyto stavy jakožto stavy své vlastní úsoby sobě představovati a z nich pak zároveň i na nosiče jejich, svou vlastní úsobu reflektovati.

A tuto mohutnost vniterné stavy jakožto stavy své úsoby sobě představiti a takto svou vlastní úsobu a svůj osobní byt poznati, nazýváme „sensum intimum“.

Myslíme-li sobě tuto mohutnost činnou, pak vzniká z ní sebevědomí (suiconscientia), v němž jest obsaženo poznání přemětné (cognitio reflexa) všech našich psychických úkonův a následovně i naší vlastní osobnosti a jejího bytu.

Mezi „vědomím“ a „sebevědomím“ (sensus internus et intimus) jest veliký rozdíl.

a) Vědomí (sensus internus) vztahuje se k vlastnímu tělu a jeho jednotlivým smyslným dojmům; sebevědomí však zahrnuje v sobě celou úsobu, její byt, její kony, a to jak smyslné, tak i intellektuální.

b) Smysl vniterný cítí jednotlivé smyslné dojmy, ale neví o tom, že je cítí, kdežto sebevědomí jest si toho vědomo, že cítí ony dojmy.

Již sv. Augustin praví: „Arbitror, etiam illud esse manifestum sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum“. De libero arbit. lib. 2. cap. 4. n. 10. opp. edit. Venet. a. 1720. Tom. I. col. 589.

c) Vniterný smysl jest mohutností organickou a proto také svou činností směřuje jen ku předmětům smyslným. Sebevědomí však jest nutně mohutností neústrojnou a duchovou, jsouc projevem rozumu samého, jenž ze svých činností sám o sobě přemítá (na sebe reflektuje).

d) Vniterný smysl jest člověku a zvířeti (aspoň na vyšším stupni organického vývoje postavenému) společen, sebevědomí však jest jediné člověku a ostatním bytostem duchovým vlastní.

Často však užívá se výrazu: „vědomí“ ve smyslu: „sebevědomí“ a proto k uvarování všeho zmatku jest zajisté radno, užívati určitějších terminů jako: vědomí smyslné a vědomí intellektuální (sebevědomí). —

Po tomto úvodu nastává již otázka, a) co poznáváme vniterným smyslem a co sebevědomím a b) jakou má toto poznání do sebe jistotu.

a) α) Vniterným smyslem poznáváme a cítíme vlastní své tělo a jeho příjemnou a nepříjemnou disposici či náladu, jeho zemdlenost, tíži atd, a libý anebo nelibý pocit odtud vznikající.

β) Předmětem sebevědomí jsou mimo všechny smyslné dojmy a stavy též všechny úkony intellektuální a potud, pokud

totiž sebevědomí uvádí vše, co se v oboru psychyckého života děje, na jednotný princip vlastní úsoby.

γ) Tu jest však podotknouti, že jen ony dojmy, stavy a úkony jsou předmětem poznání vniterného (smyslu vniterného a sebevědomí), které „hic et nunc“ ve vědomí resp. v sebevědomí jsou a tak, jak v něm jsou. Dojmy živé poznáváme živě, dojmy slabé slabě atd. Dojmy, stavy atd. minulé nejsou již předmětem smyslu vniterného ani sebevědomí.

δ) Poněvadž sebevědomí uvádí všechny jednotlivé dojmy, stavy, úkony psychyckého života na jednotného a společného nosiče, na vlastní úsobu, poznáváme z něho též vlastní svou osobnost a osobní svůj byt. Neboť že osobně bytuji, vím jen odtud, že jsem sobě jasně vědom sebe samého jakožto bytosti o sobě a pro sebe existující. Mimo vlastní sebevědomí nepřesvědčí mne žádný jiný prostředek poznání o mém vlastním osobním bytu.

b) Poznání vniterného smyslu a sebevědomí, má-li člověk zdravý rozum, jest naprosto jisto a spolehlivo. Ano při tomto poznání pod podmínkou uvedenou nemůže býti naprosto žádného bludu a omylu. Blud může jen tenkráte vzniknouti, když poznaný předmět jest mimo rozum jej poznávající, tak že při poznání samém není přítomen rozumu neprostředně sám sebou, nýbrž toliko svým obrazem (per speciem sensibilem vel intelligibilem). Když na př. vidím strom mimo sebe, jest v mé mohutnosti poznávací toliko obraz tohoto stromu, nikoli strom sám. Kdykoli tento obraz v rozumu aneb i v mohutnosti smyslné přítomný nesrovnává se s předmětem, od něhož pochází, pak i poznání samo, které má obraz lichý za sám předmět poznaný, je nesprávno a licho.

Při zkušenosti vniterné a sebevědomí spadá však princip poznávací a předmět poznaný v jedno, a proto jest všechen omyl a blud již zprvu vyloučen. Ačkoliv tělo samo a dojmy a stavy, které se v těle dějí, nejsou v rozumu, přece vědomí jejich jest v rozumu, poněvadž táž duše jest, která cítí a která poznává, že cítí. Toto platí tím více o všech intellektuálních konech a o úsobě samé. Ano kdybych i popíral svědectví své vniterné zkušenosti a svého sebevědomí, i tímto popíráním bych je připouštěl. Tak na př. kdybych pochyboval o svém vlastním bytu, tvrdil bych zároveň, že existuji, nebo kdybych neexistoval, nemohl

bych o své existenci ani pochybovati! Totéž platí o všech vniterných stavech a dojmech, jakož i o myšlení samém.

Proto o pravdivosti svědectví sebevědomí nikdy ani skeptikové nepochybovali. Zamítali sice spolehlivost vnějších smyslův a rozumu, o sebevědomí nebylo nikdy řeči. I Kartesius zamítal vši jistotu, jen u sebevědomí činil vyjímku, ano právě z jistoty sebevědomí snažil se vši pravdu dokázati.

Rovněž i idealisté, kteří vnějšímu světu, tedy i poznání zevnějších smyslů upírají vší reálnosti, o jistotě svědectví sebevědomí nepochybují.

β) Zkušenost zevniterná (vnější smysly, sensus externi).

§ 80.

1. Mimo smysl vniterný, jímž člověk cítí a poznává sama sebe a vše, co se v jeho úsobě děje, jest také obdařen smysly vnějšími, kterými postřehuje a poznává smyslný svět a vše, co v tomto světě smyslně se jeví. Smysl zevnější jest mohutnost, jížto bytost smyslná (člověk a živočich) poznává věci zevnější na ni smyslně působící (facultas, qua animal percipit per organum sensus externum aliquod agens per ejus impressionem in organo receptam). Smyslů čítáme pět a to: zrak, sluch, čich, hmat a chuť.

Aristoteles rozeznává trojí předmět, který smysly zevnějšími poznáváme, a to a) smyslný předmět vlastní, b) společný a c) předmět, kterýž poznáváme smyslně per accidens.

a) Onen předmět, který toliko jediným smyslem poznáváme, nazývá jemu vlastním. Tak poznáváme zvuk jen sluchem, vůni jen čichem atd.

b) Společným jest předmět, který zároveň několika smysly může se poznati, na př. pohyb, klid, tvar, velikost těles. Tážeme-li se, v čem záleží onen předmět vůbec, který smysly (buď jedním aneb několika zároveň) poznáváme, pak jsou to:

α) Vnější vlastnosti a jevy předmětů tělesných, pokud tyto na naše smysly působí. Tyto vnější smyslné vlastnosti či případnosti (qualitates sensibiles) jsou nejprvnějším předmětem smyslového poznání.

β) Existence těles. Že existuje mimo nás smyslný viditelný svět, víme jen ze smyslného poznání.

c) Předmětem smyslného poznání „per accidens“ jest podstata hmotná sama, kteráž jsouc nositelkou smyslných vlastností těles jimi na venek se jeví. — Vidím-li strom, nevidím jeho případností smyslných — velikosti, tvaru koruny, listů atd. „in abstracto“, nýbrž „in concreto“ — a proto v jistém smyslu poznáváme i onoho nosiče (podstatu), který vlastnostmi smyslnými na náš zrak působí. Proto pravíme, že vidíme zvíře, že voníme růži, že hmatáme sukno.

2. Vnější smysly pod jistými podmínkami nikdy neklamou. Podmínky tyto směřují a) k podmětu poznávacímu, b) ku předmětu poznatelnému a c) ku spojení obou — podmětu totiž se předmětem.

a) Podmětu smyslně poznávajícímu jest míti zdravé smysly a zároveň předmětu vnějšímu, o jehož poznání běží, věnovati náležitou pozornost.

Smysly jsou přirozenými prostředky či nástroji (organa) k poznání vnějších předmětů. A jako prostředky vůbec k dosažení účelu musí býti vhodny, přiměřeny a úměrny, rovněž i smysly vzhledem ku smyslovému poznání. Proto jest mi mnohem více pozor dávati, abych spatřil malinký prášek, než nějaké skalisko.

b) Co do smyslného předmětu poznatelného jest na zřeteli míti, je-li vůbec něčím smyslným a pode který smysl náleží. Přirozenost a bytnost věcí hmotných není již předmětem smyslového, nýbrž jediné rozumového poznání: kdo by proto mosaz měl za zlato, mylí se, avšak vinou rozumu, nikoli smyslu, poněvadž nepřihlednuv místněji a důkladněji ku předmětu řečenému, soudí z některých toliko vlastností zlatu podobných příliš rychle na podstatu zlata. — Z té příčiny rovněž se mýlí, kdo posuzuje povahu barvy, světla, zvuku atd. jen podle svědectví zraku a sluchu. Kdo se mýlí co do tvaru, velikosti, vzdálenosti těles atd., přičítejž to své neopatrnosti a neobezřelosti, ale nikoli svědectví svých smyslů.

c) Co do spojení mezi podmětem a předmětem jest nutno, aby smysl byl ku předmětu v pravém poměru. Běží-li na př. o poznání zraku, nesmí předmět býti ani příliš vzdálen ani příliš blízek, neboť jinak jest dojem ve smyslu způsobený buď příliš sláb aneb zase příliš mohuten, tak že potom smysl velmi snadno může se mýliti.

Mimo to musí býti mezi mohutností smyslovou a předmětem příhodné „medium“, jímž předmět působí na smysl; tak na př.

aby zrak poznával barvy a barvami vnější předmětenstvo, musí prostor mezi ním a předmětem poznatelným býti ozářen.

Jsou-li všecky tyto podmínky vyplněny, pak musí smyslné poznání býti naprosto jisto.

Totoť lze dokázati a) a posteriori.

Kdykoliv se člověk ve smyslovém poznání svém klame, příčina leží vždy v nedostatku jedné aneb i více podmínek uvedených. Buď jest smysl sám nějak porušen, kdo na př. má žloutenici, vidí všecko žlutě, nebo předmětu nevěnována náležitá pozornost, nebo předmět příliš vzdálen, anebo příliš blízek.

b) Jistota poznání smyslného pod podmínkami uvedenými vysvítá také a priori a to z povahy smyslů samých.

Smysl jsa mohutností organickou, působí nutně jako každá jiná síla organická, hmotná.

Proto se v každé mohutnosti smyslové obráží patřičný předmět tak, jak na něj působí. Smysl sám sebou předmětu ničeho neodnímá a ničeho nepřičiňuje, nýbrž jednoduše jeho dojem v sebe vnímá. A jako každým hmotným prostředkem, vhodně a patřičně ho užívajíce, docházíme vždy účelu, k němuž onen prostředek povahou svou směřuje, podobně i smysly svými nutně poznáváme vnější předmětenstvo, tak jak na naše smysly působí.

Proto také pokládají lidé smyslové poznání za nejevidentnější kriterium pravdy nedadouce sobě žádnou mocí vymluviti, co vlastníma očima viděli aneb vlastníma ušima slyšeli. Kdo by tedy jistotu poznání smyslového chtěl popírati, tenť stojí již na stanovisku skeptickém a otřásá všemi základy jistoty a pravdy.

c) Dokázali jsme, že jen tenkráte svědectví smyslů jest naprosto spolehlivo, jsou-li jisté podmínky se strany smyslův a předmětů vyplněny. Máme-li tedy býti naprosto jisti, že naše smyslové poznání skutečně na pravdé se zakládá, musíme prve býti přesvědčeni, že oněm podmínkám úplně vyhověno.

Proto musí býti vždy smyslové poznání podrobeno soudu rozumu. Rozumu jest a) nad tím bdíti, jsou-li všechny ony podmínky vyplněny, jichž jest k jistému poznání smyslnému nevyhnutelně potřebí. b) Rozumu jest též souditi o dosahu smyslných dojmů.

Poněvadž smysl postřehuje jen zevnější případnosti předmětenstva, jest rozumu se varovati, aby ihned beze všeho dalšího rozmýšlení nesoudil ze smyslných dojmů ze předmětů vnějších nabytých na vniternou bytnost a přirozenost těchto před-

mětů. Ačkoli smyslné případnosti věcí jsou východištěm, z něhož bytnost jejich poznáváme, přece jest tu veliké opatrnosti potřebí, poněvadž tyto případnosti přečasto jsou velice sobě podobny a přece podstaty bytně různé v sobě zahrnují, na př. barevná skla a rozličné drahokamy a t. p.

Mimo to jest též rozumu se varovati, aby rozličné smyslné vlastnosti nepokládal ihned za věcné vlastnosti věcí poznaných dříve než ještě byl zkoumal a zpytoval, mohou-li tyto vlastnosti skutečně věcem tak přináležeti, jak se smyslu jeví. Tak na př. chuť není ve předmětu samém, nýbrž toliko v mém smyslu. — Rovněž jest rozumu přísně rozeznávati mezi pohybem, velikostí, podobou atd. skutečnou a zdánlivou.

Avšak kdykoliv nějaký předmět smyslný nesprávně poznáváme, není tím vinen ani smysl, ani předmět, nýbrž rozum, kterýž nedbaje všech nutných pravidel soudí z dojmu ve smyslu způsobeného na předmět, z něhož onen dojem nepochází.

b) Rozum. (Intellectus.)

α) Předmět poznání rozumového.

§ 81.

Mimo poznání smyslové, kteréž jest všem bytostem smyslným — tedy člověku a zvířeti — společno, má člověk ještě vyšší poznání, poznání rozumové, jímž všechny bytosti živočišné převyšuje čirým duchům se připodobňuje.

Kdežto smyslové poznání obmezuje se konkretním, vnějším světem, pokud může na smyslové mohutnosti působiti, můžeme rozumem poznati vše, co jest, tedy vši jestotu skutečnou, naprostou a nahodilou, jakož i vši jestotu čiře možnou a ideální. — Z toho zjevno, že předmět poznání rozumového jest jak důsažně (intensive) tak i rozsažně (extensive) nekonečný. Jest nekonečný 1. důsažně, poněvadž rozumem poznáváme Boha, bytost nekonečně dokonalou, a za 2. rozsažně, poněvadž poznáváme vši jestotu ve smyslu transcendentálním, jež v sobě zahrnuje netoliko všechny bytosti skutečné, nýbrž i možné, jichž zajisté jest počet nekonečný.

Rozdíl mezi poznáním smyslovým a rozumovým tkví v tom, že smysl svou vniternou povahou směřuje ku smyslnému zevnějšku věcí, rozum však snaží se pochopiti, co za tímto smyslným zevnějškem se skrývá, co jest bytností (essentia) věcí.

Myslím-li na př. jistého určitého koně, tane mi na mysli představa jisté barvy, velikosti, útvarnosti a jiných ještě vlastností smyslných. Tato představa není však vlastním předmětem pojmu či idee koně, poněvadž i kdybych v představě v jisté míře změnil všechny tyto vlastnosti smyslné, přece pojem koně ještě zachovám. Proto zahrnuje pojem koně něco, co netkví v těchto vlastnostech smyslných, nýbrž co i tenkráte beze změny trvá, když se tyto vlastnosti mění. A to, co se ve věci nemění, nýbrž co činí věc tou věcí, kterou právě jest, a ji zároveň rozeznává od každé jiné věci, nazýváme bytností věcí.

Může sice rozum i tyto zevnější smyslné vlastnosti voliti za předmět svého poznání. Tak poznává rozum barvy, tvar, tolikost, jakost věcí atd. Avšak tu nelpí toliko na zevnějšku těchto vlastností, tak jak působí na smyslové mohutnosti naše, nýbrž zkoumá a zpytuje, čím tyto vlastnosti v sobě jsou beze všeho zřetele k jejich určitému smyslnému zjevu. Kdykoliv tedy rozum (v tomto smyslu) poznává vlastnosti smyslné, poznává rovněž bytnost jejich. Když na př. rozum uvažuje kolikost hmotného předmětu, neuvažuje jí, pokud na smysly působí, nýbrž jen čím sama o sobě a v sobě jest, tedy podle její bytnosti.

1. Vlastním tedy předmětem rozumového poznání jsou bytnosti věcí.

Toto plyne již ze vniterné povahy rozumu samého.

Každá mohutnost musí býti úplně úměrna ku předmětu, k němuž svou činností směřuje, a jenž tuto činnost její také vyměřuje. Jaká mohutnost, taký předmět činnosti její.

Smysl jsa potencí organickou, hmotnou, může proto jen věci hmotné, jejich totiž smyslné vlastnosti a jevy postřehovati.

Rozum není již potencí organickou, nýbrž neorganickou, duchovou a proto i předmětem činnosti jeho nemohou býti smyslné jevy předmětenstva, nýbrž co se za těmito jevy skrývá. To však, co v každé hmotné bytosti se jeví smyslovými případnostmi — bytnost věcí, — není již ničím hmotným, nýbrž čiře duchovým, pojmem či ideou věcí, kteráž odezírajíc úplně ode všech momentů nahodilých přísně k věci nenáležejících zahrnuje v sobě jen to, bez čehož věc nedá se naprosto mysliti.

Smysl lpí takto na zevnějšku věcí, rozum však proniká vniternou povahu a přirozenost jejich zkoumaje, v čem jejich podstata a tresť, v čem bytnost jejich záleží.

Že rozum až k bytnostem věcí proniká, jak se zdá, již slovo samo: „rozum“ etymologicky naznačuje. Rozum směřuje k tomu, abychom věci roz-uměli. Nepostačí mu toliko věc uměti — věděti, nýbrž rozkládá si ji, aby v ni takořka vhlédnul, aby poznal a se přesvědčil, co ve svém nitru chová — aby jí rozuměl. I latinské: „intellectus“ velmi krásně tuto myšlenku vyjadřuje, jak sv. Tomáš sám vysvětluje řka: „Nomen „intellectus“ quandam intimam cognitionem inportat: dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifesto patet considerantibus, differentiam intellectus et sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei .... Sunt autem multa genera eorum, quae interius latent, ad quae oportet, cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus et figuris latet veritas figurata (res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quae exterius sentiuntur).... p. II—II. qu. 8. art. 1. in corp. opp. tom. XXII. p. 43; srv. De veritate qu. 1. art. 12. in corp. tom. XVI. p. 157.

Smyslové poznání liší se tedy od rozumového předně tím, že smysl jakožto mohutnost organická směřuje ku postřeze předmětů toliko smyslných, intellektuální poznání však přiměřeně své povaze obsahuje v sobě jen ideální předmětenstvo, bytnosti věcí. Poněvadž smyslné předměty jsou zároveň jedinečny, bytnosti věci však všeobecny, liší se na druhém místě oboje poznání tím, že smyslová mohutnost poznává jen individuální předměty, rozum však všeobecné pojmy. Sr, p. I. qu. 57. art. 1. ad 2. opp. tom. XX. p. 316.; p. I—II. qu. 31. art. 5. in corp. opp. tom. XXI. p. 163 sq.; De veritate qu. 8. art. 7. ad fin. opp. tom. XVI. p. 308.; idib. qu. 10. art. 4. ad 1. p. 356.; ead. qu. art. 6. ad 2. p. 360.; Quodlib. 8. qu. 2. art. 4. in corp. c. med. opp. tom. XVII, p. 395. sq.

2. Předmětem poznání rozumového jsou proto na druhém místě pojmy všeobecné (universalia).

Že duch náš má všeobecné pojmy, nemůže nikdo popírati, kdo jest sobě vědom úkonů poznání svého. Ačkoli skutečný život před oči nám předvádí jen konkretní bytosti, přece se duch náš povznáší ustavičně k pojmům všeobecným. Procházejíce se trojí

říší přírodní shledáváme bytosti, které jsou neústrojny, jiné, které jsou životem a ještě jiné, které jsou životem i smyslem obdařeny, a tak tvoříme sobě pojem říše nerostů, říše rostlinné a říše živočišné.

Při pohledu na přírodu žasneme nad bohatstvím, rozmanitostí a souladem všech jednotlivých jejích částí. Než duch náš ve kráse přírody se kochaje nezastavuje se při jednotlivých toliko bytostech přírodních, nýbrž kráčí dále a nazírá na soulad a krásu všeobecnými pojmy abstraktními, z nichž pak zase světlem jejich byv ozářen se nazpět vrací a pozoruje jednotlivé bytosti v jejich vnějších účelích a vztazích atd.

Znázorněme tuto pravdu konkretním příkladem.

Představme si nějaké stromořadí lípové. Ani jedna lípa nerovná se úplně druhé lípě, a přece říkáme každému stromu v tomto stromořadí „lípa". A kolik teprve listů počítá celé toto stromořadí? A při všem tom nesčíslném počtu není ani dvou listů naprosto sobě totožných a přece poznáváme ihned každý takovýto list jakožto list l í p o v ý. Musí tedy všichni tito jedinci (lípy, listy) něco v sobě obsahovati, co jest jim všem s p o l e č n o a v š e o b e c n o.

Máme tedy dvoje poznání: jedno, jež směřuje ku předmětům individuálním, a druhé, kteréž odezírajíc ode všech případných a nahodilých vlastností, jimiž se jedinec od jedince téhož druhu liší, se povznáší k pojmům v š e o b e c n ý m. — Naše poznávací mohutnost překračujíc meze individuálnosti snaží se ustavičně všechny bytosti přírodní ve vyšších jednotách zahrnouti a pochopiti.

R o z u m lidský právě tím se ve člověku jeví, že nepřestává jako smysl na poznání jednotlivých věcí a předmětů, nýbrž že již svou přirozenou bytností jest nutkán a puzen, aby se povznášel nade smyslné zjevy tohoto viditelného světa a zpytoval a zkoumal všeobecné příčiny a zákony věcí. A proto také ukojení nedochází, dokud nemůže nazírati na nekonečné rozmanitosti bytostí a zjevů přírodních ve vyšší jednotě.

Totéž vysvítá již z obyčejné mluvy lidské. Každé jednotlivé slovo znamená vždy všechny jedince téhož druhu, rodu, řádu atd. Řeknu-li na př. stůl, obraz, kříž atd., nemám nikdy na zřeteli nějakého u r č i t é h o stolu, obrazu, kříže atd., nýbrž stůl, obraz, kříž vůbec odezíraje úplné od nahodilých vlastností těchto předmětů. Chci-li však vyznačiti na př. jistý určitý stůl atd., pak jest

mi připojiti k pojmu stolu vůbec případnosti, kterými jest opatřen, a kterými se liší od jiných stolů, na př. okrouhlost, počet noh, barvu, velikost atd.

Rozum, všeobecné pojmy a řeč stojí v podstatném a vzájemném vztahu a svazku. Rozum se jeví všeobecnými pojmy, všeobecné pojmy docházejí slovy — řečí, zevnějšího výrazu. Poněvadž řeč jest jen zevnějším projevem všeobecných pojmů, této prvé činnosti rozumové, proto můžeme vším právem říci, že řeč jest nejhlavnějším důkazem rozumu. Kde řeč, tam rozum, kde rozum, tam též řeč. A právě proto zvířata nemají řeči, poněvadž nemají rozumu. Řeč zůstane na věky Rubikonem, jehož zvíře nikdy nepřekročí. V řeči jeví se nejpatrněji podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem.

Jest sice pravda, že rozum poznává i jednotlivé předměty a věci, jejich vztahy, účely atd., z čehož zdánlivě vyplývá, že pojmy všeobecné nemusí býti jediným předmětem rozumového poznání. Než přihledneme-li místněji k tomuto poznání, zajisté shledáme, že mimo specifickou bytnost a individualní vlastnosti, jimiž bytnost specifická jest zvláštním způsobem určita, ničeho jiného nepoznáváme. V čem individuální bytnost na př. nějaké určité osoby A záleží, zůstává nás při tom tajno. Poznáváme tedy jedince jen podle zevnějších jevů, jimiž na naše smysly působí, ale nikoliv podle vniterné bytné jejich jestoty či bytnosti. Poznání rozumové co do předmětů jednotlivých jest proto vždy jen neúplné a nedokonalé.

Poněvadž však každá potence dochází také předmětu, k němuž směřuje svou přirozeností, nemůže poznání rozumové ku předmětům jednotlivým, nýbrž jen k pojmům všeobecným se vztahovati. Sr. p. I. qu. 14. art. 11. ad 1. opp. tom. XX. p. 85; C. gent. lib. 1. cap. 44. n. 4. opp. tom. XVIII. p. 41.; eod. lib: cap. 63. n. 1. p. 55; cap. 65. n. 7. sq. p. 57.; lib. 2. cap. 74 ad. fin. p. 170; De veritate qu. 2. art. 4. ad. 1. opp. tom. XVI. p. 172. art. 5. in corp. p. 175 sq.; qu. 10. art. 5. ad 1. 2. 3. p. 358.

3. Mimo to směřuje rozum ku předmětenstvu nutnému, nezměnitelnému a věčnému.

Vše, co jest, jest od Boha, jenž tento svět a všechny jednotlivé bytosti v čase stvořil podle odvěčných svých ideí. Proto se obráží v každé jednotlivé bytosti nějaká idea Božská. Poněvadž však idee Božské jsouce věcně Bohem samým, jsou nutny, nezměnitelny a věčny, musí i bytnosti věci, v nichž se idee Božské

jeví, ve stavu čiré poznatelnosti (in statu merae intelligibilitatis) býti rovněž nutny, nezměnitelny a věčny.

Pravíme: ve stavu čiré poznatelnosti, neb co do skutečné existence jsou všecky věci mimo Boha jen nahodilé, t. j. když jsou, mohly také nebyti, a když nejsou, mohly také býti, a mimo to vznikajíce a zanikajíce jsou měnitelny a časovy. Ve stavu čiré poznatelnosti, tak jak jsou předmětem našeho poznání rozumového, jsouce obrazy vzorů Božských, mají nezbytně vlastnosti těchto vzorů samých. Nebo mám-li na př. pojem člověka, nemohu si ho jinak mysliti, než z duše a těla složeného, nebo mám-li pojem zvířete anebo rostliny, nemohu si jich představiti bez života vegetativně smyslného, resp. vegetativního. Pojmy tyto, jako i všecky ostatní pojmy ve své povšechnosti jsou nutny, nezměnitelny a věčny, právě proto, že idee Božské jsou nutny, nezměnitelny a věčny.

Rozum náš poznávaje pojmy všeobecnými bytnosti věcí poznává idee Božské samy v těchto bytnostech se jevící, z čehož zároveň také následuje, že rozum svou vniternou bytností na rozumu Božském jest závislý. Všechno poznání jeho záleží toliko v odhalování ideí či myšlenek Božských ukrytých v bytostech stvořených.

Bůh jeví své idee v bytnostech věcí a rozum lidský tyto bytnosti poznávaje stopuje a odekrývá takořka idee či myšlenky Božské.

Svrchu poukázali jsme k tomu, že rozum, všeobecné idee a řeč stojí ve vniterném a podstatném vztahu; zde připomínáme, že rozum, an pojmy všeobecnými poznává bytnosti věcí, v nichž idee Božské se jeví, již svou vniternou přirozeností směřuje a se odnáší k bytnostem těmto a následovně i k ideám Božského rozumu.

Poznání rozumové nedá se bez rozumu Božského ani pomysliti.

β) Vnitřní poznání věcí. (Intelligentia.)

§ 82.

Ačkoliv rozumové poznání vychází z empirie, přece jest předmětem jeho to, co ve smyslných zjevech jest bytného, nutného, všeobecného, a čeho pouhým smyslem nikterak nelze vystihnouti.

Rozumem povznáší se člověk nad jednotlivé předměty smyslné k poznání jestoty transcedentální. Pravdy do oboru rozumového spadající nazýváme proti faktům empirickým pravdami rozumovými.

Aby rozum skutečně poznal pravdy oboru svého, jest potřebí, aby myšlením svým jim porozuměl. Pouhý soud o pravdě beze vniterného poznání jejich podstaty či bytnosti není ještě poznáním pravdy. Toto vnitřní poznání však žádá, abychom poznali nejhlubší a poslední důvod, proč tak soudíme a nikoliv jinak, anebo proč tu neb onu větu za pravdu máme a jinou jakožto lichou zamítáme.

Kdykoliv důvod tento poznáváme, poznáváme zároveň pravdu soudu aneb věty, nepoznáváme-li tohoto důvodu, můžeme soud činiti, můžeme větu znáti, avšak jeho (resp. její) pravdy nepoznáváme.

Důvod, pro který něco přijímáme za pravdu, můžeme poznávati buď jasně a rozvinutě nebo toliko temně a zavinutě. V obou případech o pravdě soudíme, s tím však rozdílem, že v prvém případě soudíme pro vniterné poznání pravdy samé, kdežto ve druhém případě pravdu přijímáme toliko na základě tak zvaného zdravého rozumu (sensus naturae communis).

Kdykoliv tedy pravdu přijímáme, poněvadž poznáváme její důvod, o nějž se ve své vniterné bytnosti opírá, přijímáme ji pro rozumové do ní nahlednutí, jímž takořka do vniterné její podstaty vnikáme (v pravdu vhlížíme). Sr. p. II—II. qu. 49. art. 5. ad 3. opp. tom. XXII. p. 271.; De veritate qu. 15. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 482 sq. Tento důvod, pro který pravdu přijímáme, může nám býti buď neprostředně sám sebou jasný anebo teprv prostředečně, prostředkem totiž důkazu.

Máme-li potřebí jen přirovnati k sobě pojmy, z nichž se věta skládá, a je-li nám věta již z tohoto jednoduchého přirovnání jasna, pak neprostředně rozumíme pravdě poznané. Je-li však nám věta teprve důkazem jasna, rozumíme jí prostředečně. V tomto případě jeví se nám býti pravda nezbytným sousledkem z jiné neprostředně evidentní pravdy dovozeným. Řeknu-li na př.: $2 \times 2 = 4$, rozumím této větě neprostředně a nepotřebuji žádného důkazu, abych se o pravdě její přesvědčil, a proto jest také tato věta každému jasna. Tvrdím-li však, že duše lidská jest principem všeho života lidského, nejen intellektuál-

ního, nýbrž i vegetativně-smyslového, jest potřebí, dlouhého vědeckého důkazu, jímž se teprve pravda tato jasnou stává.

Výsledkem poznání rozumového jest vědění, věda. Slovo „věda“ má sice různé významy. Vědou můžeme nazývati souhrn všech poznatkův a vědomostí ze všech možných zdrojů čerpaných. V tomto nejširším smyslu znamená tedy věda nejen poznatky smyslné a nadsmyslné, nýbrž i pravdy víry ze zjevení nadpřirozeného vzaté. Vše, co vím, jest předmětem mé vědy.

Tento všeobecný význam vědy jest však jen nevlastní a proto neobyčejný.

Ve vlastním smyslu předmět vědy obmezuje se pravdami rozumem poznanými a to obzvláště těmi, které se vyvozují prostředečně, t. j. důkazem z jiných vět neprostředně v sobě jasných. V tomto užším a vlastním smyslu jest tedy věda souhrnem pravd rozumovým úsudkem dovozených a ve vniterné jejich bytnosti poznaných.

Oboje rozumové poznání jak neprostřední tak i prostředeční jest zdrojem pravdy: a) neprostředečně poznáváme nejvyšší a nejzákladnější principy rozumové, jako jsou zákon kontradikce, vyloučeného třetího atd. Sr. p. II—II. qu. 47. art. 6. in corp. opp. tom. XXII. p. 257.; in 3 lib. sent. dist. 23. qu. 1. art. 4. solut. 3. ad 3. opp. tom. XI. p. 367 sq.,

b) prostředečně poznáváme všechny věty, které z principů v sobě neprostředně evidentních dovozujeme úsudkem buď demonstrativním anebo deduktivním. Sr. p. I. qu. 58. art. 3. ad 1. opp. tom. XX. p. 324.; c. gent. lib. 1. cap. 58. opp. tom. XVIII. p. 51 sq.; De veritate qu. 2. art. 3. ad 3. opp. tom. XVI. p. 168.

Všecko rozumové poznání naše jest tímto dvojím druhem pravd obmezeno. Pravdy, které rozum převyšují (křesťanská tajemství), nejsou již předmětem poznání rozumového, nýbrž předmětem víry nadpřirozené.

Poznání rozumové a to jak neprostřední tak i prostředeční jest naprosto jisto a nezvratno.

a) Co se týká neprostředního poznání, nemůže žádnému omylu podrobeno býti. Neb při větách neprostředně evidentních, které jsou proto vždy apriorní a analytické, jest výrok již obsažen v podmětu a jest jen potřebí, podmět rozebrati. Z pouhého rozboru podmětu plyne již výrok, jeho vlastnosti, jeho vztah k podmětu atd. Kdybychom v soudech o pravdách neprostředně evi-

dentních ještě se mýliti mohli, pak nemá již všechno naše poznání žádného základu, poněvadž všechny naše poznatky, buďtež si jakéhokoli druhu, nutně a nezbytně předpokládají jisté pravdy v sobě již evidentní.

b) Aby však prostředeční rozumové poznání nám pravdu zaručovalo, musí rovněž jisté podmínky býti vyplněny. Pravili jsme, že prostředeční rozumové poznání děje se úsudkem (conclusio). Za tou příčinou musí úsudek jak materiálně tak i formálně býti správný, t. j. věty, z nichž se skládá, musí co do obsahu býti pravdivy a pak jeho terminy (pojmy hořejší, střední a dolejší), jakož i jeho návěsti (hořejší a dolejší) musí býti tak sestaveny a seřaděny, aby závěrek skutečně z nich vyplýval.

Jsou-li tyto podmínky správně vyplněny, pak musí závěr nutně pravdiv býti, neb

a) v návěsti hořejší jest závěrek vždy již v potenci obsažen. Kdykoliv tedy návěstí dolejší dovozuji závěr onen, uvádím toliko do konu, co v potenci návěst hořejší v sobě zahrnovala. Kdybych tedy návěst hořejší a dolejší uznával, jak materiálně tak i formálně za pravdivou, pravdy však závěru nechtěl přijati, přijímal bych v návěstech pravdu, kterouž bych pak v závěru popíral. Že bych jednu a touž pravdu přijímaje a zároveň zamítaje zničil i zákon kontradikce, leží na bíledni.

b) Závěr spočívá na pravdě věty: „Ex vero non consequitur nisi verum et e falso nonisi falsum,“ jež jest sama sebou zřejma a evidentní. Kdybych tedy správnost vět prostředečně poznaných popíral, popíral bych zároveň vši pravdu neprostředně evidentní a o pravdě vůbec nemohlo by již býti řeči.

γ) Zdravý rozum lidský. (Sensus naturae communis.)

§ 83.

Rozum lidský, jak jsme již svrchu podotkli, jeví se dvojím způsobem a to buď vniterným jasným (neprostředným anebo prostředečným) pravdy poznáním aneb tak zvaným zdravým rozumem lidským. Tento zdravý rozum jest přirozená vlastnost rozumu lidského, jíž člověk nezvratně přijímá pravdu mnohých soudů čili vět, nejsa sobě při tom jasně a zřejmě vědom vědeckých důvodů, o kteréž pravda oněch soudů se opírá.

Mnohé pravdy jsou pro život lidský tak nezbytny, že se samy sebou rozumu lidskému zamlouvají ano takořka vnucují. Kdykoliv obyčejný rozum lidský přijímá tyto pravdy, není sobě

vědom všech důvodů, které pro ně svědčí. A poněvadž všech důvodů nepoznává, není také poznání jeho poznáním vědeckým. Avšak poznání těchto důvodů pro pravdu svědčících nahrazuje právě tak zvaný zdravý rozum lidský.

Dějiny dosvědčují, že všichni národové jak staro- tak novověcí souhlasili vždy v pravdách, bez nichž praktický život lidský jak fysický tak i nábožensko-mravní nedá se ani mysliti, jako na př., že jest Bůh, jemuž jsme povinni poctu vzdávati, že jest rozdíl mezi dobrem a zlem, že jest člověk svoboden, že duše jest nesmrtelna, že zákony přírodní jsou stálé atd.

V základních pravdách nábožensko-mravného života shodují se podle svědectví dějin všichni národové.

Avšak tento všeobecný a stálý souhlas v pravdách těchto musí míti dostatečný důvod, kterýž proto rovněž všeobecný a stálý býti musí. A tento důvod může záležeti jen v rozumnosti přirozenosti lidské, kteráž u všech lidí všech časů beze změny trvá. Soudy o pravdách životu lidskému nezbytných musí tedy pocházeti ze přirozenosti lidské samé. Z čehož již také plyne, že přirozenost lidská sama v sobě musí míti schopnost o pravdách těchto, ačkoliv jasně nepoznává důvodů jejich, přece se vší jistotou souditi. A právě tuto přirozenou schopnost nazýváme zdravým rozumem lidským.

Rozumí se samo sebou, že rozum lidský, kdykoliv tyto pravdy přijímá, nepřijímá jich naprosto beze všech důvodů. Neb rozum lidský, i kdyby byl postaven na nejnižším stupni vývoje a dokonalosti, musí pro vše, co poznává, míti dostatečné důvody.

Něco za pravdu míti beze všech důvodů příčí se přímě přirozené povaze lidského rozumu, jemuž kdykoli v činnost přechází, vždy rozumně jednati jest, což jen tenkráte se stává, když pro pravdu, kterou přijímá, má jisté důvody. Něco za pravdu přijati, co žádného důvodu buď si pravého aneb jen zdánlivého do sebe nemá, tohoť lidský rozum nikterak nemůže. A proto pravíme-li, že zdravý rozum lidský mnohé pravdy přijímá bez důvodů, rozumíme tím, že nepoznává všech důvodů, které vědě pro pravdy poznané uvesti lze, a že těch, které poznává, nedovede vědecky sestrojiti. Tak na př. věří všickni národové i nevzdělaní v byt Boží, ačkoliv nejsou s to, aby sobě byli vědomi všech důkazů, které filosofie pro byt Boží uvádí. Pouhé vědomí odvislosti vlastní, jakož vší vnější přírody od bytosti vyšší jest jim dostatečným důvodem, že nějaká vyšší bytost

musí existovati. — A co o této pravdě platí, platí svou měrou rovněž o všech ostatních základních pravdách přirozeného náboženství.

Tu by však mohl někdo namítati, že pravdy nábožensko-mravní, v nichž všechno člověčenstvo souhlasí, pocházejí ze prazjevení, jehož se od Boha dostalo hned prvým rodičům, a jež pak ústním podáním s pokolení na pokolení se přenášelo a tak povlovně na všecko člověčenstvo se rozšířilo.

Nedá se popírati, že prazjevení mělo veliký vliv na nábožensko-mravní život všech národů. Přece však základní jeho pravdy a zásady, které všechno lidstvo souhlasně přijímá, nedají se nikterak jediné z tohoto prazjevení vysvětliti. Prazjevení, jak vysvítá ze svatých knih Starého Zákona, obsahovalo v sobě ještě mnohé jiné pravdy a instituce, které se zachovaly jen u národu židovského, nikoliv však u ostatních národů. Proč tedy jen některé pravdy z tohoto prazjevení a nikoliv všecky v životě všech národů se udržely, musí míti svou dostatečnou příčinu, jíž zajisté jen v rozumnosti lidské přirozenosti — ve zdravém rozumu hledati jest. — Co se týká oboru pravd, kteréž již zdravý rozum lidský poznává, dlužno podotknouti, že

a) jsou to jen pravdy, které jsme dříve nazvali prostředečně evidentními.

b) Z těchto pravd prostředečně evidentních zdravý rozum lidský poznává a zaručuje jen ty, které se vztahují k praktickému životu. Nemá-li některá pravda pro praktický život lidský žádného významu, pak jí také nelze ze zdroje zdravého rozumu čerpati. Tento zdravý rozum, jak patrno, má pro život lidský význam převeliký. Zaručujeť a chrání proti všem nepřátelským útokům lichovědy základní principy, bez nichž lidský život se stává nemožným. Řekněme obyčejnému člověku, jenž mravně žije, že jsou lidé, kteří opravdově popírají byt Boží, nesmrtelnost duše a mnohé jiné pravdy, zajisté tomu neuvěří a uvěří-li, má takovéto neznabohy za pošetilce, ano za šílence. Tak pevně a nezvratně jest zdravý rozum lidský o všech základech mravního života přesvědčen.

Abychom však v jednotlivých případech poznali, ve kterých pravdách člověčenstvo na základě zdravého rozumu mýliti se nemůže, jest těchto podmínek potřebí:

a) Dotčené pravdy nesmějí býti ani základními principy

rozumovými ani fakty empirickými, nýbrž musí záležeti ve větách, jež úsudkem lze dovoditi a poznati.

b) Pravdy tyto musí státi v těsném a nezbytném vztahu ku praktickému životu lidskému, jak fysickému, tak i nábožensko-mravnímu.

c) Musí v nich skutečně všechno člověčenstvo souhlasiti, tak že každý nový pokrok v osvětě a vzdělanosti vždy poznovu je dokazuje a potvrzuje.

Jsou-li tyto podmínky vyplněny, pak jest jista a nezvratna každá věta, v níž všechno člověčenstvo souhlasí.

Kdyby se člověčenstvo v těchto pravdách mýlilo, pak by příčiny tohoto omylu bylo hledati ve přirozenosti lidské samé. V tomto případě vedla by přirozenost lidská sama člověka do bludu a činila by zároveň lidský život naprosto nemožným, což očividně se příčí přirozenosti lidské, resp. rozumu lidskému a ničí a ruší všecko poznání lidské, ano konečně příčinu všeho bludu přičítá samému Tvůrci přirozenosti lidské.

Pravdu, že člověčenstvo se nemýlí v základních zásadách, na nichž všechen život vniterně spočívá, vyjadřujeme vždy, kdykoliv na průkaz nějaké věty odvoláváme se k souhlasu lidu řkouce, že hlas lidu je hlasem Božím (vox populi vox Dei). Zde neplatí námitka, že člověčenstvo přečasto v důležitých pravdách se mýlilo, že tedy souhlas jeho na důkaz pravdy nemá žádné váhy.

Nedá se popírati, že člověčenstvo ve mnohých pravdách dlouho se mýlilo, jako na př. když se domnívalo, že slunce se otáčí okolo země atp. Avšak jak z celé úvahy této patrno, nepravíme, že vše, v čem člověčenstvo souhlasí, již proto musí býti pravdou. Neb zdravý rozum zaručuje jen pravdy, bez nichž praktický život lidský nemůže obstáti. Je-li nějaká pravda pro tento praktický život úplně lhostejna, pak již na průkaz její nelze se odvolávati ku všeobecnému souhlasu, resp. k zdravému rozumu lidskému. Člověčenstvo může se mýliti ve větách pro život praktický lhostejných.

Proto nemusí ještě věta, v níž člověčenstvo souhlasí, býti pravdou zdravého rozumu, avšak věta zdravého rozumu jest vždy se souhlasem všeobecným spojena. V této příčině praví již Seneka: „Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum. Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri: tamquam deos esse, inter alia sic colligimus, omnibus de diis opinio insita

est: nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat. Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum, aut timentium inferos aut colentium". Epist. CXVII. Opp. ed. Patav. 1728 tom. II. p. 473.

Zde však nebude od místa podotknouti, že jednotliví národové přiměšují soudům zdravého rozumu často mnoho nesprávností a bludů. Avšak tyto bludy netýkají se nikdy podstaty pravd samých, nýbrž toliko její případných způsobů. Tak na př. všichni národové souhlasili, že existuje nějaká bytost božská, i když v počtu této bytosti mínění jejich se různila. Ačkoli rozum lidský snadno jedinost Boha poznati může, přece může poznání toto buď různými předsudky anebo vášněmi lidskými býti překaženo. Ale přesvědčení, že existuje nějaké Božstvo, nemůže žádným způsobem ze srdcí lidských býti vyhlazeno.

Z toho plyne, že zdravý rozum lidský nezvratně zaručuje toliko podstatu pravd pro praktický život nezbytných, nikoli však různé vedlejší její momenty.

Všechna i sebe různější náboženství jednotlivých národů jak před Kristem tak i po Kristu žijících shodují se vespolek ve všech základních zásadách života nábožensko-mravního, a všechny i sebe větší odchylky týkají se více méně toliko případností jednotlivých pravd náboženských. Mimo to pravíme-li, že všechna náboženství souhlasí v základních zásadách, máme zde tato náboženství na zřeteli toliko se stanoviska přirozeného, odezírajíce úplně od nadpřirozené povahy náboženství, a mimo to nechceme tím také říci, že všechna náboženství, právě proto, že v hlavních principech se shodují, jsou stejně dobra. Tvrdíce, že všechno člověčenstvo v základních pravdách života náboženského se shoduje, dokazujeme toliko, že při všem poblouzení, do jakéhož jednotliví národové upadli, přece pravdy, bez nichž lidský život již ani lidským životem nazývati se nemůže, zůstaly ve všem člověčenstvu nedotknutými.

Zdravý rozum lidský, v němž se rozumnost lidské přirozenosti všeobecně jeví, hájil a hájí až doposud všech základů života lidského nepřipouštěje, aby někdo zcela je vyvrátil a lidský život prohlásil za život zvířecí k požitkům toliko smyslným směřující. Tento zdravý smysl lidský jest nejmohutnější hrází a nejpevnější ohradou proti všem útokům lichovědou moderní činěným proti víře v Boha, v nesmrtelnost duše, v život věčný. — Lichověda

člověčenstvu nikdy nenamluví, že mezi člověkem a říší živočišnou není žádného podstatného rozdílu. Mnohé může svésti, ale člověčenstva jakožto člověčenstva v jeho povšechnosti nikdy nezviklá a neotřese ve víře v Boha.

c) Autorita.

§ 84.

Kdo vlastní své vědomosti jiným vštěpuje, běží-li o otázky vědecké, nazývá se učitelem, běží-li však o fakta empirická, resp. historická, sluje svědkem, a sdělování vědomostí samých svědectvím. Souhlas s tímto svědectvím nazýváme věrou a příčinu, pro kterou svědek víru zasluhuje, autoritou.

V tomto smyslu rozumíme autoritě „in abstracto". Avšak slovo: „autorita" přichází také ve smyslu konkretním a tu znamená svědka samého, jenž se s námi o něco sděluje a za pravdu toho ručí.

Záruka, kterouž nám poskytuje svědek za pravdu toho, oč se s námi sděluje, záleží ve svédkově věrohodnosti. Jen tenkráte můžeme svědku rozumně věřiti, je-li úplně věrohoden.

Tu však nastává předůležitá otázka, kdy jest svědek (učitel) úplně věrohoden.

Ví-li svědek pravdu a má-li také upřímnou vůli pravdu říci a může-li ji říci, pak nemáme žádné rozumné příčiny nevěřiti slovům jeho. Věrohodnost svědkova, jež nám pravdu jeho svědectví zaručuje, jest tedy hlavně ve vědomosti a pravdomluvnosti svědkově obsažena.

Jako rozumovému poznání pravdy odpovídá věda, tak odpovídá autoritě víra. Víra není tedy než přijetím pravdy a souhlasem s ní pro autoritu toho, který nám tuto pravdu zjevuje a zároveň zuručuje. (Fides est assensus, quo tenemus vera esse, quae dicuntur, propter autoritatem dicentis.)

Z těchto výměrů plyne již rozdíl mezi vědou a věrou. Vědu mám tenkráte, když pravdu ze vniterných jejích důvodů poznávám, víru však, když pravdy vniterně nepoznávám, nýbrž když ji jednoduše přijímám pro věrohodnost svědka, který mně ji zaručuje.

Vědou poznávám, nejen že něco jest, nýbrž zároveň také, proč tak vniterně v sobě jest, věrou však jen poznávám, že něco jest, nenabývaje vniterného poznání, proč tak jest.

Předmět vědy jest sám v sobě již naprosto jist a nezvraten, předmět víry však závisí úplně na věrohodnosti svědkově. Jaká jest tato věrohodnost, taká jest jistota víry. Jen tenkráte má víra úplnou jistotu do sebe, když věrohodnost svědkova jest povýšena nade vši pochybnost. Je-li však tato věrohodnost jen poněkud pochybna, již nemohu míti víry, nýbrž mohu míti na nejvýš jen více méně věrojatné mínění. Pojmy víry a mínění, ačkoliv se v obecném životě často zaměňují, jsou přec od sebe podstatně rozdílny.

Víra vzhledem k osobě svědkově, jakož i ku předmětu, k němuž se vztahuje, rozličně se liší.

Je-li svědek za pravdu nám ručící osobou lidskou, pak máme víru lidskou, je-li však osobou Božskou, která nám něco zjevuje, pak vzniká víra Božská.

Vztahuje-li se víra k otázkám naučným, t. j. k poznatkům nadsmyslným, ideálním, nazývá se věrou dogmatickou, směřuje-li však k faktům historickým, pak sluje věrou historickou.

Především důležit jest prvý rozdíl víry lidské a víry Božské, o němž nám proto bude zvláště jednati.

α) Víra, resp. autorita lidská.

§ 85.

Víra jak dogmatická tak i historická jest člověčenstvu tak důležita, že bez ní život lidský jest úplně nemožen.

Že jest člověku ihned, jakmile dospívá do rozumu, víry potřebí, leží na bíledni. Nebo přicházíme na tento svět beze vší zkušenosti s rozumem v pouhé potenci obsaženým. Aby rozum z pouhé potence, v jakéž původně jest u každého člověka, přešel do činnosti, musí na něj intelligence již vyvinutá působiti, což se děje vychováváním a vyučováním se strany rodičův a učitelův. Každý člověk čerpá prvé praydy, bez nichž všechen další vývoj a pokrok duševný jest nemožen, z autority jiných. Proto víra, jížto člověk přemnohé pravdy, jak theoretické tak i praktické, jak naučné tak zkušebné přijímá pro svědectví jiných, předchází a teprv potom vlastní činnost rozumu umožňuje a připravuje. Všechno vyučování předpokládá nezbytně víru a ustavičně se o ni opírá. Všechno vědění počíná věrou. Dítěti jest při všem vyučování věřiti slovům rodičův a učitelův.

a) Jest potřebí člověku víry dogmatické. Jsou přemnohé pravdy jak pro život tělesný tak i mravní potřebné aneb aspoň užitečné, jichž převeliká část člověčenstva vědecky poznati není schopna a to buď pro obmezenost rozumu nebo pro nedostatek prostředků k poznání jejich nezbytných.

Avšak i ti, kteří učenými se nazývají, nemohou vynikati ve všech jednotlivých vědách. Při ohromném rozsahu jednotlivých věd jest zajisté každému učenci napínati všechny síly, aby látku jediné vědy úplně si osvojil a ovládal. Poněvadž však všechny vědy jsou celkem těsně sčlánkovaným, nemůže žádný učenec výhradně a výlučně se obmezovati jen tou vědou, jížto všechen svůj život zasvětil, a úplně odezírati ode všech ostatních, nýbrž musí především k vědám příbuzným bedlivý zřetel bráti. I nezbývá mu, než aby se v těchto vědách obrátil k mužům v nich na slovo vzatým a věrou v jejich autoritu si osvojil dotčené výsledky vědecké podle axiomatu: „peritis in arte credendum“.

b) Mimo víru dogmatickou jest také pro život lidský veledůležita víra historická.

Poněvadž přítomnost každého člověka jest rozměry času a prostoru obmezena, nemůže svou vlastní zkušeností ničeho poznati, čeho vzdáleni jsme buď časem anebo prostorem.

Obor naší vlastní zkušenosti jest až příliš obmezen, neskončený počet dějův a událostí zůstal by nás tajným, kdybychom na svědectví lidské autority nemohli spolehnouti; toto platí

a) o všech událostech minulých, z větší části také o událostech současných, jakož i

b) o mnohých vědách, především přírodních, jako o silozpytu, lučbě, hvězdářství, zeměpisu, fysiologii atd., které by bez víry v autoritu byly zbaveny všech svých podkladův a podpor. Všechny přírodovědy předpokládají přemnohé experimenty a zkumy, kterých jedenkaždý nemůže opakovati.

c) Totéž platí o všech svazcích rodinných a společenských, které téměř výhradně na víře v autoritu jsou založeny. Odkud na př. vím, že moji rodiče, moji bratři a sestry jsou skutečně tím, zač je pokládám? Jen věrou v autoritu. Všechna jistota a bezpečnost majetku má svůj důvod jen v autoritě. Kdo mi na př. ručí za to, že majetek, jímž některá rodina od dob nepamětných oplývá, právně a spravedlivě jest nabytý? Zajisté jen víra v autoritu lidskou.

d) Ano i jistota fysická byla by bez víry v autoritu bez užitku a významu. Kdo nebyl na př. ještě v Praze, jest zajisté jen svědectvím jiných o jejím bytu přesvědčen. Kdo však v Praze byl, může ovšem na otázku, odkud ví, že Praha jest, odpověděti, že ji viděl. Avšak na další otázku, odkud ví, že město, které viděl, jest Prahou, nebude mu tuším zbývati, než odvolati se zase k autoritě.

Z tohoto krátkého vývodu jest jasno, že autorita lidská jest přebohatým zdrojem lidského poznání a pro život lidský nejen veleužitečným, nýbrž naprosto potřebným a nezbytným.

αα) Autorita svědectví dogmatického.

§ 86.

Běží-li o rozumové věty theoretické anebo praktické, nemá lidská autorita sama o sobě žádné naprosté jistoty. A proto v otázkách vědeckých autorita lidská není buď žádným aneb jen nejslabším kriteriem pravdy, jak sám sv. Tomáš praví: „locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, (est) infirmissimus“. P. I. qu. art. 8. ad 2. opp. tom. XX. p. 7.

Z této příčiny jest zavrhnouti tak zvané důkazy „ad verecundiam“, které hromadí výroky různých učenců za tím účelem, abychom jejich autoritou dali se od pravdy jasně poznané odstrašiti. V tomto případě jest nám odpověděti: kdyby všichni souhlasili, já přece nebudu souhlasiti.

Že v otázkách čiře rozumových autorita lidská nemůže býti posledním kriteriem pravdy, vysvítá již z toho, co jsme o vědeckém poznání, o vědě byli pravili.

Kdykoliv něco vědecky poznáváme, činíme toliko zvláštní vývody z principů všeobecných, v nichž již a priori v potenci byly obsaženy. Jest však nemožno, aby žák na autoritu svého učitele přijímal také základní zásady, na nichž všechno další poznání závisí. Nebo všechen výklad od učitele žáku o nějaké věci podaný předpokládá již v rozumu žákově jisté pojmy či pravdy, jimiž učitel se snaží dokázati, co žáku chce vštípiti. A kdykoliv žák přijímá konkluse učitelovy, nečiní to proto, poněvadž učitel tak uzavírá a soudí — tak dokazuje, — nýbrž proto, poněvadž závěrek a úsudek učitelův sám u sebe čině uznává, že ony pravdy, ku kterým ho učitel přivesti chtěl, nutně z principů jemu již napřed známých a evidentních plynou a následují. Tak i když na př. výroky sv. Tomáše aneb jiného výtečného autora na potvrzení

nějaké pravdy v tomto pojednání uvádíme, neuvádíme jich pro autoritu sv. Tomáše nebo dotčeného autora, nýbrž proto, poněvadž svým vlastním rozumem poznáváme a uznáváme vniternou jejich pravdivost. Proto autorita není kriteriem pravdy, nýbrž pravda jest kriteriem autority.

Sv. Tomáš jedná o této otázce obšírně ve svém díle: Qq. dispp. de Veritate qu. 11., de Magistro, kdež mezi jiným praví (art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 388.): „Contingit in scientiae acquisitione (per magistrum) quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias: unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum.“ Sr. také sv. Augustina: De Magistro. Opp. edit. Venet. a. 1720. tom. 1. col. 541. sqq.

Ačkoliv autorita lidská sama v sobě nemůže býti posledním důkazem pravdy, přece má „per accidens“ svědectví učenců velikou do sebe důležitost.

Již svrchu jsme pravili, že nejen lidé nevzdělaní, nýbrž i sami vzdělanci ve přemnohých případech jsou odkázáni na autoritu jiných. Je-li učenec v nějaké vědě úplně zběhlý a není-li o jeho poctivosti žádné pochybnosti, pak může jeho autorita býti d o s t a t e č n ý m podnětem, aby nás k souhlasu přiměl a přivedl. Co platí o jednom učenci, platí tím více o mnohých, kteří v nějaké nauce úplně souhlasí. A pravděpodobnost nauky jejich jest tím větší, a) čím větší počet v jedné a téže věci souhlasí, b) čím více jsou od sebe neodvislí, c) čím jsou schopnější o otázce příslušné souditi a d) čím méně otázka, o jejíž rozřešení jde, omylu a bludu již sama sebou jest podrobena.

Zajisté méně v nebezpečí bludu jsou vydány vědy empirické, jakými jsou všechna odvětví přírodovědy, než vědy filosofické ku předmětům nadsmyslným, ideálním se odnášející. Příčina jest v tom, že a) ve vědách empirických snáze lze pozornost upoutati, než ve vědách nadsmyslných, b) že v nich zmatek pojmů není tak

snadno možen, c) že v nich předsudky a vášně nemají téměř žádného místa.

Souhlasí-li všichni učenci v nějaké otázce, jest zajisté autorita jejich pro každého převelika, tak že jí nikdo rozumně nemůže zamítnouti, leč by ona otázka sama v sobě evidentně byla bludna anebo zkušenost právě opak její zřejmě a jasně dokazovala. Tu jest však podotknouti, že i souhlas všeobecný všech učenců není ještě neomylným kriteriem pravdy, jak často již zkušenost dokázala.

Zná-li kdo aspoň všeobecně výsledky nějaké vědy a zároveň methodu, jíž se tato věda v řešení svých problematů řídí, může z výroků několika učenců v této vědě na slovo vzatých se vší jistotou pravdu od bludu rozeznati. Kdo na př. má jen povrchní vědomosti mathematické, nemůže nikdy pochybovati o pravdě theorematu algebraického, v němž několik zběhlých mathematiků se shoduje, ačkoliv důkazu samého nezná.

Velikou důležitost a váhu má autorita na potvrzení vlastních našich soudů v otázkách nesnadných, obzvláště jsou-li obsahu metafysického. Kdykoliv jiní s námi souhlasí, nabýváme úplné jistoty, že jsme formálně správně soudili, nikoli však, že náš úsudek jest také materiálně správným a pravdivým. Jest nemožno, aby mnozí ve formě úsudku se mýlili; avšak, jak zkušenost dosvědčuje, stává se přečasto, že mnozí buď předsudky aneb vášněmi jsouce zaslepeni, přijímají bludné nauky a zásady a vyvozují z nich pak konsekvence rovněž bludné, ačkoli formálně zcela správně soudí. Proto jakmile na př. v nějaké větě vědy mathematické, jež jsouc vědou pouze formální, není předsudkům podrobena, jen jeden neb nanejvýš dva mathematikové s námi souhlasí, jsme zajisté vší pochybnosti o její pravdě zbaveni, kdežto v otázkách metafysických, obzvláště v těch, které neprostředně se týkají života lidského, často ani souhlas několika učenců nás naprosto nemůže přesvědčiti.

Z této úvahy lze následující poučky vyvoditi:

1. Každému učenci není ihned beze vší rozvahy věřiti, nýbrž prve jest zkoumati, jakou má do sebe autoritu.

2. Autorita učenců v nějaké otázce souhlasících má velikou váhu do sebe a proto nesmí nikdo jejich nauky bez důležité příčiny zamítnouti.

3. Kdykoliv vědeckého poznání hledáme, má autorita takovou platnost, jakou platnost mají důvody pro ni uvedené.

4. Rozum má přednost přede vší lidskou autoritou.

5. Kdykoli tedy důležité důvody a příčiny svědčí proti autoritě učenců, tu jest dříve tyto důvody všestranně uvažovati a zkoumati a teprve po důkladném a bedlivém zpytu souhlas učenců na základě těchto nade vši pochybnost postavených důvodů zamítnouti.

6. Avšak nauky učenců, které jsme z evidentních důvodů nuceni zamítnouti a opustiti, kdykoliv je důkladně uvažujeme, často nám přinášejí veliký prospěch. Jsouť zajisté v nich mnohá zdravá zrna, která rozum náš zúrodňujíce a oplozujíce k novým otázkám vědeckým dávají podnět, a tak velice přispívají k rozšíření vědomostí našich.

7. Konečně jest připomenouti, co jsme o autoritě učenců v otázkách vědeckých byli pravili, že také platí o autoritě lidí moudrých a zkušených, kdykoliv o radu v otázkách života praktického k nim se utíkáme.

ββ) Autorita svědectví historického.

§ 87.

Vzhledem k faktům empirickým, kterých sami neprostředně poznati nemůžeme pro vzdálenost buď časovou anebo prostornou, jest lidská autorita vlastním a jediným zdrojem poznání. Neb fakta nejsou nám mimo autoritu svědků žádným jiným způsobem přístupna a jen touto autoritou můžeme o jejich pravdě dojíti úplné jistoty. A proto má autorita lidská v tomto vzhledu ohromnou do sebe důležitost.

Svědkové, kteří rozličné události jinému zjevují, jsou buď neprostředni anebo prostředečni podle toho, jsou-li tyto události jim známy z vlastního smyslného pozorování nebo ze zpráv svědků jiných.

Mimo to jest rozeznávati svědky současné, kteří žili v době, do níž událost spadá, a nesoučasné, kteří žili teprve v době pozdější. Svědkové nesoučasní buď se ještě neprostředně stýkají (testes suppares) s oncu dobou, o niž běží, aneb jsou jí již úplně vzdáleni (testes remoti).

Zpráva, jižto svědkové o nějaké historické události podávají, může na potomstvo přecházeti buď ústním podáním (tradicí) nebo písemnými památkami (listinami) nebo konečně pomníky.

Vypravuje-li ústně svědek neprostředný, resp. současný událost svým vrstevníkům, kteří zase ústně svému potomstvu o ni se sdělují atd., až konečně dojde nás, nazýváme zprávu tímto způsobem na potomstvo přecházející ústním podáním.

Avšak zpráva tato může také písemně býti zaznamenána a přijde-li takto k vědomosti naší, sluje pak památkou písemnou.

Konečně může i umění památku na událost v nějakém trvalém díle zvěčniti, které pomníkem nazýváme.

Že spolehlivost svědků historických není naprosta, leží na bíledni. Jen pod jistými podmínkami můžeme býti jisti, že lidská autorita o rozličné události s námi se sdělující nás neklame. První a nejhlavnější podmínka záleží ve věrohodnosti svědků samých. Jen tenkráte můžeme na jejich svědectví spolehnouti, když jsme přesvědčeni, že událost mohli, ano musili věděti a nám ji také upřímně a poctivě oznámiti chtěli a oznámiti mohli. Je-li věrohodnost svědků, jejich totiž vědomost a pravdomluvnost, nepochybna, pak jest svědectví jejch spolehlivo.

Poněvadž tato vědomost a pravdomluvnost svědků není nikdy a priori jista, proto musí býti prve v každém jednotlivém případě dokázána.

1. Co se vědomosti svědků týká, plyne tato a) z povahy události vypravované, b) z důmyslu svědků již napřed známého a za c) z jejich opatrnosti. Plyne:

a) Z povahy události vypravované. Víra, s jakouž jest nám události historické přijímati, nesmí nižádným způsobem rozumu odporovati. Kdyby tedy muž i nejučenější vypravoval věci, které jsou buď naprosto pravděnepodobny anebo přímě sobě odporny, anebo které mu nikterak známy býti nemohly, zajisté žádný moudrý člověk mu neuvěří, jak již Melchior Canus velevhodně podotýká řka: „Quaedam a Plinio aliisque historicis vel gravissimis referuntur, quae cum vix credibilia sunt, si ea fuisse negemus, non ideo historiae auctoritatem labefacimus“. Lib. 11. cap. 4. Locor. Theol. opp. edit. Venet. 1739 p. 289.

b) Z důmyslu svědků již napřed známého. Je-li svědek důvtipný, v pozorování bedlivý, v soudu však opatrný, pak se zajisté tak snadno nemýlí v tom, co sám vidí, anebo co

mu jiní vypravují, a proto jen tenkráte lze zamítnouti jeho svědectví, když příčiny předůležité naprosto k tomu nutí.

c) Z e z n á m é s v ě d k ů o p a t r n o s t i. Důmysl a důvtip jen tenkráte v otázkách historických velikou má váhu, když jest s o p a t r n o s t í sloučen. Člověk opatrný nepodléhá předsudkům, nedá se vésti pouhými pověstmi ničím nezaručenými, uzdy své obraznosti nepopouští, nýbrž vše uvažuje podle zákonů rozumových, náhlých soudů se bedlivě vystříhá a všemožně se vynasnažuje, aby vše poznal, jak v sobě jest.

2. Pravdomluvnost svědků lze poznati a) z počestnosti života, b) z lásky k pravdě.

a) Z p o č e s t n o s t i ž i v o t a. Každý člověk směřuje již vší svou přirozeností k pravdě. Jako má přirozenou touhu v sobě, aby vždy pravdu poznal, tak i bývá přirozeně nutkán, aby také vždy pravdu poznanou mluvil. Toto musí platiti tím více u člověka počestného a mravného, který snaže se podle mravního zákona všechen svůj život zaříditi musí i pravdomluvnosti vždy úsilovně dbáti a píleti. Naproti tomu člověk nepočestný a nemravný, vášním a nepravostem oddaný stěží víry zasluhuje.

b) Z l á s k y k p r a v d ě. Tato láska u dějepisce vysvítá, když jest prost všech předsudků, všeho stranictví, vší nenávisti a msty, když ani přízeň velmožů, ani osobní prospěch, nýbrž čirá touha pravdě svědectví vydati jest mu podnětem, který ho ku sepsání událostí přiměl. Plyne-li mu konečně ze svědectví ještě nějaké zlo, pronásledování, ano i smrt, aneb odporuje-li zpráva vlastním jeho předsudkům, pak nemůže o pravdomluvnosti jeho ani nejmenší býti pochybnosti.

Obyčejně, aby nějaká událost historická byla úplně zaručena, jest potřebí několika svědků, kteří povahou, zájmy, snahami, názory atd. od sebe se liší. V tomto případě jest nemožno, aby všichni totéž vyprávěli, kdyby se to skutečně nezakládalo na pravdě. Člověk totiž nikdy nelže, když lží nedochází žádného užitku a prospěchu. Kdyby však všichni svědkové lhali, musil by jim všem z této lži nějaký prospěch kynouti, což ve případě uvedeném, kde svědkové se od sebe úplně liší povahou, zájmy atd., jest zhola nemožno.

Je-li svědků menší počet, pak musí býti jisto, že jsou úplně spolehlivi, nebo musí býti známo, že dotčené události vypravovali před vrstevníky, kterých naprosto nemohli obelhati, poněvadž tito stav věcí úplně znali.

3. Vzhledem k událostem samým jest nutno, a) aby jak v sobě, tak i v uvedených okolnostech buď přirozenou nebo nadpřirozenou silou byly možny a b) aby tak důležity a znamenity byly, že zcela přirozeně zřetel přítomných svědků musily k sobě obrátiti aneb již svou povahou je téměř nutily k důkladnému a všestrannému jich zkoumání a zjištění.

Vypravuje-li několik svědků jednu a touž událost, jest všem co do podstaty děje (quoad substantiam facti) souhlasiti. Rozcházejí-li se ve věcech případných, neuvádějí tím pravdy zprávy samé v pochybnost, ano tento rozdíl ve případnostech bývá ještě novým důkazem pravdy, poněvadž předpokládá, že každý svědek neohlédaje se ostatních, vypravuje zcela samostatně dle své individuality. Takto se stává, že jeden svědek se dotýká nějakého momentu, jenž se mu snad subjektivně zdá býti dosti závažným, jejž svědek druhý mlčením pomíjí, a naopak.

4. Je-li dokázáno, že svědek to, co vypravuje, věděti mohl ano věděti musil, a je-li pravdomluvný, takže jen pravdu říci chtěl a ji také říci mohl, ještě nejsou tím všechny požadavky vyčerpány, jichž jest potřebí, aby lidská autorita úplně byla spolehliva.

Neboť musí býti dále ještě zjištěno, že zpráva svědků čiře a neporušeně se nám zachovala.

Neporušenost zprávy vysvítá z následujících podmínek:

1. Aby ústním podáním či tradicí zpráva byla úplně zaručena, musí býti tato tradice a) nepřetržita, t. j. musí původ svůj míti v době a na místě, kde se děj udál, a odtud nepřetržitě s pokolení na pokolení až do naší doby beze vší změny přecházeti, b) musí býti dosti rozšířena, t. j. nesmí toliko nějakým úzkým kruhem býti obmezena a c) musí obsahovati událost veřejnou a důležitou, která zajisté mnohým známa býti musila.

Tradice má ještě větší váhu do sebe, a) když celý národ památku na událost svatě zachovává, b) když táže tradice u mnohých národů místem sebe vzdálených jest rozříšena, c) když památka na ni slavnými obřady, veřejnými slavnostmi a t. p. se zachovává, d) když ústní podání s památkami písemnými a historickými pomníky dob dřívějších se shoduje.

Ústní podání pod uvedenými podmínkami musí se na pravdě zakládati. Neb jest zhola nemožno, aby všichni ve lži se shodovali,

a tato shoda aby byla stálá a všeobecná, a aby nikdo lži této nepoznal a ostatních před ní nevaroval.

Bylo-li pokolení prvé, které zprávu neprostředně ode svědků přijalo, pravdomluvno, nemohlo ani pokolení následující býti oklamáno. Avšak ani toto pokolení nemohlo následujícího klamati. Neb jest nemožno, aby celé pokolení dobrovolně v oklamání jiných se shodlo. Pokolení lidská nenásledují tak po sobě, aby pokolení následující teprve tenkráte počalo, až by pokolení předešlé úplně vymřelo, nýbrž pokolení předešlé zasahuje do pokolení následujícího tou měrou, že tvoří všecka pokolení jednu nepřetržitou řadu, v níž pravidelně troje pokolení současně existuje a navzájem se stýká. Proto vnukové bývají nejen od rodičů, nýbrž i od prarodičů vyučováni. Kdyby se tedy rodičové klamali, odporovali by tomu zajisté prarodičové, a naopak kdyby jim prarodičové lež za pravdu podávali, pak by jim rodičové v tom překáželi.

Co o těchto třech generacích, které události jsou nejbližší, platí, platí též pod uvedenými podmínkami o všech následujících pokoleních.

2. Je-li zpráva v historické památce obsažena, pak musí býti stvrzeno, a) že památka jest pravá (authentická) a b) přesná (neporušená).

Historická památka (spis, listina) jest pravá, pochází-li skutečně od spisovatele, jemuž se připisuje; jinak nazývá se podvrženou.

Je-li kniha taková, jak ji autor napsal, slove přesnou (neporušenou), je-li však v ní něco změněno, vynecháno anebo přidáno, pak jest porušena.

a) Na průkaz pravosti knihy jest zřetel míti α) k její autoritě, β) času, γ) nauce a δ) slohu.

α) Připisují-li nejslovutnější dějepisci a historikové spis nějaký jistému spisovateli, jednali bychom nerozumně, kdybychom ho za authentický nepřijali, což již sv. Augustin podotýká řka: „Platonis, Aristotelis, Ciceronis, Varronis, aliorumque ejusmodi auctorum libros unde noverunt homines, quod ipsorum sint, nisi eadem temporum sibimet succedentium contestatione continua?“ Contra Faust. lib. 33. cap. 6. Opp. edit. cit. tom. VIII. col. 466 sq.

β) Vypravují-li se ve knize jistému autoru připisované události, které teprv po jeho smrti se sběhly, pak jest jistě

kniha ona buď podvržena, nebo pochází-li skutečně od onoho autora, jest aspoň porušena.

γ) Co do nauky či obsahu knihy nesmí autor sám sobě odporovati. Obsahuje-li tedy kniha očividné odpory a odporuje-li jiným knihám, které od dotčeného autora jistě pocházejí, pak jest ji nutně za podvrženou pokládati, leč by autor sám se přiznal, že soud svůj změnil, aneb jinak již o něm známo bylo, že si často odporuje.

δ) Že člověk slohem svým zjevuje sama sebe, svou přirozenou povahu, jest zajisté každému známo. Buffon praví, že sloh jest člověkem. Je-li kniha psána slohem zcela různým než knihy, o jejichž přesnosti není žádné pochybnosti, pak jest authentičnost její velmi podezřelá, leč by látka sama této různosti slohové žádala, anebo spis řečený z doby mnohem dřívější pocházel, v níž autor stoje teprv takořka na prvém stupni svého spisovatelského vývoje i ve slohu začátečnictví své jeví. Neb sloh jsa projevem nejvniternější bytnosti každého člověka mění se v jistém smyslu tak, jak člověk sám se mění. Proto spisovatel, dokud jest mladíkem samými ideály jenjen hárajícím, píše slohem zcela jiným, než když vyspěv v muže na zkušenosti bohatého čerpá z hojného pokladu vědomostí svých ku prospěchu jiných.

b) V otázce o přesnosti (neporušenosti) knih jest na zřeteli míti α) původní rukopisy, β) shodu starších rukopisů, γ) autoritu nejslovutnějších spisovatelův a δ) obsah knihy sám.

α) Existují-li ještě původní rukopisy (autographi) a je-li jejich pravost úplně zjištěna, pak řeší samy sebou otázku o přesnosti nebo porušenosti o p i s ů (apographi), při čemž jest však dbáti, nejsou-li rukopisy cizí rukou na některých místech vymazovány a přepisovány.

β) Neexistují-li již rukopisy původní, pak mají opisy starší přednost před novějšími. Neb jest zcela přirozeno, že starší opisy jsouce původních rukopisů bližší jsou v každém vzhledu spolehlivější než opisy novější.

γ) Často se stává, že současní nebo neprostředně následující spisovatelé mnohé výroky některého autora ve svých spisech uvádějí, čímž jednak pravý a přesný smysl autora citovaného otevírají, jednak i důkaz podávají, je-li rukopis, z něhož místa citují, porušen aneb není.

δ) Co do obsahu knih, platí, co bylo svrchu při authentičnosti pověděno.

Jak z rozboru tohoto patrno, jsou všecky důkazy, které jak pro authentičnost tak i pro neporušenost nějaké knihy uvésti lze, dvojího druhu: zevniterné a vniterné. Důkazy zevniterné záležejí ve výrocích svědků pravost a přesnost knih zaručujících, důkazy vniterné však plynou z povahy a vlastnosti knih samých.

Historické kritice jest na prvém místě zřetel bráti k důkazům zevniterným a teprve na druhém k důkazům vniterným.

Jsou-li důvody zevniterné úplně evidentní, pak i kdyby ze vniterných důvodů se vší jistotou na pravost knihy souditi se nedalo, jest přece pravost knihy nade vši pochybnost zjištěna. A jako není dovoleno na průkaz pravosti knihy výhradně jen k důvodům vniterným se odvolávati a od zevnějších úplně odezírati, tak by bylo také nesprávno, kdyby někdo nehledě ku vniterným důvodům knihu za nepravou prohlásil jediné proto, že mu důvody zevniterné nedostačují. Plyne-li pravost knihy z důvodů jak zevniterných tak i vniterných, pak jest ovšem důkaz nejjasnější; svědčí-li pro ni jen důvody vnější, a neodporují-li přímě důvody vniterné, jest na nich přestati. Zaručují-li ji důvody vniterné, ale zevniterné scházejí, jest i s oněmi se spokojiti jak to při nesčíslných listinách bývá, které se toliko v jedinosti vyskytují. Kdyby jen tenkráte pravost knih měla býti zaručena, když ji důvody jak vnější tak i vnitřní úplně dokazují, pak by nám většinu historických listin jakožto nepravou a podvrženou bylo zavrhnouti.

3. Veřejné pomníky pravdu dokazují, jsou-li a) pravy, b) událostem, jež zobrazují, současny a c) neodporují-li ústnímu podání ani jiným památkám historickým. Kdo o všech těchto vlastnostech pomníků historických chce správný a platný soud vynášeti, tomu jest znalosti mnohých věd potřebí, jako dějepisu, umění, chronologie, numismatiky, filologie, palaeografie. Avšak všechny tyto vědy málo by dějezpytci prospěly, kdyby již přirozeně důvtipem a soudností nebyl nadán, aneb kdyby obraznosti příliš uzdu popouštěl.

Je-li všem zmíněným podmínkám vzhledem k ústnímu podání, k písemným památkám a historickým pomníkům vyhověno, jest autorita lidská kriteriem pravdy úplně spolehlivým, ačkoli víra v tuto autoritu nemá do sebe metafysickou, nýbrž jen mravní jistotu.

Lidská autorita jest ve svědectví svém o empirických resp. historických událostech úplně spolehliva, beze všeho rozdílu, jsme-li událostí dotčených ještě blízci nebo řadou mnohých věků vzdáleni. Je-li svědectví lidské o nějaké události úplně jisto, pak tato jistota na věky nezmizí, a bylo by nejvýš nerozumno, historické události jednou zjištěné a stvrzené v pozdější době v pochybnost uváděti aneb úplně popírati jen z té příčiny, že časem oné události jsme nyní příliš vzdáleni. Sr. sv. Tom. Qq. dispp. De fide qu. 14. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 451. sq.; p. II—II. qu. 11. art. 1. in corp. opp. tom. XXII. p. 66.

β) Autorita Božská.

§ 88.

Autorita Božská, kteráž pravdy nám oznamuje mimořádným od přirozeného poznání různým způsobem, nenáleží ku přirozeným zdrojům pravdy. Proto není víra ve Zjevení Boží přirozeným, nýbrž nadpřirozeným poznáním.

Poněvadž nadpřirozené Zjevení Boží přirozenost předpokládá a o ni se opírá, proto i víra ve Zjevení Boží těsně souvisí s věrou v autoritu lidskou. A z této příčiny má i filosofie právo, ano i povinnost jednati o podmínkách, pod nimiž autoritě Božské věřiti jest.

Pravdy, které nám plynou ze zdroje nadpřirozeného Zjevení, jsou buď a) tajemství, která náš přirozený rozum a jeho poznání převyšují, a kterých rozum vědecky dokázati nemůže i tenkráte, když je ze Zjevení poznal, na př. vtělení Syna Božího, anebo b) pravdy, které samy v sobě jsou rozumu přístupny, a které proto dokázati může, na př. byt Boží, Božské vlastnosti atd. Co se nutnosti Božího Zjevení pro člověka týká, tuť jest mezi pravdami prvého a druhého druhu veliký rozdíl.

a) Zjevení tajemství jest člověku naprosto potřebí, poněvadž přirozenými silami svými jich nikdo poznati nemůže.

b) Co se týká pravd rozumových ve Zjevení Božím obsažených, na př. že jest Bůh, že jest duše nesmrtelná, že jest rozdíl mezi dobrem a zlem, že jest člověk určen k náboženství atd., nepotřebuje člověk sice naprosto k jejich poznání Zjevení Božího, právě proto, že rozumu lidského nepřevyšujíce jsou přirozenému poznání lidskému přístupny. Ale jelikož skutečné jejich poznání s velikými překážkami jest spojeno, proto člověk, jak zkušenost dosvědčuje, všech těchto pravd beze všech bludů nikdy nepoznal.

Z čehož následuje, že jest mu k poznání těchto pravd Zjevení Božího jen mravně potřebí.

Tyto pravdy jsou obsahem přirozeného náboženství a přirozené mravnosti. Dějiny světové, ale především dějiny filosofie dosvědčují, že člověčenstvo nikdy nedospělo k jasnému poznání přirozeného náboženství. Poněvadž však nadpřirozený cíl a nadpřirozené náboženství, k jakémuž Bůh člověčenstvo skutečně povolal a určil, přirozený cíl a přirozené náboženství předpokládá, proto bylo Bohu člověčenstvu prve pravdy přirozeného náboženství zjeviti. Chtěl-li Bůh určiti člověčenstvo k náboženství nadpřirozenému, musilo prve již býti schopno povinnosti přirozeného náboženství plniti. Jelikož však nemělo této schopnosti v sobě a od sebe, bylo nutno, aby je Bůh sám schopným učinil. Ovšem, jak již podotknuto, jest tato nutnost jen mravní, nikoli naprostá, jako při zjevení tajemství.

Že člověčenstvo potřebuje zjevení pravd náboženství přirozeného, dokazuje sv. Tomáš následovně: „Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea, quae sunt supra rationem, sed etiam ea, quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria: Primo quidem, ut citius homo ad veritatis div. cognitionem perveniat. Scientia enim ad quam pertinet probare Deum esse et alia hujusmodi de Deo, ultimo hominibus addiscenda proponitur, praesuppositis multis aliis scientiis; et sic nonnisi post multum tempus vitae suae homo ad Dei cognitionem perveniret. — Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiae proficere non possunt vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes et necessitates temporalis vitae, vel etiam propter torporem addiscendi: qui omnino a Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertia propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus div. est multum deficiens. Cujus signum est, quia philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt et sibi ipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata et certa cognitio apud homines de Deo, oportuit, quod divina eis per modum fidei traderentur quasi a Deo dicta, qui mentiri non potest.“ P. II—II. qu. 2. art. 4. in corp. opp. tom. XXII. p. 16. sq.

Jistota Božského Zjevení jest naprosta. Jednajíce o autoritě lidské pravili jsme, že svědectví lidskému jest nám vždy věřiti,

kdykoliv jasně poznáváme, že svědek události nám vypravující jest věrohoden, že totiž pravdu ví a nám ji též sděliti chce a může. A pokládáme-li již svědka lidského pro jeho vědomost a pravdomluvnost za věrohodného, jak můžeme Bohu, bytosti vševědoucí a nejvýš pravdomluvné, věrohodnosti upírati? Poněvadž Bůh vši pravdu ví a nejvýš jest pravdomluven, jest jeho svědectví — Zjevení Boží — naprosto neomylno. A proto jest víra ve Zjevení Boží, ana naprostou autoritou Božskou jest zaručena, naprosto či metafysicky jista. — Kdykoliv Bůh člověku něco zjevuje, i kdyby toto zjevení v sobě obsahovalo pravdy rozum jeho převyšující, jest přece člověk zavázán toto zjevení věrou naprosto přijati a věřiti.

Aby však člověk ve Zjevení Boží mohl věřiti, musí, jako při víře historické, jak pravost tak i přesnost Zjevení nade vši pochybnost býti ztvrzena; za tím účelem musí býti prve zjištěno:

a) Faktum samo Zjevení Božího, t. j. že Bůh člověčenstvu skutečně se zjevil. Tomuto faktu jest rovněž, jako svědectví lidskému opírati se o důvody jak α) vniterné tak β) zevniterné.

α) O důvody vniterné. Zjevení Boží nesmí ničeho v sobě zahrnovati, co by vůbec jakýmkoli způsobem odporovalo buď zdravému rozumu lidskému aneb jiné jasné pravdě. Mimo to musí Zjevení Boží jasně řešiti všechny záhady života lidského a činiti takto zadost všem oprávněným požadavkům rozumu a srdce lidského.

β) O důvody zevniterné. Poněvadž běží o faktum Božské, nepostačí na jeho průkaz svědectví toliko lidské, nýbrž musí býti potvrzeno Božským svědectvím samým, a svědectví toto záleží v zázracích a v proroctvích.

Tyto důvody vniterné a zevniterné, kteréž faktum Zjevení Božího potvrzují, poskytují zároveň rozumu evidentní podněty věrohodnosti Zjevení samého (motiva credibilitatis revelationis).

b) Mimo faktum Zjevení musí též přesnost (neporušenost) jeho býti dokázána.

Za tou příčinou musí býti jisto, že obsah Zjevení zcela neporušeně nás došel a že pravý smysl jeho pro všechny časy jest pojištěn. Toto jest jen tenkráte možno, když nad Zjevením samým bdí autorita, která jest s to, aby pravý obsah Zjevení Božího neporušeně zachovala a beze všeho bludu pravý jeho smysl vykládala. Musí tedy existovati církev Bohem založená a

výsadou neomylnosti opatřená, kteráž nauku zjevenou beze všeho bludu zachovává a hlásá.

A aby tato církev jakožto pravá Bohem samým založená mohla se poznati a ode všech lichých církví, kteréžby sobě rovněž Božský původ připisovaly, se rozeznávati, musí býti jistými známkami (jednotou, svatostí, všeobecností a apostoličností) Bohem samým opatřena, z nichž s naprostou jistotou na Božský původ její souditi lze. Tyto známky pravé církve jsou zároveň pro rozum podněty, které jej přesvědčují, že církev těmito známkami opatřená jest pravá a že nauka jí hlásaná Bohem samým jest zjevena. (Motiva credibilitatis Ecclesiae.) Je-li Zjevení Boží vniternými i zevniternými kriteriemi odůvodněno a hlásá-li toto Zjevení církev k tomuto účelu ustanovená, a aby od každého poznána býti mohla, jistými evidentními známkami opatřená, pak jsou všecky podmínky vyplněny, jichž rozum na Zjevení žádati může. Rozum nemá žádného již rozumného důvodu ve Zjevení Boží nevěřiti. Jako jest víra ve Zjevení Boží konem evidentně rozumným, tak jest nevěra právě proto, že ani o jediný rozumný důvod se neopírá, evidentně nerozumnou. Bližší rozbor těchto otázek náleží do filosofie náboženství. Sr. sv. Tom. Qq. dispp. De fide qu. 14. art. 2. in corp. opp. tom. XVI.; p. II—II. qu. 1. art. 4. et 5. opp. tom. XXII. p. 4—6.; ibid. qu. 2. art. 1. in corp. p. 14.

3. Kriterium pravdy a princip (podnět) jistoty.

§ 89.

Abychom v každém jednotlivém případě se vší jistotou poznali, je-li soud, který o pravdě vynášíme, správný, jest nám jisté kriterium míti, podle něhož vždy pravdu od bludu rozeznati lze.

Má-li lidské poznání vůbec nějakou jistotu do sebe míti, musí se vždy opírati o jistý a patrný důvod, kterýž rozum k souhlasu s poznanou pravdou nutí aneb aspoň nakloňuje. I tenkráte, když člověk lichý soud má za pravdu, nečiní to bez důvodu, a jen proto se mýlí, poněvadž vinně nebo nevinně nepoznává lichosti onoho důvodu.

Důvod, pro kterýž rozum pravdu poznanou přijímá a s ní souhlasí, může býti obsažen buď v poznaném předmětu, pokud mu tento svou pravdu evidentně jeví, a pak nazývá se důvodem objektivním, na př. $2 \times 2 = 4$; aneb záleží jen

v podmětu poznávacím, t. j. v subjektivní jeho náklonnosti, náladě atd. a sluje pak důvodem subjektivním; tak jest na př. mohamedán subjektivně o pravdě svého náboženství úplně přesvědčen. Důvod objektivní působí jistotu objektivní, důvod subjektivní jistotu subjektivní. Ovšem musí každá jistota jsouc subjektivním stavem podmětu poznávacího býti vždy subjektivní; rozeznáváme-li však jistotu objektivní od jistoty subjektivní, rozumíme tomuto rozvrhu v tom smyslu, že ona (jistota objektivní) o důvod skutečný, objektivní se opírá, kdežto tato (subjektivní) nemajíc ve skutečnosti žádného podkladu, záleží jen v důvodu subjektivním.

K místnějšímu vytknutí a určení těchto pojmů poslouží zajisté, uvedeme-li zde také scholastický rozvrh důvodů jistoty.

Scholastikové rozeznávají dvojí důvod jistoty a to důvod působící a jevící (causa efficiens et manifestans).

Důvod jistotu působící záleží v podnětu (motivum), jenž rozum k souhlasu s pravdou nakloňuje a přivádí.

Důvodem jistotu jevícím, který také normou či kriteriem jistoty sluje, jest průkaz, z něhož vysvítá, je-li podnět, jenž rozum k souhlasu s pravdou přivádí, objektivně pravdivý a správný, a proto také dostatečný. Kdykoliv na př. věrou v autoritu něco za pravdu přijímám, jest mi tato autorita podnětem poznání, kdežto kriterium jest v důkazu, že jsou všechny podmínky vyplněny, pod nimiž je autorita věrohodna.

Podnět jistoty nesmí se s kriteriem jistoty či pravdy zaměňovati. Neb se často stává, že člověk předsudkům aneb vášním podrobený se vší jistotou pokládá blud za pravdu. Kdyby nebylo jistého kriteria, podle něhož lze s naprostou jistotou pravdu a blud poznati, pak by každé subjektivní třeba i sebe absurdnější přesvědčení stejně pravdivo a proto také úplně oprávněno býti musilo. Z toho průvodno, že důvod jistotu působící, neopírá-li se o důvod jevící, jest čiře subjektivní, a proto také klamný a bludný. Má-li tedy naše jistota o pravdě býti nejen subjektivní, nýbrž i objektivní, jest nezbytno, aby podnět jenž nás k souhlasu s pravdou přivádí, pocházel ze skutečnosti, z objektivnosti pravdy a nikoliv z pouhých domněnek, předsudků, z pouhé náklonnosti a přechodné nálady mysli.

Že existuje poslední všeobecný důvod a evidentní kriterium pravdy, o tom může pochybovati na nejvýš jen skeptik, jenž zamítá vši jistotu poznání; v čem však tento podnět záleží, v otázce této filosofové pronášejí nauky nejrůznější.

1. Jedni tvrdí, že nejvyšší kriterium pravdy jest jediné v podmětu poznávacím beze všeho zřetele ku předmětu poznatelnému. Přijímajíť kriterium výhradně vniterné, subjektivní.

2. Jiní zase hledajíce tohoto kriteria úplně mimo podmět poznávací přijímají takto kriterium jen zevniterné.

Než však k důkazu nauky pravé v této předůležité otázce přikročíme, nebude zajisté od místa vyvrátiti prve bludné soustavy.

1. Soustavy toliko vniterné kriterium pravdy přijímající.

Poněvadž zdrojem a principem neprostředným všeho našeho poznání jsou buď smysl aneb sebevědomí nebo konečně rozum, principem však prostředečným lidská přirozenost, nemůže také kriteriem pravdy se stanoviska subjektivního býti než a) mohutnosti smyslové nebo b) vlastní naše sebevědomí nebo konečně c) mohutnost rozumová. A skutečně dějiny filosofie tento rozvrh také potvrzují.

a) Filosofické soustavy, které mimo tento viditelný smyslný svět vši ostatní jestotu zamítají, mají také zcela důsledně pouhé smysly za jediné kriterium pravdy a důvod jistoty. Tomuto sensismu ve starověku učil Leucip, Demokrit, Heraklit, Epikur a m. j.

Z novějších filosofů mnozí nauku tuto zase za svou přijali snažíce se novým vědeckým apparátem ji opatřiti a k nové platnosti přivesti. Tento směr filosofický nyní obyčejně empirismem čili sensismem zvaný zavládl především v Anglii a Francii. Jeho zásady jsou: Není žádné pravdy ideální, nadsmyslné, a proto budiž vymýtěna z filosofie všechna nauka o Bohu, o duši nesmrtelné, o duchovním řádu, o prvých příčinách působících, o příčinách účelných atd. Všechna metafysika jest klamem a pověrou ducha lidského. Všechna naše věda zaměstnává se toliko věcmi smyslnými sbírajíc a pořádajíc je. Rozum jest toliko schopností smyslné zjevy pořádající.

Empirismus (sensismus) však kriteriem pravdy býti nemůže, poněvadž α) z lichého vychází principu a β) sám sobě odporuje.

α) Jen tenkráte mohly by smysly býti kriteriem pravdy, kdyby v člověku nebylo vyšší a dokonalejší mohutnosti poznávací. Poněvadž však člověk jest obdařen mimo poznání smyslové i poznáním rozumovým nade smysly vysoko povýšeným, jest zhola nemožno, aby jediné smysly byly posledním kriteriem Sr. sv. Tom. p. I. qu. 84. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 468 sq.; De Verit. qu. 10. art. 4. in corp. opp. tom. XVI. p. 356.

β) Mimo to theorie empirismu sama sobě odporuje.

Ačkoliv empirismus jediné to má za pravdu, co na smysly působí, přec obor smyslového poznání překračuje a do oboru transcendentálního, metafysického se povznáší. Neboť zákony všeobecné a nezměnitelné, které empirismus ze zjevů smyslných abstrahuje, právě proto že jsou všeobecny a nezměnitelny, nemohou již býti předmětem poznání smyslového ku předmětům jen jednotlivým se odnášejícího. Kdykoliv tedy empirismus tvrdí, že jsou jen smysly jediným a všeobecným kriteriem pravdy, odporuje své vlastní nauce, an na jedné straně přijímá jen představy jednotlivých smyslných předměřů, na druhé straně však přece bere útočiště ku všeobecným, tedy ideálním, metafysickým, transcendentálním pravdám a zákonům.

b) Jiní prohlásili svědectví lidského vědomí za jediné kriterium pravdy učíce, že vlastním vědomím poznáváme neprostředně byt podmětu myslícího (vlastní své úsoby) a (buď neprostředně anebo prostředečně) jistotu všeho toho, co tato úsoba myslí či poznává. Proto prý všecky naše poznatky lze analyticky uvesti na původní či základní úkon sebevědomí, jímž jediné jistoty ve všem svém poznání dojíti můžeme.

Avšak i tento názor s pravdou se nesrovnává. — Vědomím totiž rozumíme mohutnost, jíž duše naše své vlastní dojmy, city, stavy, poznatky, myšlenky atd. a v těchto dojmech, citech atd. svůj vlastní byt neprostředně poznává. Z toho patrno, že vědomím poznáváme výhradně jen své vnitrné úkony a v těchto svou vlastní úsobu. Poněvadž nejvyšší kriterium pravdy se vztahuje ku všemu oboru pravdy, nikoli však toliko ku vniterným a subjektivním úkonům úsoby naší, nemůže vědomí naše býti posledním měřítkem a opolnou jistoty. Vědomí naše zaručuje nám toliko byt oněch úkonů, které se v naší úsobě dějí, a to jakožto nějaký děj vniterný, ale nevysvětluje nám, jak tyto úkony v nás vznikly, a vztahují-li se naše subjektivní poznatky

ku vnější objektivní skutečnosti. Vědomí jest sice kriteriem p o m ě r n ý m (relativním) vzhledem k úkonům, které naši úsobu dojímají, ale nikoliv kriteriem n a p r o s t ý m vší pravdy vůbec v její povaze objektivní. Kdyby vědomí bylo posledním kriteriem pravdy, pak by všechny poznatky, soudy a úsudky, které naše úsoba vědomě v sobě má, resp. vynáší, musily býti nezbytně i o b j e k t i v n ě pravdivy, což však odporuje zkušenosti, která nás učí, že subjektivní přesvědčení bývá přečasto licho a bludno.

c) Kriteriem pravdy není také slepý pud (instinkt) přirozenosti lidské, jak mínil Reid a škola skotická, kteráž v Reidovy šlépěje vstoupila. Učíť, že jakási inspirace mysl lidskou pudí, aby něco za pravdu přijala, resp. jakožto lež zavrhla nejsouc sobě povědoma žádných důvodů, proč tak činí. A tato inspirace, tento pud rozum k souhlasu s pravdou nutící jest prý jediným kriteriem pravdy.

Že tato nauka jest licha, jest na prvý pohled patrno, neb

α) než toto kriterium mohu přijati, jest mi prve s naprostou jistotou věděti, že jest tento pud ve mně a že jest skutečně posledním důvodem vší pravdy, což obé jí (pravdě) odporuje. Nebo vlastní moje sebevědomí neví o žádném pudu, jemuž bych pravdu poznávaje nutně podléhal. A kdyby i tento pud v člověku skutečně byl, přece by nemohl býti důvodem pravdy, neb pak nanejvýš mohu říci, že skutečně tak a ne jinak jest mi mysliti, — toto totiž za pravdu přijímati, ono jakožto blud zamítati. Je-li však skutečně to, co za pravdu přijímám, pravdou, a co jakožto blud zamítám, bludem, o tom ničeho nemohu s jistotou věděti, nemaje ani pro pravdu ani pro blud žádného patrného, objektivního důvodu. Že potom pravda a jisté její poznání úplně se mění v subjektivní domněnky, jest zcela patrno. Pak se může každý na průkaz svého i sebe absurdnějšího mínění odvolati ku přirozenému pudu, jenž ho k souhlasu nutí, a objektivní ráz vší pravdy jest již naprosto zničen.

β) Mimo to nauka Reidova otevírá dokořán dvéře čirému skepticismu. Skeptikové vši jistotu právě proto prohlašují za nemožnou a nerozumnou, poněvadž podle jejich domněnky rozum lidský pravdy žádného soudu a proto ani důvodů přirozené jistoty nemůže poznati. Nevím-li p r o č něco jest pravdou, něco bludem, pak mají skeptikové zcela dobře, že důsledně vši jistotu poznání lidského rozhodně popírají.

γ) Konečně nauka Reidova rozum lidský úplně ničí a ruší. Nebo pak jest pouhou slepou, trpnou mohutností, kteráž po způsobu věcí tělesných podléhá přirozené nutnosti, kdykoliv něco poznává, nevědouc, proč tak činí. Kdo takto o rozumu soudí, ten zajisté nemůže mu již připisovati schopnosti pravdě rozuměti (intelligere), což vnitřní poznání pravdy, tedy i poznání důvodů jejích nezbytně předpokládá.

Od nauky Reidovy téměř se neliší theorie Kantova, kteráž poslední důvod jistoty klade v nutnost myšlení lidského. Jest sice pravda, že při každé jistotě rozumu nucen jest tak a ne jinak mysliti; avšak ne proto jest něco pravda, že tak nutně myslím, nýbrž opačně, poněvadž jest něco pravdou v sobě, proto nutně tak myslím. Nutnost myšlení jest následkem pravdy evidentně poznané, nikoli však důvodem jistoty a kriteriem pravdy. Že Kant tuto nutnost za kriterium pravdy prohlásil, plyne nutně již z jeho soustavy noetické, podle které všechny mohutnosti poznávací (mohutnost nazírací, um, rozum) mají v sobě vrozené prázdné formy poznávací, tak že vše nezbytně tak jest člověku mysliti, jak vrozené tyto formy nutí jej mysliti.

d) Nauce Reidově podobá se theorie Theodora Jouffroya, jenž učil, že posledním kriteriem pravdy jest slepá víra, s jakouž jest nám věřiti ve pravdivost a neomylnost mohutností poznávacích ducha lidského.

Avšak příčí se přímě všemu rozumu, aby slepá víra, kteráž vylučuje všechno jisté poznání, byla nejvyšším měřítkem všeho poznání a vší jistoty. Neb víra všeobecně pojatá záleží ve přijetí nějaké pravdy pro autoritu toho, který nám za její jistotu ručí. Není-li této autority, která mi za pravdu ručí, pak nemá můj rozum žádného již důvodu, aby přijímal tuto pravdu a nikoli její kontradiktorický opak. Ano rozum nemůže pak vůbec ničeho poznati, poněvadž v tomto případě pravdy nelze poznati ani v sobě, ani v principu či autoritě ji jevící.

Avšak úkon víry, jak jej Jouffroy přijímá, nemá též žádného do sebe důvodu a to ani vniterného, jejž každá víra svým pojmem již vylučuje, ani zevniterného, poněvadž víra podle Jouffroya jest úplně slepa neopírajíc se o žádnou autoritu, jíž rozumně věřiti mohu. A proto jest úkon víry úplně slepé v sobě zcela nemožen. Slepá víra nemůže naprosto k žádnému poznání pravdy vésti.

e) Kriteriem pravdy není ani cit, ani jakási nálada (affectus) lidského ducha, tak jak Rousseau, Ben. Constant, Jacobi a j. se domnívali, kteří také proto sentimentalisty se nazývají.

Theorie tato jest plodem skepticismu a projevem jakéhosi zoufalství nade vší jistotou, v němž mnozí rozumu svému naprosto nedůvěřujíce především v oněch pravdách, které smyslný život přesahují, k jakémusi vniternému citu útočiště berou. Učíť totiž, že jen to jest pravdou, co vniterný cit schvaluje a s jakousi příjemnou náklonností přijímá.

Že i tato hypothese na pravdě se nezakládá, plyne

α) již ze všeho toho, co jsme byli proti Reidovi uvedli. Všechny důvody, jimiž jsme lichost nauky Reidovy dokazovali, vyvracejí zároveň i theorii sentimentalistů.

β) Mimo to jest cit něčím čiře subjektivním, a proto měnitelným, neurčitým, záviseje na fysické konstituci, obrazivosti, předsudcích, vášních a t. p. každého jednotlivého člověka. A poněvadž jest pravda věčna, nutna, nezměnitelna, nemůže nikterak subjektivní cit býti jejím kriteriem. Že tato theorie nejabsurdnější přeludy a nejhorší fanatismus zcela opravňuje, jest patrno.

f) Jiným pak způsobem hleděli ontologisté objektivní ráz pravdy pojistiti. Podle nich má poznání naše jen potud pravdu a jistotu do sebe, pokud neprostředně patříme na Boha, jakožto pravdu naprostou a v něm pak poznáváme vši pravdu. Kriteriem vší pravdy jest takto neprostřední názor na Boha, jakožto prvou pravdu a zdroj vší ostatní pravdy.

Avšak ani tento názor se nesrovnává s pravdou. Ačkoliv Bůh jest prvým a nejvyšším důvodem jak vší pravdy tak i vší jistoty, není přece nejbližším důvodem jistoty našeho poznání. Neb mnohé jiné pravdy jest nám dříve s úplnou jistotou znáti, než o Bohu jakožto nejvyšší a nejposlednější pravdě můžeme dojíti nezvratné jistoty.

2. Avšak kriterium pravdy nemůže také čiře zevnitrným býti záležejíc buď a) v autoritě Božské nebo b) ve všeobecném přesvědčení lidském (v lidské autoritě — sensus naturae communis).

a) Kriterium pravdy nezáleží v autoritě Božské, jak učil Daniel Huetius (1680—1721) a po něm tak zvaní Tradicionalisté (Revelacionisté). Podle Huetia a Tradicionalistů jest rozum lidský tak sláb a bezmocen, že sám ze sebe žádné pravdy s jistotou

poznati nemůže. Z té příčiny jest člověčenstvu potřebí nauky křesťanské nejen aby došlo cíle svého věčného, nýbrž aby i pravdy pouze přirozené a rozumové s jistotou poznati mohlo. Z toho následuje zcela logicky, že by poslední kriterium všeho našeho poznání bylo obsaženo ve Zjevení nadpřirozeném, v nauce křesťanské.

Ačkoliv nauka Huetiova ve věku XVII. a XVIII. zůstala téměř bez povšimnutí, nalezla ve století minulém mnoho zastánců a zástupců, k nimž na prvém místě jest počítati Bonalda, Bautaina a Bonnettyho, kteří, ačkoliv dospěli k různým výsledkům, přece všichni vycházeli z naprosté neschopnosti rozumu lidského nějakou pravdu vlastními silami poznati.

Že nauka zjevená není kriteriem pravdy, nemůže býti nejmenší pochybnosti.

Abychom Bohu, kterýž se nám zjevuje, a tradici lidské, kteráž nám toto Zjevení Božské sděluje, rozumně mohli věřiti, musí nám býti již prve známo: 1. že Bůh jest, 2. že Bohu jevícímu se jest věřiti, 3. že Bůh skutečně se zjevil a víry v toto Zjevení na nás žádá a 4. že toto Zjevení neporušeně se nám zachovalo. Že těchto pravd ze Zjevení samého bez logické chyby (circulus vitiosus) nelze dokázati, jest zcela patrno. Proto nezbývá, než tyto předběžné pravdy, na kterých všechno Zjevení Boží závisí, z pouhého rozumu dokázati. Zjevení Boží nemůže tedy býti kriteriem poznání.

b) Nemůže-li autorita Božská (Zjevení Božské) býti kriteriem pravdy, tím méně jím může býti autorita lidská, jak Felicitas Lamennais učil.

Lamennais chtěje uhájiti proti revolučnímu subjektivismu principu autority učil, že rozum individuální o pravdě vůbec nemůže ničeho jistého poznati a tvrditi, an sám ze sebe o všem jen pochybuje. Nemá-li člověk nade vší pravdou zoufati, jest mu útočiště bráti k autoritě lidského pokolení, ku všeobecnému jeho souhlasu o pravdě, v němž svědectví samého Boha se jeví.

Nauka Lamennaisova jest úplně licha.

Není-li rozum jednotlivý schopen, aby pravdu s jistotou poznal, pak ani rozum všeobecný lidského pokolení, jenž jest jen souhrnem rozumů jednotlivých, nemůže pravdy poznati. Neb jaké jsou části, taký jest i celek z nich složený. A pak i kdyby souhlas všeobecný byl skutečně kriteriem pravdy, přece by člověk

nikdy pravdy s jistotou nemohl poznati, poněvadž by nikdy nevěděl a věděti nemohl, souhlasí-li v této pravdě skutečně všecko člověčenstvo. Lichost theorie této dokazuje i vlastní naše sebevědomí. Neb zajisté každý člověk jest úplně přesvědčen, kdykoliv něco buď smyslně aneb nadsmyslně (rozumově) poznává, že důvod, pro který pravdu přijímá a o její jistotě jest přesvědčen, tkví v pravdě samé, nikoli však ve všeobecném souhlasu člověčenstva. Kdykoliv na př. něco vidím, slyším, kdykoliv něco zcela evidentně pochopuji, nejsem o tom, co vidím, slyším, co pochopuji, proto přesvědčen, že všichni lidé tak vidí a slyší, tak pochopují, nýbrž proto, že s á m tak vidím, slyším, tak pochopuji.

Proto také theorie tato, ačkoliv vytkla sobě za účel povznesení autority lidské, tuto autoritu úplně ničí. Neb autorita lidská může jen tenkráte míti do sebe nějakou cenu a váhu, když v autoritě individuálního rozumu má základ, když všeobecný souhlas člověčenstva v jakékoliv pravdě vyplývá a vzniká ze souhlasu jednotlivých lidí v této pravdě.

Proto se také theorie Lamennaisova s naukou křesťanskou nikterak nesnáší. Rušíc všecky základy a podmínky, kteréž Zjevení Boží nezbytně předpokládá, činí nutně Zjevení samo naprosto nemožným.

c) Ku konci jest se nám ještě zmíniti o nauce J o a c h i m a V e n t u r y (1792—1861). V e n t u r a z řádu Theatinů ve svém díle: „De methodo philosophandi“ r. 1828. v Římě vydaném postavil se téměř úplně na stanovisko Lamennaisovo. Později však zmírnil nauku svoji uče, že rozum individuální může s jistotou poznati: prvé základní zákony rozumové (princip kontradikce, vyloučeného třetího a dostatečného důvodu), byt vlastní své úsoby a viditelného světa. Co se však týká pravd, které nejsou neprostředně evidentní, nýbrž teprv d ů k a z e m se stávají evidentními, tu tvrdil, že jediné kriterium, podle něhož tyto pravdy jistě a neomylně můžeme poznati, může býti jen v autoritě lidské obsaženo, poněvadž prý rozum individuální nikdy s úplnou jistotou věděti nemůže, dovodil-li ony pravdy správně logicky z principů v sobě neprostředně evidentních. Proto stanovil pro jistotu prostředečnou (certitudo mediata) autoritu lidskou za jediné spolehlivé kriterium pravdy. — Jen tenkráte zaručuje nám důkaz nějakou pravdu, když jeho správnost všechno člověčenstvo uznává.

Avšak i této nauky nemůžeme připustiti.

Kdykoliv syllogismem z návěstí jistých a evidentních nějakou větu demonstrativně vyvodivše o její pravdě úplně jsme přesvědčeni, nikdy se zajisté netážeme, souhlasí-li v této pravdě všechno člověčenstvo, resp. souhlasí-li učenci, a nikterak nečekáme také se svým přesvědčením o zmíněné pravdě na poznání všeobecného souhlasu. Běží-li o poznání pravd rozumových, tu lze k autoritě lidské jen tenkráte se odvolati, když již zmíněné pravdy byly z rozumu dovozeny a dostatečně dokázány, a tu slouží autorita toliko za doklad, nikdy však za poslední kriterium pravd rozumových.

Nauka Venturova zahrnuje v sobě očividný spor. Kdyby otázky vědecké jen souhlasem učenců se měly řešiti, nastává otázka, jak tento souhlas vzniká? Zajisté že jen souhrnem nauk jednotlivých učenců. Ale jak může tento souhrn povstati, když, jak Ventura tvrdí, jednotlivci nejsou s to, aby neomylně z principů v sobě jasných vědecké sousledky demonstrativně dovodili?

Mimo to příčí se názor tento povaze každého důkazu. Při každém důkazu jest vycházeti z principů jistých a evidentních. A poněvadž sousledek v těchto principech implicite jest vždy již obsažen, není možno, aby někdo připouštěje principy, nepřipouštěl sousledku z nich logicky vyvozeného. Kdo by popíral pravdu sousledku, popíral by též pravdu návěstí. Poněvadž, jak sám Ventura připouští, beze všeho zřetele k souhlasu všeobecnému základní pravdy všeho poznání našeho každému člověku jsou samy v sobě a priori evidentní, proto musí rozum lidský míti schopnost i o pravdě sousledků z nich správně podle logických zákonů vyvozených úplně se přesvědčiti. Jen tenkráte všeobecný souhlas mohl by býti kriteriem pravdy, kdyby byl apriorně sám sebou a v sobě každemu evidentní, což však, jak jsme viděli, ani u autority Božské býti nemůže, tím méně tedy u autority souhlasu lidského.

Tím ovšem nechceme říci, že jest nám dovoleno od souhlasu všeobecného a autority učenců při poznání pravdy úplně odezírati. Často se stává, že rozumu lidskému z pravd jistých a nezvratných činiti jest přemnohé sousledky návěstí prvých více méně vzdálené, jako na př. při nauce o nesmrtelnosti duše. I může se státi, že člověk nedbaje přísně zákonů logických, dospěje k výsledkům všeobecnému souhlasu se příčícím. Tu mu ovšem nastává povinnost, aby se vrátil a zkoumal všechny stupně, po nichž výš a výše vystupoval, zdali snad na některém stupni s pravého směru

nevybočil a na bezcestí nezašel. A pátrá-li upřímně po chybě, které se dopustil, nebude mu nesnadno ji také nalezti a opraviti. Opačně, kdykoli závěry naše, k nimž jsme spekulací svou dospěli, souhlas všeobecný schvaluje, býváme tím více o správnosti jejich přesvědčeni a v jejich pravdě utvrzeni.

Vyvrátivše bludné názory o kriteriu pravdy přejděme již k positivnímu důkazu tohoto kriteria.

Až doposud jsme dokázali, že kriterium pravdy nesmí býti ani čiře subjektivní v nás, v rozumu našem obsažené, ani zase čiře zevniterné, autorita Božská nebo lidská.

Aby pravda v pouhé subjektivní domněnky se neměnila, nýbrž svou nezměnitelnou a naprostou povahu zachovala, musí nezbytně kriterium býti objektivně evidentní.

a) Objektivní evidence.

§ 90.

Evidentním nazýváme, co jest nám tak jasno, že na to nazírati, patřiti můžeme. Proto evidence není ničím než jasností či zřejmostí, s jakouž předmět našemu poznání vstříc přichází.

Zřejmost předmětu zahrnuje v sobě tři momenty: a) věcnost předmětu samého, b) dostatek světla předmět poznatelný osvětlujícího a c) působnost tohoto předmětu na mohutnost poznávací.

Evidence jest tedy ve předmětu poznatelném a působí při poznání na mohutnost poznávací tak, že tato mohutnost předmět jasně vidí, na něj nazírá.

To platí na prvém místě o evidenci smyslné. Patřím-li na nějaký předmět přiměřeně ozářený a není-li příliš vzdálen ani příliš blízek, tak že na můj zrak působiti může, poznávám jej jasně —, jest mi evidentní.

Avšak tato evidence připisuje se ve smyslu přeneseném také předmětům poznání rozumového. Jako jest mezi názorem smyslovým a poznáním rozumovým veliká podobnost, tak i mezi důvodem, pro který smyslné a intellektuální předměty jasně poznáváme, vládne analogie.

Pro jasnější rozhled v této předůležité otázce jest prve vytknouti rozdíl mezi evidencí subjektivní a objektivní.

Evidence subjektivní jest jasným a zřejmým poznáním věci. Kdykoliv pojmu, pravdě, důkazu

atd. jasně rozumím, mám o tom subjektivní evidenci. Tato subjektivní evidence může býti buď menší nebo větší podle toho, jak důvody pro pravdu svědčící poznávám, jak jsem o nich přesvědčen.

Evidence objektivní není v našem subjektivním poznání, nýbrž jest na prvém místě v poznané pravdě samé. Je-li obsah nějaké věty buď sám sebou aneb důkazem našemu rozumu tou měrou jasný a zřejmý, že jest rozum nucen souditi, že tak jest a nikoli jinak, pak jest objektivně evidentní. Objektivní evidence záleží takto ve zřejmosti a jasnosti předmětu poznaného, jenž na rozum náš tak působí, že jej rozum nutně jakožto takový, jakým v sobě jest, poznává. A v této objektivní evidenci jest nejvyšší důvod jistoty a poslední kriterium pravdy.

Jako při evidentním smyslovém poznání tak i při objektivní evidenci jakožto kriteriu pravdy jest rozeznávati trojí moment: a) větu či pravdu samu, kteráž jest evidentní, b) důvod, pro který jest evidentní (světlo předmět poznaný osvětlující) a c) působení pravdy na rozum a vnitřní její pochopení.

Z toho také patrno, že evidence subjektivní jen nevlastně evidencí sluje. Evidence v pravdě jest jen objektivní. Evidence subjektivní jest z pravidla účinem objektivní evidence v subjektu způsobeným. Poněvadž však často i blud člověku se zamlouvá, když předsudky, různé zájmy a t. p. jej doporučují, stává se, že člověk může i o bludu a nepravdě míti subjektivní evidenci. A právě proto jest objektivní evidence potřebí, aby člověk, jenž upřímně pravdy hledá, s jistotou ji také nalezl a o ní nezvratně se přesvědčil.

Vzhledem k oněm třem momentům, jež, jak svrchu podotknuto, při objektivní evidenci jest rozeznávati, tuto objektivní evidenci také různě dělíme.

a) Máme-li na zřeteli pravdu samu, kteráž jest evidentní, lišíme evidenci α) metafysickou, β) fysickou a γ) mravní.

α) Metafysicky evidentní jest věta, kteráž rozumu tak jest jasna a zřejma, že její kontradiktorický opak vniterně, tedy naprosto za nemožný poznává. Na př.: každý účin má dostatečnou příčinu.

K metafysické evidenci náleží také evidence mathematická.

β) Fysicky evidentní jsou všecky zjevy hmotného světa, které dle přírodních zákonů každý kontradiktorický opak vylučují. Na př.: země se otáčí okolo slunce.

γ) Mravně evidentní jest konečně každá věta, jež jest rozumu tak zřejma, že její kontradiktorický opak podle mravních zákonů jest vyloučen. Tak na př. jest mravně evidentní, že dítky jsou zavázány své rodiče ctíti.

b) Vzhledem k důvodu jest evidence buď neprostředná anebo prostředečná. Neprostředně evidentní jest věta, která jest sama v sobě již evidentní, tak že důkazu nejen nepotřebuje, nýbrž jej přímě vylučuje, na př.: zákon kontradikce, já existuji. Věta prostředečně evidentní jsouc sama v sobě a priori nejasna nabývá teprv důkazem jasnosti a zřejmosti, stává se evidentní, na př. gravitační zákon Newtonův.

c) Vzhledem ku vniternému pochopení pravdy jest rozeznávati evidenci α) vniternou a β) zevniternou.

α) Je-li věta svým obsahem, tedy sama v sobě vniterně zřejma, jest vniterně evidentní. Na př. věta: Celek jest větší části.

β) Není-li nám nějaká věta v sobě zřejma, můžeme ji přece na svědectví jiného přijati. A je-li toto svědectví takové, že nás zbavuje vší pochybnosti, že bychom se mohli mýliti, pak jest pravda zevniterně, t. j. pro svědectví ji zaručující evidentní.

Že objektivní evidence jest všeobecným kriteriem a posledním důvodem jistoty nedá se ovšem dokázati, poněvadž by tento důkaz, abychom jím nabyli jistoty, sám se již musil o evidenci opírati, což bez logické chyby (petitio principii) není možno. Běžíť tedy jen o bližší rozbor a všestranné objasnění této objektivní evidence jakožto všeobecného kriteria pravdy.

Kdykoliv nějaký poznatek ze tří uvedených pramenů správně čerpáme, jsme zároveň také o jeho pravdě přesvědčeni. Když na př. nějaký bol cítíme, něco jasně vidíme, nějaké větě dobře rozumíme, jsme o tom také přesvědčeni a to proto, poněvadž bol cítíme, poněvadž něco vidíme a poněvadž větě dobře rozumíme. Z toho plyne, že každý zdroj poznání má zároveň v sobě důvod, který v nás působí jistotu o pravdě poznaného předmětu. Každý zdroj jest zároveň důvodem jistoty.

Všechny tyto částečné důvody jednotlivých zdrojů pravdy v tom se úplně shodují, že ukazují mohutnosti poznávací (rozumu),

nutnost a nezbytnost poznatků, které z jednotlivých pramenů pravdy čerpáme. Proč jsem na př. jist, když myslím, že skutečně myslím? Nejbližší důvod zajisté jest ten, že vniterný smysl, moje vědomí, mně za to ručí. Kde jest však poslední příčina mé naprosté jistoty? Zajisté v tom, že vidím, když myslím, že nemohu zároveň nemysliti. Jsem tedy jist, že myslím, poněvadž vidím nutnost věty: když myslím, nemohu nemysliti. Z toho patrno, že poslední důvod mé jistoty jest v objektivní evidenci předmětu poznaného. A totéž platí i o ostatních zdrojích poznání.

Tato pravda plyne také z povahy jistoty. Naše poznání jest tenkráte s jistotou spojeno, když vši bázeň před omylem a bludem vylučuje. Bázeň tato však potud nemizí, pokud trvá pochybnost, není-li opak toho pravda. Aby tato pochybnost úplně zmizela, musí býti zřejmo, že věc jinak býti nemůže, než jak jsme ji poznali. Aby tedy rozum náš nabyl úplné jistoty ve svém poznání, jest mu nutnost předmětu poznaného nějakým způsobem postřehnouti. A tato nutnost předmětu rozumem postřehnutá jest všeobecným důvodem a podnětem vší jistoty.

Pochybnost o naprosté neomylnosti objektivní evidence jest úplně absurdní. Kdo by o ní pochyboval, pochyboval by o možnosti, aby rozum vůbec nějakou pravdu poznal. Má-li však rozum pravdu poznati, nemůže se naprosto obejíti bez jisté, neomylné a nezvratné známky, podle níž pravdu od bludu rozeznati jest, a tato známka tkví právě v objektivní evidenci pravdy poznané. Z možnosti pravdu poznati plyne již neomylnost objektivní evidence jakožto kriteria pravdy a důvodu jistoty.

Než tažme se dále, v čem záleží tato objektivní evidence? Někteří se domnívali, že poslední kriterium pravdy obsaženo v prvých principech rozumových: identity, resp. kontradikce atd. Nemůže se popírati, že apriorní zákony rozumové jsou skutečně kriteriemi pravdy, poněvadž všechna jistota poznání a vědy na jistotě těchto principů závisí; neboť všechny konkluse, buďtež si jakéhokoli druhu, jen tenkráte nám pravdu s jistotou zaručují, když se dají zase uvesti na principy, z nichž vyšly. Prvé zákony rozumové jsou sice kriteriem, ale jen co do sousledkův a poznatků z nich dovozených, tedy relativně, nikoli však naprosto, poněvadž nejvyšší kriterium pravdy nesmí již o žádnou jinou pravdu se opírati, kdežto prvé tyto zákony pojem jestoty, jednoty a t. p. předpokládají, jak již sv. Tomáš zřejmě dokládá řka: „Intellectus cum sit una vis,

est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id, sub quo comrehenduntur omnia ab intellectu cognita sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles, quod non est aliud quam ens naturaliter. Igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis, in quantum hujusmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare et alia hujusmodi.“ C. Gent. lib. II. cap. 83. opp. tom. XVIII. p. 191.

Kriterium pravdy jest tedy jediné a výhradně v nutnosti, s jakouž každý předmět poznatelný (poznaný) jeví se rozumu jej poznávajícímu. Tenkráte rozum pravdu poznává evidentně, když jest úplně přesvědčen, že vniterně jest nemožno, aby vůbec aneb aspoň v konkretním případě také opak byl možen.

Že rozum evidentní pravdě nemůže odporovati, leží na oce. Rozum jsa mohutností nutnou nutně také činností svou, jsou-li všecky svrchu uvedené podmínky vyplněny, směřuje k poznání pravdy. Jeví-li se mu tedy nějaká pravda evidentně, jako jí nemůže nepostřehnouti, nepoznati, rovněž tak nemůže jí nepřijati, s ní nesouhlasiti, což především tenkráte se jeví, když běží o pravdu v sobě vniterně evidentní.

Je-li však předmět jen zevniterně evidentní vzhledem ku svědkům, kteří za jeho pravdu ručí, tuť ovšem nemůže již rozum vniterně do pravdy jeho ani neprostředně ani prostředečně nahlédati. Všecka jeho jistota jest podmíněna a odůvodněna toliko autoritou svědka, jenž mu událost sděluje a ji zabezpečuje. Zde není již předmět poznání evidentní, nýbrž toliko věrohodný. Kdo něco pro autoritu svědkovu přijímá, tomu jest jen evidentní, že jest svědectví jeho věrohodno.

Je-li však věta: výrok svědkův jest věrohoden, evidentní, nastává otázka, je-li proto také souhlas s výrokem věrohodným nuten anebo svoboden?

Tu jest rozeznávati svědectví pro lidskou autoritu věrohodné a svědectví Bohem samým zaručené. Co se týká svědectví lidských, jest vědomost a pravdomluvnost svědků, jakož i svědectví samo, jímž nám něco neznámého oznamují, zcela evidentní. Jen předmět, který nám oznamují, není

nám vniterně evidentní, ačkoliv jeho vniternou možnost a poznatelnost zcela dobře chápeme. Z toho patrno, že svědectví lidské samo sebou rozum k souhlasu nutí. Poněvadž však předmět sám, jak podotknuto, není v sobě rozumu evidentní, může vůle rozumu v souhlasu s ním překážeti, což se obzvláště tenkráte stává, když na povaze předmětu, aneb na způsobu, jakým se udál, shledává něco neobyčejného. Jen tenkráte jest rozumu nemožno (fysicky nebo mravně) nesouhlasiti, když ohromný počet svědkův úplně spolehlivých zaručuje nějaké faktum, ačkoli tvrdošíjná umíněnost i takovouto událost někdy popírá.

Co do pravd Božskou autoritou zaručených, ačkoliv jest moudrost a pravdomluvnost Božská vniterně zcela evidentní, přece děj sám Zjevení Božího touto vniternou evidencí pro nás není opatřen, jsa toliko evidentně věrohoden. Neboť Zjevení Boží známe jen ode svědků lidských, a to na základě průkazu velice složitého, na mnohých podmínkách závislého. Mimo to obsahuje Zjevení mimo mnohé přirozené pravdy také tajemství rozum lidský naprosto převyšující, která, i když byla zjevena, zůstávají rozumu vniterným svým obsahem nepřístupna. Rozum poznav důvody věrohodnosti Zjevení Božího jest toliko nucen k souhlasu s větou, že jest nanejvýš rozumno ve Zjevení Boží věřiti, a nanejvýš nerozumno pravdu jeho zamítati. Z důvodů pro pravdu Zjevení Božího svědčících lze evidenci jen této věty s naprostou jistotou poznati. K souhlasu však se Zjevením, jehož evidentní věrohodnost rozum poznal, oněmi důvody člověk není nucen a proto aby souhlasil a ve Zjevení Boží uvěřil, jest potřebí též úkonu vůle rozum k souhlasu nakloňujícího a přivádějícího. Poznání důvodů věrohodnosti se strany rozumu jest ovšem s naprostou povinností pro vůli spojeno ve Zjevení Boží uvěřiti. Avšak při tom zůstává vůle úplně svobodna mohouc rozum k souhlasu nakloniti aneb od něho odvrátiti, ačkoli v tomto posledním případě člověk jedná evidentně nerozumně, nemaje pro svůj nesouhlas se Zjevením, — pro svou nevěru pražádných rozumných důvodů.

Víra ve Zjevení Boží ačkoliv důvody své má v rozumu, není přece nutným účinem poznané evidence věrohodnosti Zjevení Božího, nýbrž závisí na svobodném úkonu vůle rozum k souhlasu přivádějícím.

b) Kriterium pravdy nezáleží v její užitečnosti. Pragmatismus.

§ 91.

V nejnovější filosofii slují pragmatismem ony soustavy, které za kriterium pravdy nepokládají evidenci její, nýbrž pouhý prospěch a užitek, který pravda člověku buď jednotlivému, neb společnosti lidské přináší. Tato užitečnost, jak patrno, nesmí se apriorně dovozovati z pravdy theoretické, nýbrž aposteriorně z jejího praktického výsledku, s jakým se v životě lidském potkává. Co jest člověku prospěšno, to jest pravdou, co mu škodlivo, toť bludem. Ačkoliv pragmatismus má v nejnovější filosofii přerůzné tvary, přece lze jej přese vši tuto různotvárnost uvesti na tři soustavy či školy. Rozeznáváme totiž

1. pragmatismus humanistický, 2. sociální a 3. mravní.

ad 1. Pragmatismus humanistický má za původce amerikánského lékaře C. Peirce, jenž si vytknul za úlohu, učiniti konec všem sporům, které člověčenstvo v jeho životě v různé sobě nepřátelské strany pořád více rozštěpují a rozrývají, a tak na velikou škodu jeho pokrok osvěty a vzdělanosti zdržují. A všechny spory ze života lidského prý zmizí, bude-li se přihlížeti k pravému významu a smyslu soudů lidských. A význam každého soudu záleží ve vlivu na praktický život lidský. A proto také nazývá tuto svoji nauku pragmatismem. Tuto nauku dále vyvinuli stoupenci jeho, hlavně W. James (1842—1910), jenž učil, že všecky úkony lidské směřují k činnosti čili praxi. A proto prý také každé náboženství má do sebe jen tu pravdu a tu cenu, jak blahodárně působí na život lidský. Cílem náboženství není poznání a úcta Boha, není Bůh, otázka náboženská nemá tedy svého středu v Bohu, nýbrž v člověku a jeho potřebách, jimž jest víra v Boha podřízena. Jaká jest víra naše, jest věcí zcela lhostejnou, jen když na život náš blahodárně působí. — Pravdu této nauky potvrzuje prý také ta okolnost, že člověčenstvo svým rozumem v otázkách metafysických ničeho s evidencí nepoznává a proto si v nich stále odporuje. A poněvadž všecko naše metafysické poznání opírá se o všeobecné pojmy, proto prý ani tyto pojmy nemají do sebe žádné pravdy.

Jen to poznání jest pravdivým, které nás vede k činnosti a nikoliv to, které nás poučuje o věcech, jak v sobě jsou.

ad 2. Pragmatismus sociální. Dle J. A. Balfoura vědy filosofické nemohou prý ničeho s určitostí dokázati, čeho nám k životu na výsost třeba. Otažme se fenomenismu (C. Berkeleye a Huma) nebo transcendentalismu (Kanta, Greena, Cairda) nebo naturalismu čili positivismu (J. Stuarta, Milla, H. Spencera, Th. Huxleye), žádná z těchto soustav nedá nám určité a uspokojivé odpovědi. A proto prý nezbývá, než vzíti útočiště ku skepticismu, t. j. k nauce, která popírá sice vši evidenci našeho poznání, ale nikoliv také jeho jistotu. Za tím účelem jest zamítnouti všecko naše poznání rozumové a na jeho místě postaviti poznání mimorozumové (extraintellektuální), totiž nezbytné potřeby života praktického a mravního, bez nichž žádná lidská společnost a žádný národ neobstojí. A souhrn všech motivů mimorozumových lze nazvati autoritou, která má svůj základ v rodině, v ústním podání, v obyčejích a zvycích toho neb onoho národa. A ačkoliv autorita tato nedá se rozumem vědecky poznati a odůvodniti, přece jest se jí ve všech praktických otázkách života lidského podříditi.

Nauku Balfourovu poněkud pozměnil F. Brunitière, dle něhož nelze od vědy vůbec a od filosofie zvlášť očekávati rozřešení nejdůležitějších otázek života lidského, totiž jaký je původ člověka, jaký jest zákon, podle něhož jest mu žíti, a jaké jest konečné jeho určení. Nepoznatelnost všech těchto otázek nás se všech stran obkličuje, zahaluje a obvíjí. Poněvadž však člověk nemůže bez jistého poznání těchto pravd po lidsku žíti, nezbývá mu, než řešení těchto pravd čerpati z víry. Víra jest proto základem a podmínkou vší vědy, vší mravovědy, všech skutků lidských. Víra však jest nemožna bez konkretní autority čili bez konkretní náboženské společnosti, která víru předpisuje a nad životem podle ní bdí. A takovou legitimní společností jest jen ta, která jeví na společnost lidskou nejblahodárnější vliv, a to činí pouze církev katolická. Ona pěstí ctnosti společenské a civilisační tou měrou, jako žádná jiná náboženská společnost. A proto jest autoritě církve katolické věřiti a jí se ve veškerém životě říditi, nikoliv proto, že hlásá evangelium Kristovo, nýbrž z toho důvodu, že v sobě chová a vyvíjí mnohé zárodky společenského blaha a štěstí! Věda k tomu, jak zkušenost učí, nestačí. Čas na nás naléhá, nutno se rozhodnouti, a poněvadž si sami se vší vědou nevíme tu rady, proto nezbývá, než přijati a říditi se naukou církve, kterážto, není-li také úplně jista, jest přece pravdě nejpodobnější,

poněvadž nejlépe vyhovuje tužbám člověka a potřebám společnosti lidské.

ad 3. Pragmatismus mravní. Hlavním zástupcem tohoto pragmatismu jest J. Joergensen, jenž vycházeje ze zákonů biologických klade kriterium pravdy do toho, co člověka činí šťastným, co mu zjednává pokoj a radost svědomí, a naopak pokládá za blud, co mu působí úzkosti a výčitky svědomí. Pravdou jest mu víra, která nám umožňuje život. Pravda není mrtvým písmem, není theorií, která může býti takovou aneb jinakou, nýbrž jest živým faktem, jenž jest výsledkem našeho ducha přizpůsobivšího se reálnosti vnějšího světa. Pravda svou bytností vede k blahu a štěstí, blud a lež k neštěstí a záhubě. Toť neochvějný princip biologický. Správný názor o všemmíru jest naprosto nutnou podmínkou k mravnímu životu, kdežto naopak nesprávný názor o světě činí všechny naše skutky nemravnými.

Pragmatismus jest však ve všech uvedených třech tvarech nesprávný.

a) Nesprávný jest pragmatismus humanistický. Nemůže býti nejmenší pochybnosti, že naše poznání nepřestává na postřehnutí zevnějších zjevů hmotných věcí, nýbrž že z těchto zjevů dle zákona příčinnosti se povznáší k pojmům, poznatkům a pravdám nadsmyslným. O tom svědčí všecka osvěta a vzdělanost pokolení lidského, jakož i denní zkušenost každého člověka. Bez poznání nadsmyslného není vůbec vědy, není vzdělanosti, není pokroku v lidském životě. Pravíme: není vůbec vědy. Vždyť samy vědy přírodní předpokládají nutně přemnohé poznatky nadsmyslné, jinak by lpěly na jednotlivých zjevech a dějích hmotné přírody a nemohly by zpytovati a zkoumati, co v těchto jednotlivých zjevech a dějích jest všeobecného a nutného. A proto již samo vytýkání a určování fysických zákonů, jimž jsou všecky hmotné věci podobny, jest důkazem, že duch lidský má nejen přirozenou schopnost, ale také vrozenou potřebu, všude v rozmanitosti hmotného přírodního dějstva hledati jednotných příčin a z těchto příčin povznášeti se konečně k prapříčině všech věcí, všech zjevův a dějů, všech sil, všech činností, všech účinů těchto činností a všech zákonů, jimiž se tyto činnosti musí říditi, aby mohly působiti účiny, k nimž přirozeně spějí. Obmezovati všecko naše poznání pouhými jednotlivými předměty vnějšího světa znamená tolik, jako upírati člověku rozum, s rozumem svobodnou vůli a s rozumem a vůlí duši lidskou bytně

a podstatně ode hmotného těla rozdílnou a snížiti tak člověka na stupeň němé tváře. Rozum lidský svou nejvniternější podstatou směřuje k poznání pravdy vůbec a proto nepřestává na poznání té neb oné pravdy, nýbrž vlastní svou přirozeností jest stále nutkán, aby neustával ve své snaze a touze po pravdě, dokud nedospěje ku zdroji vší pravdy, k pravdě naprosté, věčné, neměnitelné, nekonečné a nutné, dokud nedospěje k poznání Boha. Toť zákon vrozený lidské přirozenosti, a tomuto zákonu duch lidský nikdy neunikne. Může se mu vzpírati, vždyť jest člověk svoboden, může se od pravdy, této nejvyšší reality a bytnosti všeho, co vůbec existuje aneb existovati může, odvrátiti, ale jen na nějaký čas. A poněvadž rozumná lidská přirozenost nemůže své rozumnosti, této bytné součásti své vlastní jestoty se zříci a vzdáti, proto musí člověk konečně třeba teprve po mnohých oklikách a zacházkách k pravdě, k tomuto principu a konečnému cíli každé své myšlenky, každého svého citu a každého svého skutku se vrátiti a v tomto návratu zase pookřáti a pocítiti blaha a štěstí, kterým pravda hruď každého člověka naplňuje. Poněvadž veškera pravda našeho poznání z pravdy naprosté a věčné vyzařuje, proto nemůže pravda pravdě odporovati. Z té příčiny nelze také připustiti, aby měla pravdu povahu a platnost jen poměrnou, relativní. Pravda nepřipouští žádných stupňů. Nelze tedy říci, že něco jest nejméně, méně, více a nejvíce pravdivým. A poněvadž rozum lidský směřuje přirozeně k poznání pravdy, proto každá poznaná pravda jej zdokonaluje a v tomto smyslu jest mu také užitečna, beze všeho vzhledu k životu praktickému. Jako lidský rozum směřuje konečně k poznání pravdy naprosté, k poznání Boha, tak i vůle lidská má za poslední cíl a předmět lásku naprostého dobra, Boha. Mezi člověkem a Bohem může býti jen jeden poměr, jen jeden vztah, vztah tvora ke Tvůrci, tvora, jenž vše, čím jest a co má, má od Boha, Tvůrce svého, jenž jest prvým principem jeho vzniku, jeho existence, jeho života, jeho činností a konečně také posledním jeho cílem. A poněvadž mezi člověkem, jakožto tvorem Božím a mezi Bohem, jakožto Tvůrcem jeho může býti jen jeden vztah, proto může jen jedno náboženství býti pravdivým, a tím může býti jen to náboženství, které tento poměr správně vyjadřuje. Správnost a pravda náboženství záleží tedy v první řadě ve správním výrazu poměru mezi člověkem a Bohem a nikoliv v užitku a prospěchu, který z něho pro člověčenstvo plyne, jak pragmatismus zcela mylně se domnívá. Člověk jako

synthese těla a duše má dvojí život: tělesný a duševní. A tento dvojí život není mezi sebou souřadným, nýbrž podřadným. Život tělesný nemá cíle v sobě, nýbrž jest jen prostředkem života duševního. A život duševní směřuje svou vniternou bytností a přirozeností k poznání a k lásce bytosti nejvyšší, k Bohu. Náboženství nemá tedy za přímý účel podporovati a zdokonalovati přirozenou osvětu a vzdělanost lidského pokolení. Účel jeho jest mnohem vyšší a vznešenější. Náboženství má povznášeti, přizpůsobovati a připodobňovati člověčenstvo Bohu, tomuto prvému principu a poslednímu cíli jeho. Ovšem když náboženství člověčenstvo k Bohu povznáší a s Bohem spojuje, tím také podporuje a zdokonaluje všecky dobré a ušlechtilé stránky přirozeného života lidského. Sám Božský Spasitel praví: „Hledejte nejprvé království Božího a spravedlnosti jeho a toto všecko bude vám přidáno.“ (Mat. 6, 33.) Ale tento účinek jest jen nepřímý a druhotný. I může se státi, že přirozená osvěta a vzdělanost od nadzemského určení člověka odezírá a jen množení a získání statků pozemských za jediný a poslední cíl člověka prohlašuje, jak za nynější dnů namnoze činí. A poněvadž takováto osvěta a vzdělanost člověčenstvo od Boha, posledního cíle odvrací, nemůže, jak se samo sebou rozumí, od náboženství žádné již podpory se nadíti. Ano náboženství, jež jest si vědomo svého pravého určení a cíle, musí s největší rozhodností potírati takovouto osvětu a vzdělanost. A proto jest bludna nauka pragmatismu, jež tvrdí, že správnost a pravda náboženství záleží jediné v prospěchu a užitku, který vezdejšímu životu člověčenstva přináší.

b) Co řečeno o pragmatismu humanistickém, platí také o pragmatismu sociálním a mravním.

Kriterium pravdy nemůže záležeti v prospěchu a užitku, který pravda přináší α) jednotlivci a β) veškeré společnosti lidské.

ad α) Jsouť mnohé pravdy, které na praktický život jednotlivých lidí nemají žádného vlivu, ani blahodárného, ani zhoubného.

Dokud lidé se domnívali, že slunce se otáčí kolem země, měli právě tytéž mravní povinnosti, jako lidé doby pozdější, když přírodozpytci nad slunce jasněji dokázali, že země se otáčí kolem slunce. Tato přírodovědecká pravda nemá žádného vlivu ani na fysický, ani na nábožensko-mravní život lidský. Podobně se má se mnohými jinými pravdami přírodovědeckými. Jaký jest

na př. počet stálic v prostoru nebeském, jaké jsou jejich pohyby a dráhy, mají-li všechny nějaký společný střed, kolem něhož krouží, jsou-li opatřeny organickými bytostmi, snad i bytostmi rozumnými a tak dále, všechny tyto otázky nemají pro život náš žádného praktického významu. A proto prospěch a užitek nemůže aspoň vzhledem k těmto přírodovědeckým naukám býti kriteriem pravdy, které musí býti všeobecné a musí proto platiti o všech pravdách. Ano někdy může aspoň na nějakou dobu i klam a pověra míti blahodárný vliv na život lidský. Tak na př. sv. Vincenc ferersky byl subjektivně přesvědčen, že poslední soud se neprostředně blíží, a hlásaje po veškerém Španělsku s naprostým přesvědčením a neobyčejným nadšením tento domnělý fakt, obrátil tisíce a tisíce hříšníků na cestu pokání. Také se stává, že několik lidí mají totéž přesvědčení, a při tom jsou jedni šťastni, druzí nešťastni. Ano jednomu a témuž člověku mohou za různých okolností zcela opačné názory a nauky býti prospěšny.

Zkušenost také dosvědčuje, že mnozí kacíři a rozkolníci těší se úplnému klidu svědomí, ačkoliv žijí v bludu.

ad β) Ale kriterium pravdy nezáleží ani v prospěchu společenském (sociálním).

Často jest velmi nesnadno určiti, která nauka, pokud se týče, který zákon jest společnosti na prospěch. Jak často se v této příčině společnost sama rozstupuje na dva, ano i více táborů, z nichž příslušníci jednoho táboru se vším úsilím hájí prospěšnosti té neb oné osnovy zákona, kdežto členové jiných táborů ji s ještě větší rozhodností popírají. Proto nelze prospěšného vlivu té neb oné nauky, toho neb onoho zákona pokládati za všeobecné kriterium správnosti a pravdivosti zmíněné nauky, zmíněného zákona.

Mimo to jsou nauky, které na život společenský nemají žádného vlivu, ani dobrého ani špatného, a proto se mohou jak tvrditi tak i popírati beze všeho prospěchu, jakož i beze vší škody pro společnost lidskou. Jaký má vliv na př. měsíc na vzrůst rostlinstva, na počasí atd., jest pro život společnosti lidské zcela lhostejno. — Někdy jsou některé pravdy ve smyslu všeobecném pro společnost lidskou nejen užitečny, nýbrž i nezbytny. Ale tytéž pravdy applikované na některý zvláštní konkretní fakt jsou pro život lidský beze všeho významu. Tak na př. jest reálnost vnějšího světa podmínkou všeho lidského života, zda-li však barvám přísluší také tato objektivní realita, jest pro praktický život člověčenstva zcela lhostejno.

Ale prospěch a užitek ani tenkrát, když se omezuje všeobecnými naukami, které na mravnost společnosti lidské mají jistý vliv, nemůže býti kriteriem pravdy těchto nauk. Může se státi, že také některá nauka nesprávná má někdy, aspoň na čas, blahodárný vliv na život společnosti lidské. Tak se mohou na př. mysli mladistvé roznítiti k nadšeným skutkům pro blaho vlasti a národa nesprávnými motivy, které se jim suggerují. A proto z účinů samých, kterými nějaká nauka na život lidský v některé době působí, nelze nikterak na její pravdu nebo blud uzavírati. Také se stává, že často není možno s jistotou určiti, co jest společnosti na prospěch neb na škodu. Ve mnohých případech bylo by dlouho čekati, než ta neb ona nauka, ten neb onen zákon svůj vliv na společnost lidskou buď blahodárný neb škodlivý uplatní. A co platí o jednotlivých naukách, platí také o jednotlivých náboženstvích. Některé náboženství může aspoň na čas na život svých vyznavačů působiti blahodárně, i když je v sobě bludným. To vidíme na př. na sektě českých a moravských bratří. Působí-li však některé náboženství zhoubně na mravy lidské, pak jest jistě liché.

Prospěšnost pravdy nemůže tedy býti ani výlučným ani dostatečným kriteriem jejím. Pravda, jejíž jistota má se z jejího blahodárného vlivu na společnost lidskou dokázati, buď se dá důvody rozumovými dokázati, nebo nedá. Dá-li se dokázati, pak již její prospěšnost není jediným a výlučným kriteriem její jistoty. Nedá-li se dokázati, pak jí vůbec nelze již jako jistou připustiti. Vždyť, jak jsme viděli, mezi prospěšností a pravdivostí té neb oné věty není nezbytného svazku. Kdo by tedy tvrdil, že pravdu jest jediné pro její prospěšnost připouštěti, i když se o rozumové důvody neopírá, uváděl by v mysl lidskou dualismus, jenž se příčí přirozenosti lidské. Neboť člověk zařizuje svůj praktický život vždy podle zásad a norem, které mu pro tento život rozum theoreticky vytýká a určuje.

Lichost pragmatismu plyne také z lichých jeho sousledků. Sousledky jest rozeznávati spekulativní a praktické. Následují-li z návěstí hořejších a dolejších liché spekulativní sousledky, pak jsou také návěsti buď obě aneb aspoň jedna licha.

Každý člověk přirozeně hledá a také nalézá v návěstech spekulativních normy pro své praktické jednání. A proto také každá filosofická soustava zcela přirozeně vrcholí v ethice. Obsahuje-li tedy filosofická soustava principy, kterých vůbec

nelze uvesti v život praktický, buď že odporují mravní přirozenosti lidské, nebo že nesou zhoubné ovoce (revoluce, krádeže, vraždy atd.), pak musí býti licha a bludna. Dobré neb zhoubné účiny a vlivy, kterými ta neb ona filosofická soustava působí na život lidský, mohou býti presumcí (předpokladem) pro nebo proti pravdě některé nauky, nebo také praktickým potvrzením její pravdy aneb jejího bludu, ale nikdy jejím kriteriem. A proto také scholastikové důkaz ze správných neb lichých následků z některé věty odvozených nazývali důkazem jen nepřímým (apagogickým), kterého s velikým úspěchem lze použiti na všestranné objasnění a potvrzení pravdy, která již dříve důvody rozumovými byla přímě dokázána.

Z úvahy této patrno, že pragmatismus ve všech jeho jednotlivých tvarech lze jen potud připustiti, pokud může prospěšnost neb zhoubnost některé nauky pro praktický život lidský býti druhotným a potvrzujícím kriteriem pravdy, ale že jest jej se vší rozhodností zamítnouti, pokud všechny rozumové důkazy pravdy popírá, a toliko její prospěšnost a užitečnost pro lidskou společnost za přímé a jediné kriterium její jistoty prohlašuje. (Srv. Ren. Jannière, Criteriologia, Paris, 1912, str. 269—292.)

c) Blud. (Error.)

§ 92.

Již svrchu (v § 71.) jsme ukázali, že blud netkví v jednoduché postřeze (apprehensio), nýbrž toliko v soudu. Kdykoliv rozum vynáší nějaký soud, vyjadřuje vždy shodu mezi svým poznáním a předmětem poznaným. Shoduje-li se objektivní skutečnost se soudem o ní vyneseným, pak jest naše poznání pravdivo, neshoduje-li se předmět s poznáním naším, pak jest toto naše poznání mylno a bludno. Blud záleží takto buď v mylném soudu, kterýž za pravdivý, nebo ve pravdivém soudu, kterýž za lichý pokládáme. Kdykoliv rozum omyl a blud má za pravdu, činí to jen potud, pokud tento omyl a blud nějakou podobu čili tvárnost pravdy (species veri) má do sebe. Kdyby blud nezahalil se žádnou rouškou pravdy, nemohl by ho rozum naprosto a pod žádnou podmínkou za pravdu míti. Formálním tedy výmezem či terminem činnosti rozumové jest pravda. Proto nemůže rozum bludu jakožto bludu za pravdu přijati a s ním souhlasiti, podobně jako nemůže vůle po zlu jakožto zlu bažiti, nemá-li v nějaké příčině podoby dobra. Zde neplatí námitka, že může rozum pokynem a povelem vůle

k souhlasu býti přiveden. Nemůžeť vůle povahy a bytnosti mohutností sobě podřízených změniti, ačkoliv je může úplně libovolně ku předmětům jim přirozeně přiměřeným buď nakloniti aneb od nich odvrátiti, podobně jako na př. člověk oči své může ke slunci obrátiti, anebo je před ním uzavříti, avšak nemůže způsobiti, aby zrak viděl světlo, kde světla není.

Podobně může vůle, jak jsme svrchu (v § 73.) dovodili, rozum k pravdě nakloniti aneb od ní odvrátiti, důvody zdánlivě pravdivými jej upoutati a v bludu takto utvrditi; avšak není v její moci, aby rozumu souhlas s očividným a patrným bludem namluvila a vnutila.

Proto není žádný blud fysicky nuten.

Rozum nevynáší soudů nutně, leč jen tenkráte, když evidencí předmětu poznaného k tomu jest přinucen. Evidence nemůže však rozum klichému soudu přivesti. A blud nemůže se nikdy rozumu jeviti s takovou evidencí pravdy, aby byl nucen jej za pravdu nezbytně míti. Kdyby blud fysicky byl nutným, pak by:

a) proposice evidentní mohla býti bludna,

b) pak by rozum někdy již přirozeností svou pudil k bludu, a konečně by

c) nebylo žádného jistého kriteria pravdy a všeobecná pochybnost o vší pravdě byla by zcela oprávněna.

Poslední důvod všeho bludu záleží ve svobodném úkonu vůle lidské.

Rozum, jak jsme již pravili, jen tenkráte nutně soudy vynáší, když ho k tomu donucuje evidence předmětu poznaného. Je-li však předmět v sobě evidentní, nemůže naprosto rozum, kterýž jím k souhlasu byl přiveden, ve svém soudu se mýliti. Není-li předmět sám v sobě evidentní, pak rozum sám sebou nemůže se určiti k souhlasu, a tu záleží úplně na vůli, jak se naproti rozumu zachová. Namluví-li mu lichými a klamnými důvody, že předmět jest, jakým není, nebo že není, jakým jest, pak ovšem rozum přijímá něco za pravdu, co jí není, a podroben jest bludu. Tu jest však patrno, že příčina tohoto bludu není v rozumu, nýbrž ve vůli, kteráž rozum k souhlasu i tenkráte může nakloniti, když předmět má do sebe jen nějakou zdánlivou podobu pravdy.

Jak již v § 73. všeobecně praveno, vzniká blud ze dvou příčin: a) ze zdánlivé podoby s pravdou, s jakouž věta lichá rozumu se

jeví, a b) ze vlivu vůle, kterýmž rozum k souhlasu s větou klamnou přivoděn bývá.

a) Co se prvé příčiny týká, může blud nabyti zdánlivé podoby s pravdou zase rozličným způsobem.

α) Často se bludy v rozumu lidském zakořeňují a rozšiřují nedostatečným a převráceným duševným vzděláním, jakož i jednostranným vědeckým směrem, jímž duch lidský rozhled po ostatních oborech pravdy ztráceje pravdy od bludu nemůže již rozeznati. Toto platí především o jednostranných filosofických spekulacích, které neohlédajíce se praktického života mravního a socialního přečasto vydávají za pravdu bludy nejabsurdnější.

β) K tomu přistupují různé předsudky, jimiž člověk často již od nejútlejšího mládí bývá tak zaujat a předpojat, že z nich jakožto z evidentních principů ve všem svém životě vychází a všechny otázky podle nich posuzuje a rozhoduje. Jak zkušenost dosvědčuje, mají předsudky, které podle povahy času, národnosti, náboženské společnosti, k níž kdo náleží, atp. mohou býti rázu nejrozmanitějšího, na všechen směr nejen jednotlivého člověka, nýbrž celých národů vliv nejrozhodnější. A poněvadž člověk tyto předsudky často do sebe ssaje s mlékem mateřským, zarývají se tak hluboko v celou jeho jestotu, že jest téměř nemožno, aby se jich zbavil a zrak svůj jimi zahalený obrátil k jasné záři pravdy, jak to na př. u protestantů vidíme.

γ) Další příčinou bludů jest neznalost povahy zdrojů poznání (smyslu, rozumu, autority), z níž často bludy nejočividnější pocházejí.

Přečasto se klame člověk ve svém smyslném poznání, poněvadž nedbaje podmínek k poznání smyslovému nezbytných (§ 80.) dojmy smyslové liše vykládá.

I rozum jest nepřímě příčinou bludů přemnohých. Ačkoli prvé zásady rozumové s naprostou evidencí poznávaje má přirozenou schopnost vyvozovati z těchto principů správné sousledky, přece má přečasto za všeobecné principy i takové věty, které jsou zcela lichy. Nejprve přijímá je jen podmínečně, pomalu však vmýšlí se v ně tak, že je staví naroveň s pravdami evidentními. Tyto věty stávají se pak bludy základnými, z nichž mnohé jiné se roní. Zde upozorňujeme na př. na tak zvaný zákon „boje o život“ v soustavě Darwinově. Jindy vychází zase z principů správných a pravdivých, avšak nedbaje svědomitě zákonů logických dospívá k sousledkům zcela lichým, obzvláště tenkráte, je-li proces my-

šlenkový od zásad základných až k sousledkům, o jejichž pravdu běží, velmi složitý, jako na př. v důkazech pro reálnost ideálního světa.

δ) Konečně jest též autorita příčinou mnohých bludův a to jak dogmatických tak i historických.

Autoritě lze jen tenkráte důvěřovati, když pravdu zná a nám ji také chce poctivě oznámiti. (§ 84.) Kdykoliv jedna z uvedených vlastností autoritě schází, pak není již zdrojem pravdy, nýbrž bludu. Avšak často se stává, že lidé bez všeho zkumu těchto vlastností věří lehkovážně každému, kdo předsudkům jejich lichotí. A tak mnozí, jenž dovedou jakýmkoli způsobem obecnému lidu „imponovati", mohou mu namluviti bludy i nejabsurdnější a nejpatrnější. Kolik bludů tímto způsobem ve člověčenstvo uvedeno, nelze ani říci. Všechen zmatek pojmův a ideí, který v nynější době vládne jak ve filosofii tak i v životě sociálně-politickém, způsoben z větší části nerozmyslem, s jakýmž nynější lidstvo přijímá vše za pravdu, co nekřesťanský směr nynějšího světového ruchu mu za pravdu podává. A tak se stala autorita, které pravdu, mravnost, právo a spravedlnost hájiti a šířiti jest, zdrojem lži, nemravnosti, bezpráví a nespravedlnosti, jež nynější lidskou společností v samých základech otřásají.

b) Druhá příčina bludu záleží ve vůli.

Že vůle na rozum veliký vliv při poznání pravdy jeví, nebude zajisté nikdo popírati. Tu jest však na zřeteli míti uvedený již rozdíl evidence neprostředné a prostředečné, vniterné a zevniterné.

Vzhledem k pravdám vniterně a neprostředně evidentním a to jak v řádu ideálním tak empirickém není žádné pochybnosti, že jest rozum na vůli úplně nezávislý. Tu nemůže vůle odvrátiti rozumu od souhlasu s těmito pravdami. Tyto pravdy jsou naprosto nutně rozumu poznatelny, jako na př. věty mathematické, byt objektivního světa atp.

Nejsou-li však pravdy neprostředně samy sebou jasny a zřejmy, nýbrž potřebují-li teprve důkazu, aby se staly evidentními, tu může vůle rozum zmásti tak, že bludnými závěrky schází s cesty pravdy a zabíhá do bludiště klamu.

Jsou-li návěsti rozumu evidentní, a je-li mu zároveň také správnost závěru jasna, pak jest mu ovšem i pravda v konklusi obsažená evidentní. Tu nemůže vůle souhlasu s evidentní konklusí

přímě zameziti. Ale může toho nepřímě docíliti a to tím, že rozum úmyslně odvracuje ode předmětu zmíněného a obrací jeho pozornost k poznatkům jiným. V tomto případě nemá evidence konkluse na rozum již žádného rozhodného vlivu, právě tak jako světlo očí zamhouřených se nedotýká.

Je-li důkaz pravdy velmi složitý a proto nesnadný, pak jest souhlas zcela svoboden. Neb tu závisí především na vůli, chce-li rozum k tomu přiměti, aby nedbaje žádných překážek se vší pozorností vyvozoval z návěstí evidentních zcela přísně logicky sousledek. I může vůle rozumu při tomto důkazu mnohé zdánlivé důvody namítati a těmito důvody jej od pravdy k bludu sváděti. Toto se děje, jak již svrchu podotknuto, obzvláště při pravdách nábožensko-mravních.

Budiž si však zmatek pojmů rozumem zmítající sebe větší, přece nemůže rozum sám sebou s lichou větou souhlasiti. Ze zmatku ideí nemůže nikdy vzniknouti evidence bludu rozum k souladu nutící. Proto musí vždy přistoupiti úkon vůle, jenž rozum ještě nerozhodný a váhavý určuje k souhlasu.

Kdyby vůle byla vždy čira, dobra, svata, zajisté by se také vždy snažila pravdu poznati, a pak by ona zdánlivá podoba lži s pravdou jí nestačila, aby rozum pro pouhou tuto podobu nutila k souhlasu. V tomto případě vůle dobrá soud o pravdě, kteréž s evidencí poznati nelze, odkládá do té doby, až všecky zdánlivé důvody pravdu zahajující pečlivým zkumem všech okolností vyvrátí a pravdu samu ve veškerém její zářném svitu spatří.

Ale vůle jest přečasto podrobena α) různým citům a vášním, jakož i β) náklonnostem a náruživostem, které člověka v nejhlubších jeho útrobách rozčilují a uchvacují.

α) City a vášně a to jak radostné tak i žalostné duši z klidu tak vyrušují, že klidné rozvahy jsouc neschopna přenáhleně často soudy vynáší. Tyto city vzbuzují v ní buď zájem aneb nechuť a odpor proti nějaké věci a působí na vůli tou měrou, že podřizuje objektivní pravdu subjektivnímu zájmu a prospěchu.

Mimo to rozčiluje cit také obrazivost, kteráž potom pouhé záludy rozumu předvádějíc v poznání objektivní pravdy ho mate.

β) Mimo city a vášně jsou rovněž i náklonnosti a náruživosti bohatým zdrojem různých bludů. Jakmile náruživosti člověka opanují, pak jest slepý pro pravdu a ve všem svém poznání směřuje jen k tomu, aby své náruživosti jaksi ospravedlnil. Ale nejnebezpečnějším nepřítelem pravdy jest ná-

ruživost pýchy. Pýcha tato, kteráž se domnívá, že veškeru pravdu již obsáhla, ničí pravou snahu a touhu po pravdě, zamítá všechno poučení, pohrdá vší autoritou jediné svou vlastní autoritu uznávajíc a za jediný zdroj pravdy prohlašujíc. Že tato pýcha celou spoustu bludů míti musí ve svém zápětí, leží na bíledni.

Kdykoli vůle rozum k souhlasu s bludem přivádí, musil prve již nějaký zmatek rozum zatemňovati, neb jen rozum nejasný a zmatený poslouchá rozkazů převrácené vůle. Kdykoliv rozum jasně poznává pravdu vůli nemilou a nevhodnou, tuť hledí vůle především pozornost rozumu od ní odvrátiti, snažíc se zároveň nějakého mráčku vyhledati, jímž by jasnou její tvář mohla aspoň poněkud zahaliti. A jakmile takovýto mráček nalezne, napíná tu všecky síly, aby jím rozum naprosto naplnila a pravdu nenáviděnou dokona v něm utlačila. A tyto bludy jsou druhu nejhoršího, poněvadž v sobě zahrnují úplnou nenávist k poznané pravdě.

Tak jest vůle, resp. srdce lidské se svými city a vášněmi, se svými náklonnostmi a náruživostmi příčinou, kteráž člověka po pravdě jinak žíznícího tak často s pravé cesty svádí! Na štěstí má člověk v témž srdci proti tomuto nebezpečí mocnou protiváhu. Kdykoliv pokažená vůle činí rozumu nástrahy, ozývá se v srdci lidském hlas, svědomím zvaný, jenž člověku svatou povinnost ohlašuje, že má přese všechny překážky pravdy hledati a podle pravdy nalezené svůj život zaříditi. Čím živější a útlejší jest svědomí, čím větší má vliv na vůli a na rozum, tím více člověk také pravdu poznává a před bludy se chrání.

Jest sice pravda dějinami člověčenstva mnohokráte stvrzená, že není tak snadno ve všech pravdách úplné evidence nabyti, což především platí o pravdách vztahujících se k Bohu, Božským věcem, k nesmrtelnosti duše, poslednímu cíli člověka, k řádu mravnímu a t. p. Duch lidský může v těchto otázkách jen pečlivými a hlubokými spekulacemi nabyti úplné jistoty a právě proto jest v tomto oboru nejvíce bludům podroben. Poněvadž však na těchto pravdách všechen život lidský závisí, jest jejich evidentní poznání pro něho životní otázkou.

Než i tu se Bůh o člověka postaral opatřiv jej mimo přirozené kriterium, také nadpřirozeným kriteriem pravdy přirozené, kteréž ve Zjevení jest obsaženo. Proto může člověk pravdu svého přirozeného poznání zkoušeti nejen kriteriem přiro-

zené evidence, nýbrž také normou Zjevení Božího, obzvláště běží-li o pravdy nábožensko-mravní.

Poněvadž moderní věda pohrdá tímto kriteriem jakožto nepotřebným a rozumu lidského nedůstojným, nebude zde zajisté od místa objasniti poměr, v jakém obé toto kriterium pravdy k sobě stojí.

Že není duch lidský mravně s to, aby sám sebou jasně a beze příměsků bludů poznal všechny pravdy života nábožensko-mravního, jest pravdou historickou dějinami filosofie jak staré tak moderní mnohokráte stvrzenou. Aby tedy člověčenstvo došlo svého cíle, potřebuje pomoci vyšší, a pomoc tuto poskytl mu Bůh svým Zjevením, jímž vysvětlil všecky záhady lidského života, o jejichž rozřešení marně se člověčenstvo bylo pokoušelo, a tak člověčenstvo schopným učinil k dosažení cíle posledního.

Poněvadž Bůh jsa podstatnou pravdou člověka klamati nemůže, proto obsahuje Zjevení Boží naprostou a neomylnou pravdu. I jest zcela přirozeno, aby duch lidský ve svých zkumech a zpytech záhad lidského života, v nichž tolika bludům podroben jest, řídil se Zjevením Božím jasně a zřejmě všechny otázky tyto rozřešivším.

Řídí-li se člověk v otázkách nábožensko-mravních Zjevením Božím jakožto kriteriem, tuť nemá toto kriterium povahy kladné jako objektivní evidence, nýbrž má toliko povahu zápornou. Pravda zjevená jest totiž jen potud kriteriem pravdy přirozené, pokud člověk ve sporu nějakého domnělého vědeckého resultátu s pravdou zjevenou jasně poznává, že tento resultát musí býti naprosto lichým.

Takto může každá věta do oboru nábožensko-mravního spadající dvojím kriteriem býti měřena: a) kriteriem přirozeným objektivní evidence, jímž důvody zkoumáme, z nichž věta jest vyvozena a odůvodněna, a tak poznáváme, je-li skutečně v sobě evidentní nebo není, a b) kriteriem nadpřirozeným Zjevení Božího, z něhož ihned patrno, souhlasí-li s ním věta dotčená nebo nesouhlasí. Souhlasí-li, nemůže již býti ani nejmenší pochybnosti, že má do sebe i přirozené kriterium, objektivní totiž evidenci; nesouhlasí-li, pak jest podán nezvratný důkaz, že věta sama v sobě jest licha a to buď proto, že z principu bludného vyvozena, nebo vyvozena-li z principu pravého, že v závěru nějaká logická chyba podešla.

d) Dodatek.

α) Meze lidského rozumu. (Limites rationis humanae.)

§ 92.

Rozum lidský jsa svou bytností obmezen a konečen poznává sice pravdu, ale upadá často při tomto poznávání do mnohých bludů, a i když blud již překonal a pravdu nalezl, nebývá ještě ihned o ní s naprostou jistotou přesvědčen, nýbrž dostupuje tohoto přesvědčení často teprve po mnohých stupních věrojatnosti.

Rozum lidský a jeho poznání stojí mezi dvěma krajnostmi, které, jak dějiny filosofie dosvědčují, rozum a jeho síly buď nedoceňují, anebo úplně popírají, nebo zase nad míru přeceňují a vynášejí. Obojí tato krajnost skepticismu a naprostého progressismu (pantheismu) jest licha a bludna. Rozum lidský stojí uprostřed mezi nerozumem (skepticismem) a všerozumem (pantheismem). Nemůže ani ničeho nevěděti ani všeho věděti, a proto obor jeho poznání má jisté meze, jichž mu nelze překročiti. Velevhodně praví Lactantius (Div. Inst. lib. 3. cap. 6. opp. edit. Lipsiens. Vol. 1. p. 298.): „Alii putaverunt sciri posse omnia; hi sapientes utique non fuerunt; alii nihil, ne hi quidem sapientes fuerunt, illi, quia plus homini dederunt; hi quia minus. Ubi ergo sapientia est? Ut neque te omnia scire putes, quod Dei est, neque omnia nescire, quod pecudis. Est enim aliquod medium, quod sit hominis, id est scientia cum ignoratione conjuncta et temperata.“

Meze lidského poznání jest nám nyní místněji vytknouti, a to a) vzhledem k člověčenstvu vůbec, b) k jednotlivcům zvlášť.

a) Poněvadž vše, co jest anebo býti může, jest také poznatelno, sahá poznatelnost sama v sobě potud, pokud sahá jestota, tedy do nekonečna. Nekonečnou jestotu ve vší její rozsažnosti a dosažnosti může jen rozum nekonečný poznati, kterýž proto ve svém poznání jen v nicotě meze nalézá.

Pro rozum lidský jest tato jestota jen potud poznatelna, pokud obmezená přirozenost lidská poznatelnost její připouští. Jen kdyby byl člověk jestotou naprostou a původcem vší konečné jestoty, mohl by vše ve svém vlastním vědomí poznati. Vlastní však zkušenost každého člověka dosvědčuje, že neprostředně ze svého sebevědomí poznává jen byt své vlastní úsoby, všechna ostatní jestota mimo člověka právě proto, poněvadž původu a bytu svého nemá z člověka, musí se mu nějak jeviti a jevem tímto na mohutnost jeho poznávací působiti, aby ji poznati mohl.

Člověk jsa bytostí duchově smyslnou může jen podle této své bytné povahy poznávati jestotu mimo sebe existující. Proto jest všemu lidskému poznání ze smyslných zjevů bytostí hmotných vycházeti a abstrakcí a reflexí k posledním důvodům této jestoty se povznášeti. Obor našeho přirozeného poznání obsahuje tedy smyslný svět člověku se jevící a poslední a nejvyšší příčiny a důvody jeho.

Člověk poznávaje smyslné jevy bytostí světových, neustává, dokud těmito jevy neproniknul k poznání bytností věcí za těmito jevy se skrývajících a posledních příčin jejich. Duch lidský uvažuje o povaze věcí světových, poznává jejich nahodilost, konečnost a poměrnost a povznáší se podle zákona kausality k bytosti nutné, nekonečné a naprosté — povznáší se k poznání Boha. Z úvahy o světě, jakožto účinu Božské kausality může člověk poznati byt Boží, Božské vlastnosti a dokonalosti, může poznati poměr Boha ku světu vůbec a k člověku zvlášť, jakož i poměr člověka k Bohu a k ostatním světovým bytostem.

Z tohoto poznání plyne přirozené náboženství, t. j. nauka o Bohu, jeho vlastnostech, poměru člověka k Bohu, jeho posledním cíli, jakož i přirozená mravouka, t. j. souhrn povinností, které z poměru člověka jak k Bohu tak i k ostatním lidem a k němu samému pro něho vyplývají.

Tímto poznáním jest obor přirozené poznatelnosti vyčerpán, dále nemůže člověk ničeho poznati jsa temnem neproniknutelným odevšad obklíčen. Avšak i ve přirozeném oboru zůstávají přemnohé otázky člověka tajny. Jen zjevy smyslné poznává člověk neprostředně, bytnosti však za nimi se skrývající jen prostředečně, t. j. jen potud, pokud se smyslně jeví. Ještě více jest nám temna bytnost vlastní naší duše, kteréž rovněž intuitivně nepoznáváme, nýbrž toliko z jejích vniterných stavův a činností. A soudíme-li ze smyslných věcí jakožto účinů všemohoucí kausality na Boha a na jeho vlastnosti, i toto poznání jest nedokonalé, poněvadž mezi vlastnostmi věcí stvořených a vlastnostmi Božskými vládne jen pouhá analogie.

V oboru abstraktního myšlení můžeme ovšem tolik možností mysliti, kolik ideí žádného sporu logického nezahrnujících můžeme si představiti. Než i tu jest naše myšlení obmezeno, poněvadž není s to, aby veškeru říši možností hromadně (kollektivně) obsahlo. Ba ani postupně (progressivně) nemůže duch lidský

v myšlení věcí čiře možných do nekonečna postupovati, poněvadž ve svém intellektuálním myšlení nemůže se zbaviti smyslných názorů ke hmotě se vztahujících.

Tato nedokonalost a neúplnost poznání lidského tkví s naprostou nutností již v obmezenosti a konečnosti rozumu lidského a nedá se proto nijak překonati. Veškerost pravdy zůstane na věky rozumu lidskému nepřístupna.

b) Uvažujeme-li o poznání pravdy u jednotlivých lidí, pak jsou dotčené meze ještě mnohem užší. U jednotlivců závisí poznání na tolika okolnostech druhu nejrozmanitějšího, že zřídka kdy jsou vesměs všestrannému poznání pravdy příznivy. Přemnohé překážky brání jednotlivci, aby potud pravdu poznal, pokud člověku jest přístupna.

Tyto překážky záležejí α) v mohutnosti poznávací, β) ve vůli a γ) v předmětech poznatelných samých.

α) Mohutnost poznávací jest u rozličných lidí rozlična a u mnohých lidí tak slaba, že sotva se může nade smyslný svět povznesti. A i kdyby měl člověk mohutnost poznávací sebe větší a dokonalejší, přece jest v něm původně v pouhé potenci, z níž teprve vlivem cizím, vychováním totiž a vzděláním vyvinouti se může. Je-li toto vychování nedostatečno aneb úplně pochybeno a převráceno, mohutnost poznávací i nejdokonalejší veškerého oboru pravdy člověku přístupného přece nevystihne.

β) Půjčme však, že člověk jest skutečně ode přírody přebohatě nadán, a že své nadání také úplně, pokud vůbec možno, vyvinul, přece může zase vůle skutečnému poznání přemnohé překážky v cestu klásti. (§ 92.)

γ) Konečně působí i sám předmět poznatelný přemnohé překážky, tak že i člověk, jenž velikým důvtipem a důmyslem jest nadán a pravdu poznati upřímně se snaží, přece často nevniká do všech vniterných jejích hlubin. Jednotlivý člověk jsa časem a prostorem obmezen, neví ničeho o tom, co duch lidský v budoucnosti pozná a co ve přítomnosti na místech vzdálených se děje, a co v minulosti se událo, poznává jen z vypravování jiných. Že takto všeho se nedovídá, a čeho se dovídá, že není vše úplně jisto a naprosto zaručeno, jest samo sebou zřejmo. Jest tedy jisto, že jednotlivec nemůže nikdy úplně a naskrz vystihnouti veškeré pravdy, kteráž jest v sobě poznání lidskému přístupna.

β) Pokrok poznání lidského.

§ 93.

1. „Každý člověk touží přirozeně po vědomostech“, praví již Aristoteles. Tato touha, ačkoli se jeví již ve smyslovém poznání, zaněcuje a uchvacuje především rozum, jenž elastické pružině jsa podoben ihned se zmocňuje každého pojmu, jej rozebírá a s jinými spojuje, s rychlostí nepochopitelnou z nich soudy sestrojuje, z věty k větě postupuje a tak víc a více do neznámého oboru pravdy vniká. Ačkoli, jak jsme svrchu dokázali, poznání lidské skutečně vždy jest konečno a obmezeno, přece jest v mezích svých v jistém smyslu neskončeno.

Jednotlivý člověk vycházeje ze stavu nevědomosti poznává jen znenáhla předměty, s nimiž se mu v jeho životě jest nutně stýkati. A čím zevrubněji je pozoruje a zkoumá, tím hlouběji vniká v jejich bytnost a poznává zákony činnosti jejich. Poznatky tyto vedou pak k poznání bytnosti předmětů příbuzných atd.

2. Avšak jednotlivý člověk jsa členem společnosti lidské závisí ve svém poznání pravdy úplně na této společnosti. Jen pomocí její dobývá se z nevědomosti na výsluní pravdy a dobyv sobě jejím vlivem a návodem schopnosti o pravdě samostatně přemýšleti, obohacuje pak plody vlastní práce poklad pravdy zděděné. Tohoto pokladu obohaceného neponechává pro sebe, nýbrž sdílí se oň se svými vrstevníky. Tak se stávají vědomosti jednoho brzo majetkem celku, jenž je zase tříbí a doplňuje a podává následujícím pokolením. Tímto činem uvazují se pokolení pozdější v dědictví pokolení předešlých, aby je zase svou prací obohatila a pokolení následujícímu zanechala. Vzdělanost a osvěta kterékoliv doby obsahuje v sobě plody duchové práce dob předešlých.

3. Z toho vidno, že poznání pravdy skutečnému pokroku se těší a to jak záporně, zbavujíc se bludův a klamů, jichž věkové předešlí nemohli překonati, tak i kladně, pokud se totiž čím dále tím více obohacuje novými vědomostmi.

4. Tento pokrok nemusí býti nutně nepřetržitý.

α) Neboť pokrok poznání pravdy závisí na svobodné vůli.

Nezáleží-li člověku na pravdě, pak mu svůj jas a svit zahaluje. To platí jak o jednotlivcích tak i o celých národech, o celé lidské společnosti. Vymizí-li v některé době všechna upřímná touha po pravdě, je-li všechna činnost člověčenstva obrácena výhradně

jen k zájmům smyslným, pak ovšem poznání pravdy nemůže v něm pokračovati. Dějiny světové dosvědčují, že téměř u všech národů po době všestranné duševní činnosti a vzájemného zápasu v osvětě a vzdělanosti následoval pak znenáhla všeobecný úpadek života národního. Tak jest často viděti, že jeden národ v mladistvé, svěží síle se vyvíjí a v mužný věk plný velkolepých skutků vyspívá, kdežto národ sousední stářím a sešlostí odumírá.

β) Pokrok záleží mimo vůli také na vnějších poměrech a okolnostech.

Jako jednotlivý člověk i při nejlepší vůli dokonale se vzdělati přece často nedochází cíle želaného, když příležitosti ku vzdělání nemá, tak i celí národové často nečiní v osvětě žádného pokroku, když ho poměry časové (války, mory a t. p.) nutí k napínání všech sil, jen aby uhájili holého bytu a života. Někdy se stává, že nepřízeň vnějších poměrů všestranný rozkvět osvěty některého národu buď navždy úplně zničí aneb aspoň na dlouhý čas zastaví. Připomínáme zde na př. panství tatarské na Rusi. — Ačkoli pokrok osvěty a vzdělanosti u jednotlivých národů bývá často přerušen a zastaven, přece jest vyznati, že lidstvo jakožto celek nekráčí nazpět, nýbrž ku předu. Zmizí-li národ s jeviště světového, jeho osvěta nikdy úplně nemizí, nýbrž přechází na pozdější generace, a to tím více, čím více v písemných památkách jest uložena. Proto mohou národové v dějinstvu nově vystupující moudrost národů zaniklých aspoň částečně si zase osvojiti a tak brzo ve vědě a umění — v osvětě nejen se jim vyrovnati, nýbrž je i převýšiti.

5. Ačkoli podle svědectví dějin pokrok poznání pravdy v člověčenstvu stále trvá, přece není neobmezen. Poznání lidské, jak jsme svrchu (§ 91.) ukázali, má nutně jisté meze, kterých nemůže nikdy překročiti. Všechen pokrok vztahuje se toliko k oboru pravdy v těchto mezích a hranicích obsaženému. A i tohoto přirozeného oboru duch lidský nikdy úplně nepronikne. Může se vždy víc a více k dotčeným mezím blížiti, ale úplně jich nikdy nedojde. Co se týká na př. věků minulých, ztratilo se tolik důležitých památek, že nikdy se úplně neobjasní všechny záhady, jimiž dějiny národů jak zaniklých tak i nyní ještě žijících jsou namnoze zastřeny a zatemněny. Mimo to ačkoli každá doba novými pravdami obohacuje poklad osvěty od pokolení dřívějších zděděný, má přece vždy také svoje bludy, z nichž se nedovede úplně vymaniti. Proto můžeme s naprostou jistotou tvrditi, že

lidský duch v tomto životě nebude nikdy prost všech bludův a klamů. „Errare humanum“, tato pravda jest dějinami člověčenstva jak všeobecnými, tak i dějinami filosofie nesčetněkráte dosvědčena a stvrzena. Proto jest lichý tak zvaný

γ) Progressismus,

§ 95.

jenž tvrdí, že duch lidský jest schopen nepřetržitého a nekonečného pokroku.

Již Tomáš Campanella a po něm Bako a Cartesius předpovídali s velikým nadšením, že člověčenstvo v budoucnosti bude vstříc kráčeti všeobecnému pokroku věd a umění. Totéž mínil také Pascal. Přirovnávaje člověčenstvo k jednotlivci, dovozoval, že i člověčenstvo podobně jako jednotlivec ze stavu nevědomosti bez ustání k poznání dokonalejšímu do nekonečna postupuje. — V Němcích hlásal tento nekonečný pokrok Lessing. Připisuje rovněž člověčenstvu moc do nekonečna se zdokonalovati tvrdil, že v tomto věčném vývoji a pokroku ustavičně vystupuje se stupně nižšího na stupeň vyšší. Jednotlivá náboženství, především židovské a křesťanské jsou prý toliko průchodem k náboženství čirému, k evanděliu věčnému.

Že tomuto věčnému pokroku jen ve smyslu pantheistickém lze rozuměti, není potřeba šíře dokazovati.

Kant učil, že generace po sobě následující ustavičně víc a více se zdokonalujíce, konečně jednou ze sebe utvoří dokonalou lidskou společnost, kteráž v sobě soustředí plody práce všech předešlých pokolení a tak uskuteční království Boží na zemi.

U Hegela jest nekonečný a neobmezený pokrok rozumu nejhlavnější myšlenkou vší jeho soustavy. — Logický pojem, jenž jest v čiré své abstraktnosti jedinou a proto naprostou jestotou, vchází v dialektický proces, jímž svou naprostou prázdnost naplňuje obsahem a přechází v logickou ideu. Logická idea rozpadajíc se ve své protiklady v ní obsažené vyvozuje ze sebe přírodu, v níž pak bytost naprostá, božská, po nesčetných stupních bytostí nižších a vyšších pořád výše vystupujíc, víc a více ze sebe vyvíjí naprostou jestotu v sobě obsaženou a vývojem tímto sama sebe uskutečňuje a zdokonaluje. Jednotlivé bytosti přírodní jsou takto přechodnými jen momenty ve vývoji bytosti naprosté, v níž není nic stálého a trvalého mimo onen proces sám. Jednotlivé tvary v životě přírodním, jednotlivé děje historické, jed-

notlivé formy státní, jakož i jednotlivé soustavy náboženské a filosofické jsou sice nutnými projevy bytosti naprosté, přece však samy v sobě jsou ve věčném vývoji světovém jen momenty přechodnými a pomíjejícími připravujíce půdu projevům vyšším a dokonalejším, v nichž pak všecky předešlé nižší tvary jsou obsaženy. Takto snaží se bytost naprostá ve tvarech nesčetně po sobě následujících sebe uskutečniti; ale poněvadž v žádném tomto tvaru nedochází úplného výrazu své nekonečnosti, popírá a ničí zase každý tento tvar jakožto pokus nedokonalý a nezdařený, aby poznovu se pokoušela v nových dokonalejších tvarech o své uskutečnění. Tímto způsobem stává se sice bytost dokonalá vždy dokonalejší, nikdy však úplně dokonalou.

Hegelova idea nutného věčného pokroku bytosti naprosté jest základem moderního francouzského progressismu, jak jemu žáci Cousinovi, Lerminier, Jouffroy, Leroux a Saint-Simonisté učí. Francouzští progressisté tvrdí zcela důsledně, jako bytosti hmotné ve všemmíru pořád více se vyvíjejí, že i pravda sama tomuto vývoji jest podrobena. Podle tohoto názoru má pravda jen ráz relativní, nikoli naprostý. Pojem pravdy, a následovně i ctnosti a práva podle rozličného stupně osvěty a vzdělanosti, na němž jednotlivá pokolení stojí, nutně se mění. Co nyní jest pravdou, ctností a právem, musí se později na vyšším stupni vývoje dějinného jeviti bludem, nepravostí a bezprávím. Kriteriem těchto pojmů jest vždy všeobecné mínění a přesvědčení jednotlivých po sobě následujících pokolení, tak že pro každou dobu jest pravdou, ctností a právem, co veřejné mínění této doby pokládá za pravdu, ctnost a právo. Toť namnoze i názor moderní o pravdě, právu a ctnosti.

Že lidský pokrok nemůže jíti do nekonečna, již jsme z povahy lidské přirozenosti dokázali. Co se francouzského progressismu týká, není než skrytým skepticismem. Popíraje nezměnitelnost a objektivnost pravdy musí konečně pravdu všeho poznání vůbec zamítati.

Ačkoli se bytosti nahodilé ustavičně mění, přece trvají jejich bytnosti beze změny. Tyto bytnosti, jak metafysika dokazuje, jsou ve stavu čiré poznatelnosti nutny, nezměnitelny a věčny, poněvadž jsou přiměřeny ideám Božským, podle nichž jsou všecky věci stvořeny. A v této příměrnosti či shodě bytností věcí s odvěčnými ideami Božskými záleží konečně všechna objektivní pravda věcí, jakož i možnost, objektivní pravdu subjektivně poznati.

Jakmile se popírá objektivní povaha pravdy, pak jest duch lidský sám jediným kriteriem veškeré pravdy. Pravda pozbyvši své objektivní ceny podřizuje se úplně libovůli lidské. Co člověk za pravdu uznati chce, jest pravdou, čeho uznati nechce, jest bludem. Mimo to musí-li člověk ustavičně se obávati, co nyní s naprostým přesvědčením má za pravdu, že možná co neviděti bludem se býti objeví a ustoupí názoru jinému relativně pravdivějšímu, pak učiní nejmoudřeji, vzdá-li se úplně všeho soudu o pravdě, tak jak staří Pyrrhonikové činili.

Poněvadž progressismus objektivnost pravdy vůbec popírá, popírá a ničí také všechno náboženství. Progressismus totiž učí, jako celý vesmír bez ustání se vyvíjí a vývojem tímto víc a více se zdokonaluje, že i jednotlivá náboženství slouží toliko za stupeň a přechod k dokonalejším názorům náboženským. Každé náboženství následující jest prý vývojem a zdokonalením náboženství předešlého, ano prý z něho, co jest v jeho době již překonáno a proto zbytečno a škodlivo, odstraňuje a naukami novými a časovými nahrazuje.

Podle progressismu mají všecka náboženství, tedy i křesťanské, pravdu, platnost a oprávněnost jen poměrnou a to pro tu dobu, v níž vznikají a v život lidský zasahují. Uplyne-li tato doba, pak každé náboženství vykonalo svůj úkol a ustupuje soustavě vyšší a dokonalejší.

Tento názor odporuje dějinám. Dějiny člověčenstva svědčí, že náboženství u národů pohanských ve starověku postupem času se nejen nezdokonalovala, nýbrž opačně tím více klesala a upadala, čím více jednotliví národové se vzdalovali prazjevení. Mimo to má-li náboženství do sebe jen pravdu relativní, t. j. vzhledem k jisté době, k jistým národům, k jistému stupni jejich osvěty a vzdělanosti, pak jsou všechna náboženství stejně oprávněna, jelikož jsou stejně pravdiva. Poněvadž však rozumu lidskému přímě odporuje, aby všecka náboženství sobě namnoze z konců protivná stejně byla pravdiva, proto vede progressismus v náboženství nutně k úplnému atheismu.

V.

Noëtika.

Význam a rozvrh noëtiky.

§ 96.

Nejdůležitější problém, jejž filosofické vědě jest řešiti, záleží v otázce o vzniku a původu našich ideí.

Člověk jsa dle své přirozenosti bytostí nahodilou a obmezenou není tvůrcem jestoty ani hmotné — tohoto viditelného světa, ani ideální — říše pravdy. Pravda stojí proti člověku zcela samostatně a nezávisle, stojí jako jestota objektivní. Kdykoli člověk pravdu poznává, jest na ní závislý. Má-li naše poznání býti správno a objektivně pravdivo, musí objektivní pravdě býti přizpůsobeno, t. j. musí objektivní pravdu subjektivně v sebe přijímati. Poznáním nemůže člověk pravdy vniterně změniti, nemůže ničeho k ní přidati ani od ní odníti. Poznává-li člověk nějakou pravdu, objevuje a subjektivně sobě přivlastňuje to, co již existovalo, ale jemu bylo dosud neznámo. Toto subjektivní přisvojování pravdy objektivní jest podmíněno ideami, jimiž člověk objektivní pravdu subjektivně poznává a myslí.

Má-li však člověk poznati pravdu rozumu lidskému přístupnou, jest nezbytno, aby správný měl názor o vzniku a původu ideí — o noëtice. Nauka o vzniku ideí určuje směr všeho dalšího poznání. Různosti všech jednotlivých soustav filosofických jest hledati především v jejich naukách noëtických. Chceme-li poznati směr a povahu jakékoli filosofie, jest nám jen s její noëtikou se obeznati. V noëtice tkví jak pravda tak i blud každé soustavy filosofické.

Novější filosofie honosí se zásluhou, že prý teprv ona se vší energií počala základní otázku o vzniku ideí všestranně uvažovati a zpytovati. A nedá se také popírati, že v žádné jiné době zkum principů lidského poznání ve filosofii nestál tak v popředí, jako v době novější. Cartesius jako i Bako Verulamský, Malebranche jako i Locke, Berkeley jako i Hume — všichni tito zástupci filosofického ruchu v XVII. století hlásali jednomyslně, že revise

a opra va dosavadní nauky noëtické jest nejdůležitějším úkolem vší pravé filosofie.

Moderní filosofie ve své druhé periodě šla ještě dále. Kantem a Fichtem byla theorie poznání jakožto kritika rozumu a nauka o vědě za jedinou disciplinu filosofickou prohlášena. Metafysika jakožto věda reální zmizela úplně.

Schelling a Hegel hleděli sice naproti naprostému Fichtovu subjektivismu objektivnosti vnějšího světa zase uhájiti a takto dřívější ontologii (metafysice) přirozená práva zase zjednati. Poněvadž však naprostou totožnost subjektu a objektu — úsoby a vnějšího světa položili za základ své spekulace, proto ani oni nepřekonali výlučného subjektivismu svých předchůdců, ačkoli proti němu všemožně protestovali a se ohrazovali.

Avšak při vší snaze, s jakouž novější filosofie zpytu noëtickému se věnovala, nemůže přece o žádném kladném vývoji této předůležité discipliny filosofické býti řeči.

Novější filosofie s Cartesiem počínající snažila se noëtiku na nových základech budovati z té příčiny, poněvadž v duchaprázdném nominalismu a zvrhlém peripatetismu své doby ani dostatečné methody ani správného principu filosofické spekulace nenalezala. Že se nevrátila ke scholastice ze XII. a XIII. století a neusilovala jejími zásadami spekulace filosofické obroditi, pochází odtud, poněvadž scholastiku vůbec podle lichých theorií své doby posuzovala a — odsuzovala.

Než co moderní theorie obsahují v sobě správného, to bylo scholastice již dávno známo, a v čem se ode scholastiky liší, v tom také patrně bloudí. Proto nebylo zajisté žádným pokrokem, když Cartesius z věty: „Cogito, ergo sum“ hleděl vši pravdu vyvoditi, rovněž jako když Bako prohlašoval jedinou indukci za pravou vědeckou methodu. Co Cartesius svou větou asi mínil, to již dávno před ním sv. Augustin Akademikům své doby pověděl; a kdoby tvrdil, že scholastika zná jen methodu dedukce a že proto v sobě obsahuje jen pouhou metafysiku a čirý dogmatismus, tenť věru nemá o ní ani nejslabšího ponětí.

Ano ani výsledky pozdějších theorií nemohou se skutečným pokrokem nazývati. Neb mezi otázkami, které Locke a Hume na jedné a Malebranche a Berkeley na druhé straně snažili se řešiti, není ani jedné, která by již scholastiky nebyla zaměstnávala. Sv. Tomáš pojednával o vzniku ideí s takou vědeckou důkladností a duchaplností, že proti jeho soustavě umělá theorie Lockova

na prvý pohled nese na sobě pečet bludu. Hume upadl ve svůj skepticismus jen proto, poněvadž nauku sv. Tomáše o jistotě a objektivní platnosti všeobecných principů našeho poznání zamítnul, podobně jako i Malebranche zabočil do směru theognostického (ontologického) jen z té příčiny, že se neřídil naukou, kterou sv. Tomáš a sv. Bonaventura o vztahu mezi Bohem a tvorstvem byli hlásali.

A co jest říci o Kantovi a o theoriích, které z jeho kriticismu vypučely? I resultáty těchto theorií nejsou scholastice neznámy, jen jejich jednostrannost a výlučnost jsou jí cizí. Tak na př. scholastika ničeho nevěděla o libovolné nauce Kantově, že i naše názory prostoru a času jsou pouhými subjektivními formami našeho poznání, podobně jako nevěděla o absurdní domněnce Fichtově, že naše úsoba jest jediným a posledním principem a zdrojem nejen vší pravdy, nýbrž i vší jestoty. Avšak scholastika znala velmi dobře nutnost kritiky rozumu a ostatních mohutností poznávacích a i pravdu, že duše naše jest zrcadlem vší jestoty. Od Aristotela až do Mikuláše z Kusy spojován zpyt pravd metafysických s kritickým zkumem principů vědy a od Platona až do sv. Augustina a po sv. Augustinu po vši dobu scholastiky hájena zásada, že vše, co jest, v lidském duchu velebně se obráží a zrcadlí. Kant a Fichte přišli s těmito myšlenkami patrně již pozdě, již dávno scholastika před nimi je hlásala! A proto moderní filosofie nedodělala se v noëtice naproti scholastice nejen žádných nových výsledků, nýbrž namnoze zatemnila ještě výsledky scholastikou úplně zjištěné a stvrzené.

Moderní theorie noëtické vycházejíce ze skepticismu nutně zase vedou ku skepticismu. Místo aby předpokládaly jistotu lidského poznání jakožto nezvratnou pravdu, o níž ani pochybovati nelze, kladou za základ a východiště všeho našeho poznání positivní pochybnost a usilují touto pochybností jistého teprve poznání pravdy dojíti. Tento směr čirého skepticismu zahájil Cartesius a všichni stoupenci jeho kráčejí týmže směrem.

Stežejný však blud moderních soustav ve vzhledu noëtickém záleží v tom, že předmět našeho poznání vědecky zpytujíce se domnívají, že tímto zpytem předmět dotčený teprve kladou a tvoří. S tímto bludem souvisí jiná ještě lichá domněnka moderní filosofie. Domnívá se totiž, že všechno lidské poznání lze uvesti na jediný princip; proto odezírá od skutečné přirozenosti a povahy našeho ducha

a konstruuje zcela apriorně všechno naše poznání. Pravé však filosofii jest bytnost duše naší a její mohutnosti vždy na zřeteli míti a z těchto mohutností a jejich činností vznik a průběh našeho poznání dovozovati a vysvětlovati. Proto jen empirie může filosofii cestu k rozřešení této otázky ukazovati. A poněvadž jak Aristoteles tak i scholastikové svoji nauku na empirii zbudovali, proto jediné noëtika Aristotelsko-scholastická vede k cíli.

Novější filosofové od Cartesia až do Hegela nepozorovali empiricky, nýbrž jednoduše apriorně osnovali své theorie. Buď totiž zamítali podstatný rozdíl mezi smysly a rozumem, anebo prohlašovali smysl za nižší toliko tvar ducha a rozumu, nebo dovozovali jak smysl tak i rozum jakožto dvě stejnorodé větve z jednoho vyššího kmene a t. p., — samé to konstrukce libovolné, které poznání našeho nejen nevysvětlují, nýbrž ještě v hustší tmu zahalují.

Ano ani na tom moderní filosofie nepřestala. Až dosud pokládala filosofie rozum za to, čím skutečně jest, totiž za pouhou potenci či mohutnost poznávací, která ze sebe pravdy nevyvíjí, nýbrž která toliko k poznání pravdy objektivně mimo rozum jestující směřuje. Moderní filosofie prohlásila rozum za poslední a nejvyšší zdroj pravdy. Názor tento uzrál již úplně ve filosofii Hegelově, která vyvozovala vši pravdu a jestotu z pouhého „logického pojmu“ jeho dialektickým vývojem.

Dovozovati veškeru pravdu z pouhého myšlení, toť heslo, jímž se německá absolutní filosofie vesměs řídila. A poněvadž tato filosofie vyvíjela jak pravdu tak i jestotu jediné z rozumu lidského, prohlásila zcela důsledně tento rozum za absolutní a vedla takto k apotheosi člověka. Fichte, Schelling a Hegel, jak známo, připisují skutečně duchu lidskému božské vlastnosti. Princip Cartesiův, že v úsobě myslící jest hledati naprostého a posledního základu vší pravdy, jakož i blud Malebrancheův, že jest neprostředný názor na Boha pokládati za základní princip všeho našeho poznání, byly v německé „filosofii identity“ zcela důsledně až do nejzazších konsekvencí vyvinuty.

Výsledky, k nimž tato filosofie byla dospěla, nemohly však duchů střízlivějších na dlouho uspokojiti. Brzo nastal obrat a filosofie absolutní se vším svým zbožňováním ducha lidského zvrhla se namnoze v čirý materialismus, který všeho ideálního směru jsa prost prohlašuje jen hmotu a její zákony za jediný předmět lidského poznání.

Všechny otázky, které filosofie moderní kladla, jsou až doposud nerozřešeny a místo exaktních resultátů vidíme v ní buď jen skepticismus aneb dogmatismus. Tři sta rokův uplynulo, co Cartesius svou novou methodou světu sliboval správné vědecké poznání vší pravdy, dvě stě roků, co Locke se domníval, že svou soustavou objevil veškeru říši pravdy, sto roků, co Kant vším vědeckým světem hýbal, a přece vztah ducha lidského ku pravdě není až doposud vysvětlen. Směrem, kterýmž moderní filosofie se brala, člověčenstvo nikdy k cíli nedospěje, a proto mu nezbývá, než aby se zpět vrátilo a hledalo zase cesty, již filosofie novější opustila. Takto přijde zcela přirozeně k filosofii, kteráž před dobou reformační osnovala své velebné soustavy, a shledá, že filosofie scholastická dobře znala a důkladně řešila všechny otázky noëtické.

Noëtika scholastická jako scholastika vůbec sahá svými základnými principy až k Platonovi a Aristotelovi. Na těchto největších myslitelích všeho starověku stavěli dále křesťanští filosofové, především sv. Augustin, až konečně sv. Tomáš tuto budovu svou vznešenou spekulací dovršil. Ačkoli filosofie sv. Tomáše nikdy neopouští půdy empirické, přece nepomíjí ani jediné otázky noëtické a hájí takto práva nejen smyslů, nýbrž i rozumu.

Poněvadž v noëtice těžiště vší soustavy filosofické jest obsaženo, proto míníme o noëtice sv. Tomáše pojednati poněkud obšírněji než o ostatních částech spisu tohoto. A to prve vysvětlíme kladně nauku tuto a pak uvedeme a vyvrátíme všechny bludné theorie noëtické, z čehož pravda nauky sv. Tomáše objeví se ještě ve větším světle.

Takto bude celý traktát obsahovati dvě části. Prvá bude jednati o vzniku ideí, o abstrakci, o postupu intellektualního poznání a věcnosti všeobecných ideí, část druhá pak o empirismu, idealismu, ontologismu, traditionalismu, ultrasupernaturalismu a rationalismu. K části této druhé připojíme pak ještě nauku o vědě.

A) Část prvá.

1. Vznik ideí. (Origo idearum.)

a) Poznání smyslové.

§ 97.

Přenesnadna jest otázka, jakým způsobem smyslné předměty působí na naše smysly, a jak tímto působením představy a pojmy v nás vznikají.

Odezírajíce zprvu úplně od nejrozmanitějších theorií filosofií za tímto účelem vymyšlených a hájených vysvětlíme předně nauku scholastickou a potom teprve přikročíme k úvaze o rozličných theoriích scholastice více méně odporných.

Vnější předmět působí vniternou nutností na smysl sobě přiměřený; tak působí barvy na zrak, zvuk na sluch atd.

Působností touto vzniká ve smyslu (v duši) pocit (sensatio), jenž dvojí moment v sobě obsahuje: a) modifikaci čili pozměnu podmětu (smyslu, mohutnosti smyslové) a b) představu předmětu. Patřím-li na př. na růži ve sklenici přede mnou postavenou, jsem si při tom dvou věcí vědom a to, že v oku mém vzniká milý pocit či dojem (vjem), a že tento pocit pochází z zevnějšího předmětu. — Pocit ve zraku mém a předmět, jenž jest tohoto pocitu příčinou, nespadají v jedno, nýbrž jsou věcně od sebe různy. Pocit, jenž mi libost působí, jest něčím subjektivním, dojmem totiž mé vlastní úsoby, kdežto předmět dojem působící mimo mou úsobu — tedy objektivně — existuje.

Dojem předmětu, pokud ve smyslu působí pocit, náleží smyslu vniternému, jako všechen kon, kterýž se v naší úsobě děje; pokud však tento dojem představuje zevnější předmět, směřuje ku smyslu zevnějšímu.

Toto lišení subjektivního pocitu od zevnějšího předmětu není u všech smyslů stejné.

Jen hmatem poznáváme vždy něco, co proti nám stojí, rovněž jako i zrakem postřehujeme povrch, tvar, pohyb, vzdálenost věcí mimo nás existujících, jsouce sobě zároveň jasně vědomi, že zcela něco jiného jest dojem či pocit v nás způsobený a předmět, kterýž tento dojem působí. Jinak však u ostatních smyslů. Ačkoliv i tři otatní smysly ku svému vnějšímu předmětu směřují a to čich ke skupenství plynnému, chuť k roztoku látky a sluch k vlnám vzduchu, přece samy sebou předmětu svého jasně od sebe ne-

rozeznávají ani mimo sebe nekladou, ačkoliv i tyto smysly ve spojení se hmatem a zrakem tohoto odlišování schopny se stávají.

Dojmy zevnějšími předměty v mohutnostech smyslových způsobené jsou kony naprosto immanentními čili vtomnými, nikoli však přechodnými (transitivními). Kon immanentní zůstává úplně v mohutnosti, kteráž jej koná, nevycházeje nikterak na venek mimo tuto mohutnost, kdežto kon přechodný termin svůj klade mimo svou mohutnost. Dokud malíř má obraz, jejž chce malovati, v pouhé idei svého rozumu, myslí o něm konem vtomným; když však tuto ideu malbou počíná zobrazovati, činí to konem přechodným, poněvadž obraz již není pouhou ideou rozumovou, nýbrž předmětem mimo rozum existujícím.

Dojmy ve smyslech způsobené nepůsobí žádného účinu ve předmětech, ode kterých pocházejí, nýbrž zůstávají výhradně jen ve smyslových mohutnostech samých, v nichž vzbuzují představy předmětů vnějších. I při samé chuti, ačkoliv se často předmět ve své části rozkládá, přece ve svých atomech se nikterak nemění. Jsou tedy tyto dojmy čili pocity v mohutnostech smyslových vzbuzené kony čiře vtomnými. Mimo to jsou zároveň také tyto dojmy kony poznávacími. Každým pocitem poznáváme totiž buď zevnější nějaký předmět anebo vlastní svou úsobu, její různé stavy atd.

Z tohoto rozboru plyne, že

a) každým pocitem ve smyslu vzbuzeným smyslová mohutnost se pozměňuje. Smysl sám o sobě jest mohutností či vlohou zcela neurčitou, kteráž k neskončenému počtu předmětů činností svou může směřovati; kdykoliv tedy smysl nějaký skutečný předmět z nesmírného svého oboru poznává, dochází vždy tímto poznáním jisté určitosti a určitostí touto také změny. Kdykoliv nějaký určitý předmět na př. obraz před námi na stěně visící spatříme, bývá vždy zrak náš tímto předmětem určen a to ve dvojím vzhledu:

1. že vůbec něco vidíme, nebo bez působení tohoto předmětu neviděli bychom ničeho, a za 2. že vidíme obraz a nikoliv na př. kříž atd.

Že každý pocit působí ve smyslu změnu, plyne mimo to také odtud, že každý vnější předmět na naši smyslovou mohutnost působící rozechvívá nervstvo přiměřeného smyslu, a tímto rozechvěním uvádí smysl sám z pouhé potence do činnosti. Tak na př. dotýká se zvuk (pohyb vzduchu) prvé akustického

nervu sluchu našeho, tento nerv podráždí a tak ve smyslu samém (resp. v duši smyslně poznávací) pocit zvuku vzbuzuje.

b) K pocitu smyslnému však nepostačí pouhá mechanická změna ústrojí smyslového, nýbrž jest potřebí dojmu životného (vitálního). Smysl a ústrojí tělesné jeho činnosti sloužící není žádným ústrojím mrtvým, jež toliko působností předmětenstva vnějšího do činnosti přichází (tak jak to u strojů mechanických vidíme), nýbrž jest ústrojím živým majícím činnost vlastní od popudu předmětů zevnitřních různou. Kdykoliv člověk poznává zevnější předměty, poznává je jen potud, pokud tyto předměty orgány smyslovými působí na duši samu a ji vzbuzují k činnosti vlastní. Neb v duši, jež jest principem všeho života a vší činnosti lidské, musí se konečně i všechno smyslové poznání soustřeďovati a obrážeti.

Aby tedy duše skutečně poznávala vnější předměty, jest potřebí, aby jimi životně (vitálně) t. j. ve svých smyslových mohutnostech byla určena či vymezena. A tento životný výmez (terminus) duše lidské vnějším předmětem v ní způsobený, jenž jest podmínkou pocitu, ale nikoliv pocitem samým, nazývali staří scholastikové „species sensibilis intentionalis“ (obrazem smyslným).

Jakmile vnější předmět počíná na mohutnost smyslovou působiti, vtiskuje jí takořka svůj obraz, v němž se tak, jak na smysl působí, tedy podle svých vnějších smyslných vlastností a případností jeví.

Tímto obrazem smyslu vtisknutým počíná předmět vnější v mohutnosti smyslové existovati, což se ovšem neděje a nemůže díti podle jeho hmotné jestoty, nýbrž jen podle smyslného obrazu této hmotné jestoty. Tak se připodobňuje smysl předmětu poznanému, an jeho obraz, jeho představu v sebe přijímá. Kdykoliv smysl (resp. duše smyslně poznávací) bývá předmětem vnějším určen, přijímá v sebe jeho obraz, jímž byv takořka oplozen, pozbývá své původní neurčitosti a indifferentnosti ke skutečnému poznání a bývá tak přivoděn k určitému poznání vnějšího předmětenstva.

c) Než vtisknutím obrazu smyslného (species sensibilis) v mohutnost smyslovou není ještě skutečné poznání dovršeno a dokonáno.

Často se stává, že na př. slovo dosti hlasité dotkne se sluchu našeho a přece, jak říkáme, je přeslechneme.

Příčina záleží v tom, že pozornost naše byla k jinému předmětu obrácena.

Z toho plyne, že naše duše, aby skutečně smyslně poznávala, nesmí k dojmům vnějších předmětů na ni působících ani nečinně ani lhostejně se chovati. Chová-li se nečinně, dojmu se sice ubrániti nemůže, ale předmětu samého přece nepoznává. Patřím-li jsa úplně zamyšlen na nějaký předmět, jest nemožno, aby obraz jeho na sítnici oka mého se neobrážel a přece v myšlenkách svých ničeho kolem sebe nevidím.

Jest tedy patrno, že ku skutečnému smyslovému poznání jest potřebí, aby duše naše obraz předmětem vnějším smyslu vtisknutý samočinně v sebe přijala a tak s činností vnějšího předmětu spolupůsobila. Má-li pocit býti úplným, musí na působnost smyslného předmětu následovati se strany duše reakce, t. j. duše musí obrazu jí vtisknutému věnovati náležitou pozornost (intentio), poněvadž jen tak může se vědomou státi dojmu smyslného. Z této příčiny nazývali staří scholastikové obraz smyslný duši předměty vnějšími vtisknutý obrazem intentionálním aneb i zkrátka: intencí (smyslovou). Jakmile předmětenstvo počíná působiti na smysly vtiskujíc jim své obrazy, ihned duše se obrací k těmto obrazům a činností svou k tomu směřuje, aby jimi vnější předmětenstvo mohla si skutečně představovati.

d) Při každém pocitu chová se smysl (resp. duše) jak trpně, tak i činně. Proti působnosti předmětenstva na smyslové potence chová se duše úplně trpně, nemohouc nikterak této působnosti v sebe nepřipustiti. Dotýká-li se na př. zvuk sluchu mého, nemohu způsobiti, abych ho neslyšel.

Abychom však vnější předměty skutečně poznali, t. j. tohoto poznání také byli sobě vědomi, nesmí se duše naše proti dojmům vnějšího předmětenstva jen trpně chovati, nýbrž musí jim takořka vstříc vycházeti, je v sebe samočinně přijímati a tak konečně jimi smyslné předměty poznávati.

e) Z této úvahy plyne objektivnost našeho smyslného poznání.

Obraz smyslný (species sensibilis) ve smyslovém poznání našem vzniklý jest ovšem bytně něčím čiře subjektivním, avšak tento obraz není předmětem našeho smyslového poznání. Obraz smyslný duši naši vtisknutý jest toliko prostředkem, jímž předmětenstvo poznáváme. Duše obrazem smyslným jí vtisknutým (per speciem sensibilem impressam) byvši takořka oplozena tvoří si představu (phantasma) vnějšího

předmětu a to tím způsobem, že onen obraz objektivně proti sobě staví. Proto jest představa prvým výsledkem, nikoli však posledním výmezem a výměrem smyslového našeho poznání.

Kdyby byly pouhé představy konečným předmětem a terminem smyslového našeho poznání, pak bychom již nepoznávali předmětenstva samého, nýbrž toliko své subjektivní představy, které bychom sobě toliko objektivně jaksi zobrazovali. Pak by existoval i dvojí svět: jeden skutečný na naše poznání smyslové působící a druhý toliko subjektivní objektivně toliko myšlený, jenž by výhradně byl předmětem a výmezem našeho poznání. Naše poznání nesměřovalo by ku skutečnému světu, nýbrž abychom tak řekli, ku „světu obrazovému“, v němž by se skutečný svět jaksi zahaloval a skrýval. Proto určují scholastikové poměr mezi „obrazem smyslným“, „představou“ a „vnějším světem“ následovně: obrazy smyslnými poznáváme ve představách vnější předmětenstvo. Podle toho jest posledním a jediným předmětem našeho poznání skutečný a viditelný svět, obrazy, jež předměty vnější duši naší vtiskují, jsou toliko prostředkem, jímž představy sobě tvoříme, v nichž pak smyslné předměty jako v nějakém zrcadle konečně poznáváme.

Sv. Tomáš praví zcela zřejmě: „Species visibilis (t. j. species sensibilis) non se habet, ut quod videtur, sed ut quo videtur.“ Sr. Qq. dispp. De Spir. creat. art. 9. ad 6. opp. tom. XV. p. 340; De verit. qu. 10. art. 8. ad 2. opp. tom. XVI. p. 369; p. I. qu. 12. art. 9. opp. tom. XX. p. 69.

V této otázce stojí scholastika ve sporu s moderní fysiologií. Téměř všichni slovutnější zástupci této vědy, jako na př. Helmholz, Rokitanský, Jan Müller, Brücke, E. Hering, Wundt a m. j. prohlašují jednomyslně naše subjektivní představy nikoli však vnější smyslné bytosti za předmět našeho poznání. Neb kdykoliv něco smyslně poznáváme, poznáváme prý vlastně vždy jen sebe, své totiž subjektivní představy, jichž naprosto nemůžeme překročiti a v objektivní hmotný svět vniknouti. Kdyby někdo se domníval, že vnější předmětenstvo svým poznáním může obsahovati, jednal prý by právě tak nerozumně, jako ten, kdoby svůj vlastní stín chtěl přeskočiti. — Názor tento moderní fysiologie jest jedním z nejnebezpečnějších bludů doby nynější.

Jsou-li toliko naše představy, ale nikoli vnější hmotné předmětenstvo předmětem našeho smyslového poznání, pak nemá již věda žádného objektivního podkladu. Jsou-li jen naše subjektivní představy předmětem našeho poznání, pak již nepoznáváme vnějšího světa, nýbrž jen samy sebe. A nepoznáváme-li smyslného světa, jak v sobě jest, pak nemůže býti řeči ani o poznání světa nadsmyslného, metafysického. Vede-li nás smyslové poznání jen do říše pouhých subjektivních představ, pak jest všecko nadsmyslné poznání a všecka ctnost v nejpříznivějším případě krásnou a ušlechtilou hallucinací.

Že duch náš vnější svět, tak jak v sobě jest, může poznati, pochází odtud, poněvadž mezi duchem naším a vnějším všímmírem vládne úplná kongruence. Duch lidský má přirozenou a bytnou schopnost vnější smyslný svět poznáním v sebe přijati. Svět v rozumu rovná se světu vnějšímu objektivně v sobě existujícímu. Jen ten jest rozdíl mezi tímto obojím světem, že svět v rozumu má povahu a jestotu ideální, svět však vnější povahu a jestotu hmotnou a smyslnou. Avšak svět ideální v duchu našem obsažený není předmětem našeho poznání, nýbrž toliko prostředkem, jímž poznáváme svět objektivní mimo nás bytující. Podle moderní fysiologie však jest jen subjektivní odlesk světa objektivního v duchu našem se jevící jediným a vlastním předmětem všeho našeho poznání, jež vůbec jest toliko vniterným procesem (průběhem) a subjektivní konstrukcí světa v duchu zosnovanou.

Zde nemůžeme se však pouštěti do obšírného rozboru této předůležité otázky, vytkneme jen hlavní zásady.

Předmětem našeho smyslového poznání nejsou naše subjektivní představy, nýbrž objektivní smyslný svět.

Všude, kde ve přírodě různé síly stejným způsobem spolupůsobí k jistému účinu, mají dotčené síly a činnosti jejich v tomto účinu svůj neprostředný účel, k němuž směřují.

Co všeobecně platí, platí také o procesu smyslového poznání. I tento proces, jímž postřeha vnějšího předmětu ve smyslové mohutnosti vzniká, musí míti v této postřeze jakožto svém neprostředném výsledku svůj cíl a účel. A tento účel, k němuž všecko naše smyslové poznání svou vniternou povahou se vztahuje, není jiný, než všeobecné nezvratné přesvěd-

ćení všeho člověčenstva, že vnější svět, tak jak v sobě jest, skutečně poznáváme.

Že člověčenstvo jest o existenci objektivního vnějšího světa naprosto přesvědčeno, jest faktum, kteréhož ani nejvýstřednější idealista popírati nemůže. Stojím-li u okna a patřím-li do zahrady, zajisté mi ani nenapadne mysliti, že by stromy a květiny, které zde vidím, byly snad jen mojí subjektivní představou, nikoli však skutečnými, objektivně existujícími a na mém poznání naprosto nezávislými předměty. Leží-li kniha přede mnou na stole, jsem zajisté přesvědčen, že tam skutečně leží, a ne toliko, že se mi tak zdá. A toto přesvědčení má každý člověk, když nějaký hmotný předmět poznává.

Než tu by mohl snad někdo namítati, jak jest možno, abych skutečně stromy v zahradě, knihu na stole atd., tak jak v sobě jsou, viděl? Vždyť přece do smyslových mohutností nemohou vnější hmotné předměty, nýbrž toliko jejich představy vniknouti!

Jest sice pravda, že na můj zrak jen vlny etheru narážejí a v něm toliko obraz vnějšího barevného předmětu působí. Avšak z toho nelze uzavírati, že jen subjektivní obrazy hmotných předmětů, a nikoliv tyto předměty samy jsou předmětem mého poznání.

Přesvědčení všeho člověčenstva o reálnosti hmotného světa nedá se žádnými na prvý pohled a poslech sebe jasnějšími důvody zviklati a podvrátiti.

Kdyby naše poznání směřovalo jen k našim subjektivním představám, jakožto ku svému vlastnímu předmětu, pak by nás všechna příroda obelhávala vnucujíc nám od narození liché a bludné přesvědčení o reálnosti světa, které by svět neměl. Může se sice státi, že někdy (per accidens) zjevy přírodní svádějí ku klamným domněnkám o své jestotě, avšak aby všechna příroda již a priori a per se směřovala jen k tomu, aby nás klamala a obelhávala, toť naprosto nemožno. Takovéto domněnce příčí se jak zdravý rozum, tak i věda, ano i všechen život lidský. Kdyby jen naše subjektivní představy byly předmětem našeho poznání, nebylo by již mezi člověkem a přírodou žádného věcného vztahu. Člověk byl by takořka do své vlastní úsoby jako do nějakého zakletého zámku uzamčen. Jakási tajůplná vnější moc by na něho bez ustání dorážela a budila v něm svět pouhých imaginací a hallucinací a při tom by mu namlouvala, že toto

subjektivní panorama, jež duchu jeho se jeví, jest skutečným a objektivním světem.

Moderní fysiologie na důkaz své nauky odvolává se právě ku případům, v nichž člověk přírodou samou ku klamným závěrkům často bývá sváděn. Až do Koperníka na př. bylo prý člověčenstvo soudíc podle klamného zjevu úplně přesvědčeno, že země naše stojí a slunce okolo ní se otáčí, a přec jest opak toho pravda. Proto prý přesvědčení všeobecné, že vnější svět a nikoliv naše subjektivní představy jsou předmětem našeho poznání, ničeho nedokazuje. Avšak tento závěrek jest zcela lichý.

Moderní věda nedbá tu čtyř okolností ku správnému rozřešení této otázky nezbytných a to 1., že se nesmí postřeha zaměňovati s pocitem, kterýž jí v duši předchází, za 2., že naše smysly jen pod jistými podmínkami vnější předmětenstvo správně poznávají, za 3., že obor smyslového poznání jest obmezen a že za 4. smysly jsouce původně v pouhé potenci teprv znenáhla se zdokonalují a ku správnému poznání schopnosti docházejí.

1. Scholastika učí, že duše při smyslovém poznání postřehuje nejen vnější předmětenstvo, nýbrž i své úkony, jimiž toto předmětenstvo poznává. Věci hmotné jsou neprostředným předmětem smyslového poznání, úkony však smyslové předmětem prostředečným. Z toho plyne, že s poznáním hmotných věcí vždy zároveň jest spojen pocit subjektivní affekce předmětem vnějším v duši způsobené. Takto ukazuje nám postřeha na prvém místě poznaný předmět, tak jak v sobě jest, na místě druhém však jeví nám také, jaký dojem předmět na nás učinil. Obyčejně náraz předmětu na smyslovou mohutnost nalézá nervstvo této mohutnosti jistým způsobem již rozechvělé. Tak na př. má tělo naše jistou teplotu, která jest měrou vší teploty a zimy, kterouž cítíme. Totéž se děje při tlaku. Obyčejný tlak, jemuž lidské tělo jest podrobeno, jest normou, podle níž každý jiný tlak na naše tělo jest posuzovati. Z toho jest také patrno, že v postřehách jest dvojí moment lišiti, jeden absolutní a druhý relativní. Nebo postřehy nepředstavují nám toliko vnějších věcí, tak jak absolutně v sobě jsou, nýbrž vyjadřují zároveň relativně dojem a pocit, který v duši naší popudem zevnějšího předmětu vzniká.

Mezi absolutní povahou předmětu a mezi jeho relativním pocitem v duši naší není vždy úplné úměrnosti (proporce). Psychofysika učí, že zevnější popud předmětem v nervstvu některého

smyslu způsobený nestojí k síle pocitu tohoto popudu v témž poměru. Roste-li síla tohoto popudu v poměru geometrickém (1, 4, 9, 16....), přibývá pocitu duševného jen v progressi arithmetické (1, 2, 3, 4...). Vnímavosti čidel tím více ubývá, čím jest popud silnější a mohutnější. Proto také totéž světlo na př. zdá se nám býti dosti intensivním, přijdeme-li ze tmy, byli-li jsme však prve ve světle silnějším, pak nám připadá býti jen temným. Totéž jablko, kteréž sladce chutná, zdá se nám býti nákyslým, když jsme před tím něčeho sladkého byli požili.

Ačkoliv smysly naše jsou přirozeně tak zřízeny, že jimi poznáváme absolutní povahu vnějších předmětů a jejich vztahy k sobě a ku smyslovým ústrojům, přece někdy se stává, že subjektivní pocit, jenž v duši naší vzniká, není úplně předmětům samým přiměřen.

2. Za tou příčinou jest při smyslovém poznání míti vždy na zřeteli podmínky, pod nimiž toliko můžeme býti jisti, že toto naše poznání objektivně jest správno. Kdyby však jen subjektivní postřeha, ale nikoliv zevnější věc byla předmětem poznání, pak bychom mohli úplně odezírati od podmínek, kteréž, jak zkušenost sama dosvědčuje, ku správnému poznání jsou nezbytny. Ano naše subjektivní poznání mělo by často zcela jiný obsah, než jsou vnější předměty, kteréž poznáváme.

Aby naše smyslové poznání bylo správno, musí poměry, v nichž různým součinitelům tohoto poznání jest působiti, býti zcela normální. Příroda jeví se nám sice vždy týmž nezměnitelným způsobem, my však můžeme jen tenkráte býti úplně jisti, že ji poznáváme, tak jak v sobě jest, když všecky podmínky tohoto poznání přírodou samou stanovené jsou vyplněny. A to, jak již v § 80. praveno:

a) Musí býti smyslový ústroj sám ve stavu normálním. Jsou-li na př. v oku konce jistých nervů zaníceny nebo vůbec nějak porušeny, vzniká tak zvaný daltonismus, t. j. slepota pro jisté barvy.

b) Mimo to musí býti také popud či affekce smyslového ústrojí normální. Dostane-li se na př. do ucha voda, zdá se, jakoby zvuk v uchu samém vznikal a z venku nepřicházel a to z té příčiny, poněvadž zvukové vlny ve zvukovodu nenarážejí normálně na blánu bubínkovou.

c) Pak jest potřebí, aby také vnější medium, jenž jest prostředkem smyslné postřehy, bylo normální. Když na př. týč do

vody částečně ponořená následkem různého lomu světla zdá se nám býti ve vodě zlomenou, anebo když různé předměty bengálským ohněm osvětlené jeví se nám v cizích barvách —, z těchto a podobných případů nedá se zajisté ničeho proti pravdivosti smyslového poznání namítati.

3. Naše smyslové mohutnosti jsou již svou přirozenou povahou obmezeny poznáním jen malého a skrovného kruhu předmětů. Jen tu, když o naše tělesné a duchové blaho běží, jeví se nám příroda tak, jak v sobě jest. Ve všech ostatních případech, které přesahují tento neprostředný účel smyslového poznání, může se člověk mýliti. Tento omyl netkví však v nepravdivosti přírody samé, nýbrž toliko v nedokonalosti našeho vlastního smyslového poznání.

Poněvadž smysly hmotné předmětenstvo poznávajíce někdy bludům jsou podrobeny, z toho přece nelze ještě souditi, že vnějších přírodních bytostí nemůžeme nikdy poznati, tak jak v sobě jsou. A i když smysl se klame, má člověk ještě rozum, který takořka nad činnostmi smyslovými vede dozor, aby klam za pravdu neměly. (Sr. § 81.)

4. Konečně jest ještě připomenouti, že smyslové mohutnosti jsou člověku vrozeny v pouhé potenci a že teprve cvikem a návykem povlovně se vyvíjejí a zdokonalují. Jest zkušeností dokázáno, že dojem, jejž vnější předměty činí na smysly dítěte, jest ze začátku velmi neúplný a nedokonalý. Dítě vztahuje za jasné noci ručky svoje právě tak po měsíci, jako po hračkách a pamlskách, které mu matka jeho podává. Člověk učí se teprv znenáhla spojovati s postřehami a představami svými pravý obsah, čehož by zajisté nebylo, kdyby mohutnosti smyslové úplně již vyvinuté a vycvičené byly člověku vrozeny.

Příroda nás vůbec nikdy nechce klamati a obelhávati. Všecko jest v ní tak zřízeno a uspořádáno, aby člověk došel přesvědčení nezvratného, že věci, které v normálních okolnostech poznává, jsou skutečně takové, jak je poznává.

Mezi reálním vnějším světem a mezi obsahem našeho smyslového poznání jest úplná úměrnost. Naše smyslné představy obsahují v sobě úplný obraz poznaných vnějších předmětů. Toto poznání jest sice různými faktory a prostředky podmíněno a sprostředkováno, avšak samo v sobě jest prímo a neprostředno. Ze představ zevnějšího předmětenstva nabytých nesoudíme na toto předmětenstvo,

nýbrž těmito představami poznáváme je přímě a neprostředně. Poznání vnějšího světa není nám mysliti, jako na př. poznání neznámé osoby z její podobizny. Patříme-li na podobiznu, jest tato podobizna sama předmětem našeho názoru, nikoli však osoba, jižto představuje. Osobu poznáváme toliko prostředečně z podobnosti, kteráž jest mezi ní a podobiznou. Př poznání smyslovém nejsou představy, v nichž smyslné předmětenstvo jest zobrazeno, jak již řečeno, předmětem, nýbrž toliko prostředkem, jímž věci, tak jak v sobě jsou, poznáváme.

Při poznání samém jest však přísně lišiti kon poznávací a předmět či termin poznání. Kdykoliv člověk něco poznává, jest sice vždy přesvědčen, že on a kon, jímž poznává, jsou věcí totožnou, avšak též zároveň určitě ví, že on a vnější předmět, kterýž poznává, podstatně se od sebe liší.

Toto přesvědčení jest přesvědčením samé přirozenosti lidské, a proto je má každý člověk, i ti, kteří za jediný předmět všeho našeho poznání prohlašují toliko subjektivní naše představy. Neboť jakmile prvý krok učiní v praktický život, již zapomínají na svou domněnku a řídí se tak jako každý jiný člověk tímto přesvědčením všeho člověčenstva. Toto naprosté přesvědčení potvrzuje také i všecka pravá filosofie.

Již Plato vysvětluje (v Theätetu) smyslové poznání ze vzájemné působnosti předmětu a podmětu, v níž se oba tito činitelé stýkají. Touto naukou vyhýbá se výstřednosti jak školy idealisticko-eleatické, kteráž měla vši smyslnou zkušenost za pouhý pomíjející jev, tak i všech soustav materialistických, které zase opačně vši vědu obmezovaly jen poznatky smyslnými.

Aristoteles rozeznává ve smyslových ústrojích dvojí mohutnost, jednu trpnou a druhou činnou. Názor jeho o trpnosti smyslových mohutností snáší se úplně s moderní psychofysikou. Je-li jisto, že poznávací ústrojí k dojmu vnějšího předmětu má se trpně, plyne nutně, že pocit duše s každou postřehou spojený k síle popudu vnějším předmětem v ústrojí způsobeného stojí v jistém a určitém vztahu. Neb co nyní sluje procesem psychofysickým, není než rozechvění nervů vnějším popudem způsobené, kteréž pocit v duši má za následek. Mezi vnějším popudem, mezi rozechvěním nervův a mezi pocitem v duši vládne nezměnitelná proporce. Proto vše na tom závisí určiti cestou zkušebnou, jsou-li jisté nejmenší ještě poznatelné

rozdíly dvou pocitův a oč vnější popud musí býti mohutnější, aby pocit v duši o dotčený nejmenší rozdíl byl větší.

Avšak mimo mohutnost trpnou přijímá Aristoteles ve smyslových ústrojích také mohutnost psychicky činnou, o níž praví, že jest blízka povahy čiře duchové a že různé smyslné věci poznávajíc v jistém smyslu již o nich soudy vynáší.

Na těchto názorech platonsko-aristotelských stavěli dále filosofové křesťanského středověku. Ačkoli fysiologický způsob, jakým vnější předměty na smysly působí, jakož i mnohé otázky fysikální, s nimiž naše smyslové poznání souvisí, jak starověku tak i středověku byly úplně neznámy, přece hlavní zásady, jimiž scholastikové záhadu smyslového poznání řešíce se řídili, jsou jediné správny a proto naprosto nezvratny. Teprve v době reformace, když čirý subjektivismus jak v náboženství tak i ve vědě počal zaujímati místo objektivní pravdy, bylo možno soustavy osnovati a hlásati, podle nichž praktický realismus filosofie dřívější zdá se býti pouhou illusí. Nynější filosofie, ačkoliv z empirie vychází, vede konečně svou naukou, že jen subjektivní představy jsou předmětem všeho našeho poznání, zase k čirému subjektivnímu idealismu.

b) Poznání rozumové.

§ 98.

O poznání smyslové opírá se poznání rozumové.

Ačkoliv pravda logická, jak jsme svrchu byli dovodili, teprve v soudu a úsudku se dovršuje, přece povaha našeho rozumového poznání nejlépe se jeví v úkonu, jímž v rozumu našem vzniká jednoduchá postřeha (simplex apprehensio), resp. pojem. Proto poznáme vznik a průběh všeho poznání rozumového z rozboru vzniku a průběhu pojmu (idee), jenž jest základním takořka stavivem, z něhož rozum buduje soudy a úsudky a tak všecko své poznání.

Tu však nebude od místa pojem idee šíře vysvětliti, poněvadž na něm bytně závisí pojem pravdy a povaha poznání její vůbec.

Již sv. Augustin praví, že nikdo nezasluhuje moudrým nazýváni býti, kdo se v otázce o ideách nevyzná. De divers. quaest. 83. quaest. 46. n. 1. opp. edit. cit. tom. VI. col. 18.

Zajisté se s pravdou nemineme, pravíme-li, že původ všech bludů v jednotlivých soustavách moderní filosofie obsažených na prvém místě záleží v lichých názorech o ideách.

Poznání jest dvoje: spekulativní a praktické. Poznání spekulativní zabývá se s pouhými úvahami o pravdě v sobě, poznání praktické obrací pravdu spekulativně poznanou k činnosti. Spekulativním jest na př. studium astronomie, praktickým studium lučby.

Idea se vztahuje k obému poznání.

Se strany praktické záleží idea v myšlence v rozumu obsažené, jížto každý člověk, jedná-li rozumně, ve své činnosti se řídí. Než na př. malíř obraz nějaký počne malovati, tane mu již dříve celá komposice na mysli, kterou pak na obrazu toliko uskutečňuje. Sr. p. I. qu. 44. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 259.; Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 3. in corp. opp. tom. XVI. p. 208.

Vzhledem k poznání spekulativnímu jest idea zobrazením poznaného předmětu v duchu lidském. Místo řeckého slova „idea“ užívá latina slova „forma“. Praví sv. Tomáš: „Idea graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.“ P. I. qu. 15. art. 1. opp. tom. XX. p. 101.: sr. Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 202.; in 1. lib. Sent. dist. 36. qu. 2. art. 1. in corp. opp. tom. IX. p. 456.

Idea podle učitele andělského liší se od věci, jejíž ideou jest. „Idea est forma rei praeter ipsam existens.“ l. c.

V tomto smyslu rozuměl ideám i Plato, jenž prý do spekulace filosofické je uvedl. Avšak Plato myslil sobě ideami věčné typy či vzory věcí pozemských, které mimo věci v sobě existují.

Sv. Tomáš opraviv tento lichý názor Platonův (resp. Platonikův) vytknul zcela správně dvojí svrchu uvedený význam idee a to buď jakožto vzor díla uměleckého nebo jakožto princip poznání rozumové určující.

Ačkoliv idea v obou těchto významech přichází, přece jest jí prvý význam vlastnější. Proto užívá sv. Tomáš místo idee ve druhém smyslu raději slova: „species“, které v tomto významu již u Cicerona přichází. Praví ve svých Quaest. Tusc. lib. 1. cap.

24. § 58. opp. edit. cit. tom. 1. p. 41 sq. „Ἰδέαν appellat ille (Plato), nos speciem.“

Zdeť běží nám o výměr idee ve smyslu druhém (spekulativním), pokud totiž znamená intellektuální obraz nějaké věci v rozumu obsažený. —

Rozum přijímá v sebe úkonem poznávacím předmět poznaný, kterýž tímto poznáním dochází v rozumu nového duchového (ideálního) bytu.

Předmět v rozumu ideálně bytující liší se ode předmětu hmotného, jejž ideálně zobrazuje. Předmět hmotný existuje mimo rozum jej poznávající, kdežto ideální obraz jeho rozumu vtisknutý jest formou rozum určující a zdokonalující, z čehož následuje, že předmět v rozumu subsistující jest podobou či intellektuálním obrazem předmětu v sobě subsistujícího.

Z této příčiny přirovnávali také jak ss. Otcové tak i učitelé církevní proces poznání našeho k duchovému porodu, jímž se v rozumu našem předmět vnější intellektuálním způsobem rodí. Tak dí na př. sv. Augustin: „Inquisitio est appetitus inveniendi, quod idem valet, si dicas reperiendi. Quae autem reperiuntur, quasi pariuntur, unde proli similia sunt. Ubi, nisi in ipsa notitia ? Ibi enim quasi expressa formantur. Nam etsi jam erant res, quas quaerendo invenimus, notitia tamen ipsa non erat, quam sicut prolem nascentem deputamus . . . Ab utroque notitia paritur: a cognoscente et a cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae et cognitum enim et cognitor ipsa est.“ De Trin. lib. IX. p. 18. opp. edit. cit. tom. VIII. col. 888.

A skutečně kdykoliv nějaký předmět na př. ptáka v duchu sobě představujeme, máme v tomto úkonu takořka duchový názor všeho toho, co ptáku ve skutečnosti náleží, totiž názor podstaty, života, smyslnosti atd. Kdykoliv tedy ptáka sobě myslíme, myslíme vše, co skutečný pták má, až na jeho skutečnou existenci. Pták duchového našeho názoru jest jednak nedokonalejší, jednak však zase dokonalejší než pták skutečně existující. Jest nedokonalejší: poněvadž pohřešuje hmotné existence; jest však dokonalejší vzhledem ku své všeobecnosti a nezměnitelnosti. Neboť jsa předmětem pouhého rozumového poznání není ani tím ani oním jedincem, nýbrž zahrnuje v sobě nekonečné množství jedinců, jejichž společnou přirozenost vyjadřuje. Mimo

to pták názoru duchového ani nestárne ani neumírá, jako pták skutečný, nýbrž beze změny ustavičně týmž zůstává.

Tento duchový obraz, pokud jest představou a výrazem předmětu poznaného, nazývá scholastika ideou „in actu secundo“ anebo také podle sv. Augustina „verbum mentis“.

Sv. Tomáš kráčeje všude ve šlépějích sv. Augustina nazýval rozumovou představu též obyčejně „verbum mentis“ anebo také „verbum interius“, kdežto ostatní scholastikové k označení tohoto pojmu užívali terminů: „species expressa“ nebo také: „similitudo expressa“. Tak na př. praví sv. učitel: „Dico intentionem intellectam id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res, quae intelligitur, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant, unde et ipsa intentio verbum interius nominatur“. C. gent. lib. 4. cap. 11. opp. tom. XVIII. p. 423.; Sr. opus. XI. De natura verbi intellectus opp. tom. XIX. p. 272 sqq.; Qq. dispp. De verbo. qu. 4. art. 1. in corp., opp. tom. XVI. p. 217 sq.

Rozumová představa, jak již sv. Augustin podotýká (sr. hořejší citát), žádá součinnosti dvou činitelů: rozumu totiž a předmětu.

Úkon, jímž rozum předmět poznává, jsa životním projevem rozumu, musí vznikati a vycházeti z principu, jenž jest podmětu (rozumu) vniterným.

Předmět poznatelný jest co do skutečné existence své mimo podnět poznávající.

Má-li však předmět skutečně býti poznán, musí prve s podmětem (rozumem) poznávajícím co nejtěsněji se spojiti a sloučiti, musí se takořka v podmět proměniti, musí s ním v téže jestotě a v témže životě účastenství míti.

Obraz ze zevnějšího předmětu v rozum přijatý, kterýmž rozum v sobě jakožto pouhá potence poznání k úkonu poznání skutečně bývá určen, sluje ve scholastice ideou „in actu primo“ anebo také „species impressa“. Tuto ideu „in actu primo“ lze velevhodně přirovnati k obrazu, kterýž pečátkem vosku se vtiskuje. Vosk jest prve neurčit a teprv když nabývá tvaru pečátka, dochází jisté určitosti, tak že potom jen tento obraz a žádný jiný na sobě nemá.

Tato „species impressa“ jest příčinou, kteráž rozum informuje a činí schopným, aby mohl ke konu druhému (ad

ideam in actu secundo) přejíti, t. j. aby mohl duchovou představu toho neb onoho předmětu sobě utvořiti. Sr. C. gent. lib. 1. cap. 53. opp. tom. XVIII. p. 47.

Že jen tímto způsobem rozum něco skutečného může poznati, jest samo sebou patrno.

Rozum jsa bytně pouhou neurčitou potencí, kteráž předměty nejrozmanitější může poznati, jen tenkráte skutečně něco poznává, když k tomuto poznání nějakým vnějším předmětem bývá určen. Sám ze sebe nemůže se rozum k poznání nikdy určiti právě proto, že jest potencí nelišnou. Předmět vnější musí býti však schopen s rozumem tak těsně se spojiti, že s ním jen jediný princip v úkonu poznání tvoří. A tato forma rozum ku skutečnému poznání určující jest právě ideou v prvém konu (in actu primo) anebo, jak sv. Tomáš praví, obrazem či tvarem intelligibilním (species impressa intelligibilis).

Rozum a tento jeho obraz (species intelligibilis) splývá takořka v jedno, tak že v úkonu poznání rozum se stotožňuje se předmětem poznaným. „In omni visione," praví sv. Tomáš, „oportet ponere aliquid, quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit se ipsum, vel aliqua similitudo ejus, sicut homo videt lapidem. Et hoc ideo, quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum." Qq. dispp. De cognit. angel. art. 1. opp. tom. XVI. p. 286.; p. I. qu. 14. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 86.; qu. 55. art. 1. ad 2. p. 310.; qu. 85. art. 2. ad 2. p. 482.; Quodlib. 7. art. 2. in corp. opp. tom. XVII. p. 366.

Teprv tenkráte, když rozum tímto obrazem předmětu poznatelného jest určen a informován, může se jím utvořiti pojem předmětu (idea in actu secundo, species expressa, verbum mentis). Sr. Qq. dispp. De verbo art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 217 sq.

Rozdíl a vztah mezi intelligibilním obrazem a pojmem či slovem (verbum mentis) vysvítá jasně ze přirovnání vědy habituální a aktuální.

Věda habituální liší se jak od vědy in actu tak i od čiré potence poznání.

Liší se od vědy in actu: máme zajisté mnohé vědomosti, na něž skutečně vždy nemyslíme. — Liší se však také od pouhé potence či mohutnosti rozumové, poněvadž této potence nemůžeme ani ztratiti ani nabyti, kdežto vědy nabýváme a pozbýváme (zapomenutím). Proto jest mezi pouhou potencí rozumovou a

vědou in actu nějaká střední věda, kteráž jest nezbytnou podmínkou vědy in actu. Tato věda, jež habituální sluje, záleží v obrazech předmětů, kteréž (obrazy totiž) duši i tenkráte zůstávají vtisknuty, když vůbec na nic vědomě nemyslíme (jako na př. ve spánku).

Takto rozeznáváme v úkonu poznávacím čtyři věci: 1. mohutnost poznávací čili rozum jakožto pouhou potenci, kteráž jest sama v sobě ku každému poznání úplně lhostejna; 2. obraz intelligibilní (species intelligibilis), jenž rozum určuje a informuje, aby mohl nějaký určitý předmět přede všemi ostatními skutečně poznati; 3. úkon poznání, jenž v rozumu zůstává (jest vtomný); a za 4. dovršení tohoto úkonu, jenž v pojmu — v rozumovém slově (verbum mentis) záleží. Slovo toto jsouc výrazem obrazu intelligibilního rozumu vtisknutého musí býti také věrným a úplným výrazem předmětu samého, o jehož poznání běží. Sv. Tomáš praví: „Sicut in principio actionis intellectus et species non sunt duo, sed unum est ipse intellectus et species illustrata, ita unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta: genita et expressa ab intellectu, et hoc totum expressum est verbum, et est totum rei dictae expressivum. Opusc. 11. De nat. verbi intellectus opp. tom. XIX. p. 373.; sr. také c. gent. lib. 1. cap. 53. opp. tom. XVII. p. 47.; lib. 4. cap. 11. p. 422. sqq.; De potentia qu. 8. art. in corp. opp. tom. XIV. p. 240. sq.; ibid. qu. 9. art. 5. in corp. p. 261. sqq.; Qq. quodl. 5. art. 9. in corp. opp. tom. XVII. p. 334.

Z rozboru konu poznání také již plyne, že intelligibilní obraz není tím, co poznáváme, nýbrž toliko prostředkem, kterým předmět zevnější poznáváme, jak výslovně sv. Tomáš praví: „Habet se species intelligibilis, recepta in intellectu possibili, in intelligente sicut id, quo intelligitur; sicut et species coloris in oculo non est id, quod videtur, sed id, quo videmus. Id vero, quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam.“ Sr. C. gent. lib. 2. cap. 75. opp tom. XVIII. p. 171.; p. I. qu. 85. art. 2. opp. tom. XX. p. 482.

Avšak ani vniterné slovo (species expressa) není předmětem, nýbrž jen prostředkem poznání.

Ačkoli tato pravda již z toho, co jsme o obrazu smyslném byli pravili, nutně následuje, nebude zajisté od místa ji ještě dvojím důvodem sv. Tomáše zevrubněji vysvětliti.

Již při poznání smyslovém pravili jsme, že ani obraz smyslný (species sensibilis) ani představa není předmětem, nýbrž toliko

prostředkem poznání. Smyslný obraz jest tím, čím poznáváme, představa však, v čem poznáváme vnější smyslné předměty.

Co o smyslovém poznání platí, platí také o poznání rozumovém.

Rozumový obraz duši vtisknutý, rovněž jako i vniterné slovo (species impressa et expressa) jsou toliko prostředkem, ale nikoliv předmětem poznání rozumového a to tak, že „species impressa" jest prvým a vzdáleným, „species expressa" (verbum mentis) druhotným a nejbližším prostředkem poznání. Předmětem však poznání jest pravda sama objektivně v sobě bytující. Ačkoli někdy slovem „idea" a „pojem" rozumíme předmět poznání sám (jako když na př. pravíme, že idea [pojem] náboženství žádá, abychom Boha poznávali a ctili, přece obyčejně idea v obojím smyslu (in actu primo et secundo) jest něčím subjektivním, a proto také jen prostředkem, ale nikoliv předmětem poznání). Sr. Qq. dispp. De ideis art. 2. opp. tom. XVI. p. 205. sq.

Z této subjektivnosti idee neplyne však také subjektivnost předmětu poznání. Jako princip činnosti liší se ode svého terminu a prostředek od účelu, podobně se liší idea (jak v prvém tak i v druhém konu) od objektivní pravdy, kterouž ideou poznáváme.

Podle nauky sv. Tomáše jest předmět našeho poznání zároveň předmětem věd.

1. Kdyby však předmětem našeho poznání byly toliko intelligibilní obrazy čili idee vnějších předmětů v duši naší obsažené, následovalo by, že by i vědy toliko tyto obrazy měly za předmět. Tím by však pozbyly vztahu ku vnějšímu světu a následovně i všeho rázu objektivního.

2. Kdyby předmětem poznání byly intelligibilní obrazy, mohly by pak i protivy kontradiktorické zároveň býti pravdivy. — Pravda záleží ve shodě rozumu s věcí. Kdyby však touto věcí byl toliko obraz intelligibilní subjektivně v rozumu obsažený, pak by shoda mezi rozumem a věcí záležela vlastně ve shodě rozumu a formy (determinace jeho). Kdykoliv by tedy člověk podle této své rozumové formy soudil, vždy by pravdivě soudil, a to i tenkráte, kdyby objektivně tento soud byl zcela lichý a nesprávný. Ano kdyby dva lidé o téže věci soudili zcela opačně, oba by pak nutně měli pravdu. Praví-li někdo na př.: člověk jest od Boha stvořen, a jiný proti tomu: člověk není od Boha stvořen, nýbrž vyvinul se z opice, vládne u obou shoda mezi rozumem a subjektivním názorem. Kdyby však tomuto

subjektivnímu názoru neodpovídala žádná objektivní pravda, byla by obojí uvedená věta úplně správna a pravdiva.

Že touto naukou objektivnost pravdy, tedy pravda sama, jest úplně zničena, leží na bíledni. Čirý subjektivismus poznání jest nezbytným následkem nauky oněch, kteří za základ své theorie kladou větu, že toliko naše subjektivní idee jsou vlastním a přímým předmětem našeho poznání. Sv. Tomáš na důkaz lichosti této nauky poukazuje k činnostem smyslovým řka: „Puta si gustus non sentit, nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum, judicat mel esse dulce, vere judicabit. Et similiter si ille, qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit. Uterque enim judicabit, secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur, quod omnis opinio aequaliter erit vera et universaliter omnis acceptio". P. I. qu. 85. art. 2. opp. tom. XX. p. 482.

Ačkoliv idea záležejíc ve vtomném konu subjektu poznávacího jest něčím subjektivním ode předmětu poznaného odděleným a lišným, přece i této idei v jistém smyslu objektivnost přináleží. — Idea (species impressa et expressa) jsouc svou vniternou povahou a bytností podobou a obrazem předmětu vnějšího směřuje svou přirozeností k tomuto předmětu, kterýž ideálně znázorňuje a představuje. „In actu primo" jest idea duchovým oplozením mohutnosti rozumové, jímž rozum schopnosti nabývá předmět poznati. „In actu secundo" jest idea duchovým obrodem předmětu samého. V obou však případech představuje v sobě idea ne sebe samu, nýbrž předmět vnější, jenž se v ní ideálně zobrazuje. Proto opakuje sv. Tomáš přečasto, že poznáním nepostřehujeme obrazu čili představy (pojmu) předmětu, nýbrž předmět sám. Tak na př. praví: „Cum intelligimus animam, non confingimus nobis aliquod animae simulacrum, quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat, sed ipsam essentiam animae consideramus. Non tamen ex hoc concluditur, quod visio ista non sit per aliquam speciem." Qq. dispp. De mente art. 8. ad 2.; opp. tom. XVI. p. 369. Sr. také art. 9. ibid. p. 371.; art. 4. ad 4. ibid. p. 357.

Z podstatného poměru, v němž idea stojí ku předmětu vnějšímu, nutně plyne, že i ideu v tomto smyslu jest objektivní nazývati, ačkoliv co do fysické povahy a reality své jen jest subjektivní.

Co do přemětného poznání (cognitio reflexa) rozumí se samo sebou, že i intelligibilní obraz můžeme voliti za předmět

zpytu svého, tak jak na př. v této úvaze činíme, kde tento obraz zcela objektivně sobě jakožto předmět zkumu představujeme a jeho povahu, vlastnosti atd. uvažujeme.

Intelligibilní obraz jest dle své vniterné povahy duchovou vlastností případně duši vtisknutou. — Všechno poznání záleží ve shodě čili ve připodobnění podmětu poznávajícího ku předmětu poznanému. Z toho uzavírali také ve starověku někteří filosofové, že duše lidská, poněvadž všechna tělesa poznává, musí jim býti též podobna, t. j. ze hmotných prvků složena. — Že tento názor jest zcela lichý, k tomu netřeba mnohých důkazů.

Tvrdíce, že při každém poznání rozum předmětu, kterýž poznává, se připodobňuje, nerozumíme zajisté tomuto připodobňování tak, jakoby rozum, resp. duše, předmětu poznanému svou vniternou jestotou se rovnala. Rozum přijímaje v sebe duchový obraz předmětu poznaného připodobňuje se jemu toliko duchově či ideálně, jak velevhodně sv. Tomáš praví: „Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum, sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicujus hominis“. Qq. dispp. De verit. qu. 2. art. 5. ad 5. opp. tom. XVI. p. 177.

Rozum lidský, pokud předmětu poznanému se připodobňuje, lze přirovnati na př. k mramoru, z něhož sochař sochu zhotovuje. Mramor nepřizpůsobuje se osobě, kterouž má zobrazovati, svou bytností mramorovou, nýbrž toliko smyslnou podobou osoby, jejíž tvar v sebe přijal. Ačkoli socha jest objektivně podobna osobě, jejíž obraz na sobě nese, přece subjektivně jest tato podoba zvláštním toliko tvarem mramoru vrytým, jímž mramor obraz osoby na sebe bere a takto se jí připodobňuje. Podobně při poznání rozumovém. Poznává-li rozum nějaký předmět, přijímá v sebe jeho duchový obraz (podobně jako mramor smyslný tvar osoby) a tímto v sebe přijatým obrazem připodobňuje se duchově (ideálně) samému předmětu poznanému. Uvažujeme-li o tomto obrazu objektivně jakožto o zobrazení předmětu vnějšího, má v sobě zajisté s ním podobu. Myslíme-li jej však subjektivně jakožto formu rozumu vtisknutou, pak obsahuje v sobě podobu s rozumem resp. s duší samou, kteráž obraz předmětu ideálně v sebe přijímajíc předmětu samému duchově se připodobňuje. Subjektivně jest tento obraz rovněž jako duše povahy a bytnosti duchové.

c) Vztah scholastické nauky o vzniku ideí k moderní přírodovědě.

§ 99.

Scholastika snáší se úplně s moderní přírodovědou, že smyslný názor (smyslná představa) jest nezbytnou podmínkou a podstatným základem všeho vědeckého poznání. Avšak scholastika má tu neocenitelnou výhodu do sebe, že při tom vyvrací zároveň všechen sensualismus a materialismus, do něhož moderní filosofie namnoze upadá. Že scholastika při všem rozumovém poznání bez ustání o smyslné představy se opírá, plyne ze vší její nauky o abstrakci a o vzniku ideí.

Zde uvedeme jen ještě ty důvody sv. Tomáše, k nimž jsme dříve nevzali žádného zřetele. Andělský učitel dokazuje ve své theol. Summě 1. p. qu. 84. art. 7. nauku, že rozum při svém poznání vázán jest vždy smyslnými představami, trojím způsobem.

1. Odvolává se ke zkušenosti.

Schází-li člověku nějaký smysl, nemůže nikdy, i kdyby rozum jeho byl sebe vyvinutější, nabyti pojmův o představách, které dotčeným smyslem vznikají. Slepý nemá nikdy pojmův o barvách, hluchý o tónech atd. Mimo to jest každému známo, kdykoliv nějaká příčina vniterný aneb zevniterný smysl poruší, že ani rozum nemůže činností svých pravidelně jeviti. Toto by se však státi nemohlo, kdyby rozum nezávisel na smyslových činnostech.

Tuto větu sv. Tomáše potvrzuje úplně moderní přírodověda. Nynější fysiologie, pathologie a psychiatrie dokazuje, že porucha aneb abnormalita vniterných ústrojů smyslových, především mozku, mají pravidelně i na intellektivní činnosti vliv neblahý.

2. Druhý důkaz odvozuje sv. Tomáš ze zjevu psychologického, kterýž každý člověk může sám na sobě pozorovati.

Přemýšlíme-li o pravdách čiře intellektuálních či abstraktních, hledíme je vždy smyslnými představami a obrazy konkretně sobě znázorniti a objasniti, což obzvláště tenkráte činíme, když tyto pravdy chceme jiným vysvětliti a v jejich mysl vložiti čili vštípiti. I tuto pravdu filosofie scholastické potvrzuje nynější věda. Jest zajisté s dostatek známo, jak ohromnou důležitost v moderním školství má tak zvané n á z o r n é vyučování. Ovšem, učebných prostředků, kterými se nynější věk vším právem honosí, scholastika neznala. Avšak užitečnost a nutnost těchto prostředků již sv. Tomáš jasně poznal a vyslovil.

3. Závislost rozumového poznání na smyslných představách dokazuje konečně sv. Tomáš důvody metafysickými. Duch lidský jsa sloučen s tělem hmotným v jednotu přirozenosti lidské musí své činnosti jeviti této své přirozenosti zcela přiměřeně. „Modus agendi sequitur modum essendi“ říkali scholastikové. Následovně poznává rozum především pravdy, které se nějak smyslně jeví. Odtud pochází známá scholastická věta: „primum cognitum est intelligibile in sensibili“. Sr. p. I. qu. 84. art. 7. opp. tom. XX. p. 477; inf. qu. 89. art. 1. et 2. p. 503—505; p. III. qu. 11. art. 2. opp. tom. XXIV. p. 81.; ibid. qu. 16. art. 1. in corp. p. 108; in 1. Cor. 13. lect. 3. opp. tom. VI. p. 372 sq.; Qq. dispp. De mente art. 6. opp. tom. XVI. p. 358. sqq.

Ačkoli však sv. Tomáš jakož scholastika vůbec při intellektuálním poznání vychází vždy ze smyslnosti, přece tohoto poznání pouhými empirickými předměty neobmezuje, jak moderní empirismus a sensualismus činí.

Sv. Tomáš učí zcela jasně, že

1. intellektuální poznání podstatně se liší od poznání smyslového; poznání smyslové děje se pomocí hmotných ústrojů, kdežto intellekt nepotřebuje ku svému poznání žádného orgánu;

2. podle jeho nauky jsou smyslové mohutnosti a smyslné předmětenstvo sice nezbytnou, nikoli však jedinou a úplnou příčinou vzniku poznatkův intellektuálních, jak výslovně dí: „Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae“. P. I. qu. 84. art. 6. in corp. opp. tom. XX. p. 476.; srv. též Qq. dispp. De verit. qu. 10. art. 6. opp. tom. XVI. p. 358. sqq.

3. Mimo to nazývá smyslovou mohutnost příčinou podřízenou intellektuálního poznání, (materia causae), rozum však příčinou účinkující a hlavní.

Tímto trojím důvodem vylučuje sv. Tomáš a s ním všechna scholastika každou theorii sensualistickou. —

Tu by však mohl někdo namítati: jak to možno, aby intellektuální poznání na empirii se zakládalo a přece jí nebylo obmezeno? — Jest tedy místněji dokázati, jak podle scholastiky rozum předpokládá jednak smyslové poznání, jednak však přece na hmotných ústrojích jsa nezávislý, povznáší se nade smyslnost.

Intellektuální činnost není možna beze smyslné představy. Neb rozum potřebuje jako každá jiná mohutnost psychická jistého předmětu, k němuž by svou činností směřoval. Tím však, že rozum hmotný předmět předpokládá, není jeho nezávislost na tělesných ústrojích nikterak ještě porušena. Znázorněme si tuto pravdu analogií. Má-li soudce vynesti soudní nález, musí mu pře, o níž mu jest rozhodnouti, někým býti předložena. Učiní-li však nález, nepotřebuje k tomu žádného orgánu, na nejvýš jen tenkráte, běží-li o provedení tohoto nálezu.

Podobně při rozumovém poznání.

Smysly poskytují pouze látku, k níž se rozum zcela samostatně obrací, aby ji poznal způsobem sobě přiměřeným. Proto praví sv. Tomáš, že smyslné poznání není příčinou, nýbrž toliko látkou (materia causae) poznání rozumového. Z toho také již patrno, že rozum k provádění úkonů sobě vlastních nepotřebuje smyslných orgánů, jako jich potřebují mohutnosti smyslové. Poněvadž však jak rozum tak i smysly jsou mohutnostmi téže duše, rozum jsa mohutností nejvyšší řídí činnosti smyslů jakožto mohutností nižších a podřízených. A v tomto smyslu lze ovšem říci, že rozum i tělesných ústrojův užívá, podobně jako na př. když astronom při svém zpytu nebeských těles jejich běh atd. pozoruje zrakem svým, což neprostředně činí ovšem jen proto, aby tělesa nebeská spatřil, posledně však a hlavně, aby z toho, co viděl, nějakou vědeckou pravdu mohl odvoditi.

Řídí-li rozum smyslové mohutnosti a jejich činnosti, aby účelům jeho sloužily, neužívá jich jakožto svých výkonných ústrojů. Smyslné orgány jsou vždy jen výkonnými ústroji smyslů a nikdy rozumu. A toto platí o všech orgánech, i o mozku. A poněvadž rozum nezávisí ve svých činnostech na hmotných ústrojích, jest z toho též souditi, že na nich není závislý ani ve své jestotě, t. j. že není jako smyslové mohutnosti se žádným hmotným ústrojem spojen.

Svobodu a nezávislost rozumu na tělesných orgánech dokazuje scholastika následovně:

1. Mohutnosti smyslové jsou jak u zvířat tak i u člověka. Rozumem však ze všech pozemských bytostí jest jen člověk obdařen. Že zvířata nemají rozumu, soudí scholastikové z toho, že všechny jejich činnosti jsou přirozenou nutností určeny a následovně všelikého pokroku a vývoje neschopny.

Kdyby rozum byl mohutností smyslovou, musil by jako všecky ostatní smysly míti svůj zvláštní tělesný nástroj; ale poněvadž nemá tohoto nástroje, nemůže na něm ani ve své jestotě ani ve své činnosti záviseti.

Člověk svými duševními schopnostmi a činnostmi převyšuje všechna zvířata takovou měrou, že rozdíl tělesných orgánů, především mozku, u zvířat a u člověka nikterak nevysvětluje rozdílu jejich schopností. Tento rozdíl jen tenkráte dostatečně se může odůvodniti, má-li člověk mimo mohutnosti smyslové ještě mohutnost vyšší na žádném již ústroji nezávislou.

Zde nebude od místa zevrubněji poukázati k základnímu noëtickému bludu nynějšího materialismu. Moderní materialismus snaží se z veliké podobnosti těla opičího a lidského dokázati sourodnost člověka s ostatní říší živočišnou. Podle jeho theorie jest mezi nejvyšším druhem zvířecím — mezi opicemi — a mezi člověkem rozdíl jen kvantitativní, stupňový, ale nikoli kvalitativní, podstatný.

Chceme-li ze zjevu nějaké živé bytosti souditi na její vniternou bytnost a jestotu, jest nám nejen její tělesný tvar, nýbrž i její činnosti míti na zřeteli. V tělesném tvaru záleží její morfologická, v činnostech její dynamická manifestace.

Duše zvířecí i lidská jeví se jednak morfologicky v tělesné organisaci a tvárnosti, jinak však také dynamicky v činnostech a působnostech. Chceme-li rozdíl mezi zvířetem a člověkem správně poznati, tu jest nám především k jejich manifestaci dynamické, k jejich činnostem přihlížeti.

Jest známo, že k poznání a k posouzení duševných, především však mravních vlastností člověka nesmí se hleděti jen na jeho zevnější postavu. Známe-li však jeho skutky, jeho život, pak jest onen soud nejen oprávněn, nýbrž i nuten. Co u člověka platí, platí u každého jiného tvora.

Jest zásada metafysická, že při každé bytosti její bytnost (essentia), mohutnosti, činnosti a účel či cíl stojí v naprosté úměrnosti. Jaká bytnost věci, takové mohutnosti a činnosti, takový cíl a i opačně. A proto jest s naprostou nutností souditi z činnosti každé bytosti na její bytnost či přirozenost.

Člověk a zvíře má činnosti podstatně různé, a proto má také podstatně různou bytnost či přirozenost.

A co činí nynější anthropologický materialismus, jenž obyčejně sluje darwinismem?

Z pouhé morfologické podobnosti a příbuznosti mezi člověkem a vyššími zvířaty dovozuje bytnou stejnost a rovnost duše lidské a zvířecí nepřihlížeje při tom k ohromným rozdílům, které se jeví v činnostech lidských a zvířecích.

Zcela jinak počíná sobě scholastika.

Ačkoliv nepodceňuje momentu morfologického, přece klade při otázce o bytnosti a povaze ducha a rozumu lidského přední a hlavní váhu na jeho činnosti, tedy na jeho manifestaci dynamickou a dokazuje z ní nezávislost rozumu na tělesných ústrojích.

2. Jiný důvod pro neodvislost rozumu bere scholastika z vlivu, jaký zevnější předměty intensivně působící mají na smyslové mohutnosti.

Mohutnost ústrojná byvši silným popudem příliš podrážděna a rozechvěna, ztrácí aspoň na nějakou dobu vši vnímavost pro popudy slabší. Patří-li člověk do slunce, bývá tak oslněn, že napotom po nějakou chvilku ničeho okolo sebe nevidí. Podobně se děje se sluchem. Ano může se státi, že mohutnost smyslová pozbývá úplně vnímavosti pro dojmy zevnější, když mohutný popud příliš dlouho na ni působí, jak zkušenost často dosvědčuje. Zcela jiný poměr pozorujeme při rozumu.

Ježto intensivní sluneční světlo zrak seslabuje a otupuje, intensivní duchové světlo — pravda i sebe všestrannější a vznešenější — rozum nejen neseslabuje, nýbrž opačně jej sesiluje a zdokonaluje. Sr. p. III. qu. 46. art. 7. in corp. opp. tom. XXIV. p. 287. sq. Qq. dispp. De anima opp. tom. XV. p. 386.; c. gent. lib. 2. cap. 54. n. 3. opp. tom. XVIII. p. 140. sq., ibid. cap. 79. n. 9. p. 181.

Touto intensivní pravdou, jež rozum zdokonaluje a uschopňuje k poznání mnohých jiných pravd, rozumí scholastikové především zásady, které mnohé jiné pravdy jako v zárodku obsahují a zároveň svou evidencí a jasností jiné pravdy daleko převyšují. Tak na př. poznání bytu Božího objasňuje měrou nevýslovnou poznání všech bytostí mimo Boha existujících.

Zkušenost dále dosvědčuje, že mnozí lidé i v nejvyšším stáří když jejich smyslný život téměř úplně byl již ochabnul, svěžest a pružnost ducha zcela zachovali. Německý učenec H. F. Daumer ve svém spisu: „Der Tod des Leibes, kein Tod der Seele“ uvádí

na doklad této pravdy z dějin jak starověkých tak i novějších mnohé slovutné muže, z nichž zde chceme jen k Isokratovi, Sofoklovi, Galileimu, Franklinovi a Goethovi poukázati.

3. Konečně dokazují scholastikové podstatný rozdíl mezi rozumem a smysly přímě z činností rozumu vlastních a to z abstrakce a soudu.

a) Rozum činí hmotné předměty intelligibilními tím, že je zbavuje všech individuálních a hmotných vlastností, jako jsou kvantita, kvalita a t. p., a zahrnuje v pojmu jen to, co nezbytně věci přináleží.

Mohutnost však, která takto činna jest, nemůže sama ani býti hmotna, ani působiti hmotným ústrojem.

Zde ještě připomínáme, že moderní přírodověda tento důvod scholastiky úplně potvrzuje. Vždyť všechna její snaha směřuje k tomu, aby všude ve přírodě zákonitost poznala a mathematickými číslicemi vyjádřila. Tato zákonitost, ačkoli ve hmotě obsažena jest, není zajisté již hmotná a smyslná, nýbrž úplně nehmotná, rozumová. Chce-li přírodozpytec vědecky poznati přírodu a její vniterný život, musí ji prve takořka racionalisovati.

b) Totéž platí o soudu.

V každém soudu spojuje nebo rozpojuje rozum dva pojmy. Spojuje-li je (v soudu kladném), uvádí je v jednotu, rozlučuje-li je (v soudu záporném), pak jednotu mezi nima popírá. V obojím však případě jest kon rozumový, jímž člověk soud jak kladný tak i záporný vyjadřuje, v rozumu samém naprosto nedělitelný. Kdyby však rozum byl mohutností čiře organickou, nedala by se tato naprosto nedělitelnost soudů nikterak vysvětliti.

V nynější době popírají sice přemnozí přírodozpytci svobodu a nezávislost rozumu na tělesných ústrojích nepřipouštějíce žádného podstatného rozdílu mezi smyslem a rozumem, mezi tělem a duchem.

Avšak úžasné výsledky přírodovědecké, jimiž nynější věk vším právem se honosí, vydávají tak skvělé svědectví o přednosti a vznešenosti lidského rozumu, že jest naprosto nemožno smyslnost s rozumem zaměňovati, což mnozí přírodozpytci sami mimovolně a bezděčně uznávají. Tak praví na př. slovutný anatom Henle doslovně: „Triumfy, kteréž přírodověda slaví, přináležejí duchu, jenž zákony přírody určuje, nikoli však smyslům, kteréž jim (zákonům přírodním) naprosto jsou podrobeny.“ (Anthropologische Vorträge. Brunšvik, 1870. I. str. 38.)

Podobně se vyjadřuje anglický přírodozpytec Tyndall: „Vědecké poznání,“ praví, „podobá se lampě, kteráž teprv tenkráte hoří, když knotem pozorování a zkoumání byla rozžehnuta. Světlo, které potom ze sebe duch vydává, může silou sobě vlastní světlo knotu, z něhož vyšlo, milionkráte převyšovati.“ (Das Licht. Sechs Vorlesungen. Překlad od Gust. Wiedemanna str. 136.)

2. Nauka o abstrakci.

§ 100.

Již Aristoteles učil, že naše rozumové poznání vychází z poznání smyslového. Touto naukou vyhnul se dvěma krajným bludům svých předchůdců. Proti Demokritovi hájil, že naše poznání nedá se vysvětliti výhradně z pouhých smyslných dojmů vnějších předmětů na smysly naše, a že proto není pouhými pomíjejícími jevy věcí obmezeno. I souhlasil proto s Platonem, že duše naše má vyšší duchovou mohutnost, kterou člověk poznává nejen měnitelné případnosti, nýbrž neměnitelné bytnosti věcí. Jen v tom Aristoteles od učitele svého se různil, že popíral, jakoby smyslové poznání sloužilo jen k tomu, by ideální poznání v každé duši již od narození dřímající vzbuzovalo a k vědomí přivádělo. Podle Aristotela jest duši samé ideálního poznání sobě dobývati. Intellektuální poznání vzniká v člověku součinností smyslové a rozumové mohutnosti poznávací.

Z téže nauky vychází také sv. Tomáš a všichni čelnější scholastikové.

Podle andělského učitele smysl (zevniterný a vniterný) připravuje svými představami předmět, z něhož rozum tvoří pojmy a to nejen ty, které v sobě zahrnují určité druhy věcí, nýbrž i pojmy nejvšeobecnější ke vší jestotě se vztahující, jako jsou pojmy jestoty, bytnosti, podstaty, přirozenosti, jednoty atd.

Podle této nauky nejsou smyslné představy příčinou pojmů, nýbrž toliko látkou, z níž rozum sám samočinně pojmy sobě vytváří.

Ale jak nalezá rozum ve smyslnosti nadsmyslnost, v jednotlivých smyslných představách nadsmyslné, všeobecné, ideální pojmy? — toť otázka, v jejíž řešení přicházela filosofie tak často na bezcestí.

Sv. Tomáš dokázav z lidské přirozenosti samé, že nejbližším předmětem rozumového poznání jsou bytnosti věcí (intelligibile

in sensibili), dovozuje dále, že rozum náš má zvláštní schopnost, jíž bytnosti věcí ze smyslných představ abstrahuje. Bytnost věci, již rozumem poznáváme, jest sice v každém jednotlivém předmětu, ale poznávajíce ji intellektuálně nemyslíme jí tak, jak individuálně se jeví. Neb bytnost věcí jinak jest ve věcech samých, jinak v rozumovém poznání.

Ve věcech jest opatřena individuálními, případnými vlastnostmi, v poznání však rozumovém odezírá se od těchto vlastností a jen to se má na zřeteli, co nezbytně k věci náleží, co ji činí tou věcí, kterouž právě jest, a ode všech jiných ji rozeznává. Tak na příklad mám-li na mysli pojem člověka (animal rationale), nemyslím ani Sokrata, ani Platona atd., nýbrž to, co jest všem lidem společno, proč člověk jest člověkem a nikoli zvířetem. Tento všeobecný pojem člověka jest v každém jednotlivém člověku konkretně obsažen, nikoli však ve své všeobecnosti, nýbrž toliko konkretně s vlastnostmi individuálními.

K poznání bytností věcí nahodilých jest potřebí, abychom při nich odlušťovali všechny nahodilé a případné vlastnosti ode vniterné jejich podstaty a v pojmu zachovali jen to, co nezbytně k podstatě věcí náleží. A toto odlušťování případných vlastností věci od její vniterné bytnosti a poznání pouhé této bytnosti sluje právě abstrakcí. Sr. p. I. qu. 85. art. 1. ad 1., 3., 4., 5. opp. tom. XX. p. 480 sq.; ibid. qu. 13. art. 13. in corp. p. 68.

Dvojím však způsobem můžeme poznávajíce nějaký předmět něco od něho lišiti, čili odlušťovati. Buď o něm soudíme, že ve skutečnosti něco od něho se liší, co se skutečně od něho neliší, anebo mu připisujeme ze mnohých vlastností a znaků, které mu přináležejí, jen jeden ode všech ostatních odezírajíce. Ve prvém případě jest soud náš lichý, na př. pravíme-li: člověk nemá svobodné vůle, nikoli však ve případě druhém, když předmětu ničeho neupíráme, nýbrž toliko ze mnohých znaků, které mu přináležejí, jen jeden beze všech ostatních, tedy odlišně mu připisujeme. Sr. p. I. qu. 85. art. 1. ad 1. l. c.

Abstrakce jest následkem obmezenosti našeho poznání a to nejen rozumového, nýbrž i smyslového.

Naše smysly postřehují na jednom a témž předmětu rozličné vlastnosti, a to každý jednotlivý smysl jen ty, které jsou jemu přiměřeny; tak postřehuje zrak jen barvy beze zvuku a vůně, sluch jen zvuk bez barvy a vůně atd. Mimo to nemohou smysly

předmětu sobě představiti beze mnohých jiných okolností místa a času, v nichž právě jest.

Obrazivost však liší tento předmět od dotčených okolností místa a času a může proto věci jak minulé tak i nepřítomné sobě představiti. V tomto smyslu abstrakce i smyslům přináleží.

Podobně tvoří sobě i rozum pojmy svoje, an ve předmětu jen to, co jemu (rozumu) jest přiměřeno, beze všeho ostatního, tedy bytnost beze případností uvažuje.

Tak na př. myslím-li sobě nějaký předmět, jenž jsem prve smyslně poznal, jakožto rostlinu nebo zvíře, odezírám od toho, co jest této individuální rostlině nebo tomuto individuálnímu zvířeti zvláštní, a mám na zřeteli jen to, co všem rostlinám a zvířatům jest společno. Takto poznávám jejich vniterný princip či zákon, jímž se ve své jestotě určují a podle něhož se také poznávají.

Kdybychom tuto společnou bytnost věcí myslili sobě sice jakožto princip věcí individuálních, avšak tak, že tato společná bytnost mimo ně sama o sobě bytuje, byli bychom v bludu Platonově o abstrakci. Sv. Tomáš a s ním všichni scholastikové kladou však tuto bytnost věcí do věcí samých jakožto určující důvod či princip jejich jestoty. Podle toho jest poznání jednotlivého předmětu abstraktním pojmem sice nedokonalé, ale úplně pravdivé.

Poněvadž intellektuální poznání ze smyslných představ vychází, smyslné představy však k individuálním předmětům se vztahují, musí ovšem poznání jednotlivých předmětů před poznáním pojmů všeobecných předcházeti. Srv. p. I. qu. 85. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 479., ibid. qu. 86. art. 2. ad 2. p. 491., qu. 101. art. 1. in corp. p. 556. sq.

Uvažujeme-li však smyslové a intellektuální poznání každé pro sebe, pak jest obému ze představ pokud se týče, pojmů všeobecných vycházeti. Sv. Tomáš praví (p. I. qu. 85. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 484.): „Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis.“

A na důkaz této pravdy takto argumentuje: Jak smysl, tak rozum lidský jest původně v člověku jen v pouhé potenci, a proto člověk teprve tenkráte poznává smyslově a rozumově,

když dotčená potence do konu přechází. Každá však potence, či mohutnost, jež se počíná vyvíjeti, přechází jen znenáhla a proto prve nedokonale a neúplně do konu a teprv z toho nedokonalého konu dochází úplného svého vývoje a poslední skutečnosti (aktuality). Sr. sv. Tom. p. I. qu. 85. art. 3. in corp. ibid. p. 483. sq.

Poněvadž mohutnost poznávací (smysl a rozum) jen tenkráte posledního výmezu a vývoje svého dochází, když svůj předmět se vší určitostí poznává, poto jest jí vždy vycházeti z pojmů, ve kterých dotčený předmět méně určitě myslí. A toť jsou právě pojmy vyšší a všeobecnější. Poznáváme-li totiž nějaký pojem, jenž v sobě zahrnuje větší množství předmětů, pak zajisté nepoznáváme jedinců tohoto množství ve všeobecném pojmu zahrnutých podle vlastností a znaků, které jsou jim zvláštní a vlastní, nýbrž jen podle toho, co jest jim všem společno a obecno, a proto jest toto poznání neurčité a nedokonalé. A poznání nějakého předmětu jest tím neurčitější, čím všeobecnější jest pojem, jímž a v němž jej myslíme. A poněvadž naše poznání není a priori již dokonalé a dovršené, nýbrž ustavičně z potence do konu přecházejíc se vyvíjí a zdokonaluje, proto jest mu také původně ze představ či pojmů nejvšeobecnějších vycházeti. Tak na př., jak sám sv. Tomáš vysvětluje (ibid), nabýváme pojmu člověka tím, že ho prve jako bytost vůbec, potom jakožto bytost živou, pak smyslnou a konečně rozumnou myslíme.

Takto jest patrno, žeby rozum nemohl se ani vyvíjeti, kdyby nejvyšších a nejvšeobecnějších pojmů vší jestoty již prve neměl. Ano sama abstrakce jest bez těchto pojmů nemožna, ana je již předpokládá a o ně se opírá. Pojmy nejvšeobecnější jsou tedy v našem poznání nejprvejší.

Než tu činí námitku odpůrci scholastiky řkouce: Jak jest možno, aby pojmy všeobecné předcházely před poznatky jednotlivými? Vždyť prý přece všeobecnost jen tak poznáváme, že jednotlivé předměty k sobě přirovnávajíce, co jim všem společno, v jednotném pojmu zahrnujeme!

Tak jest potřebí poukázati k rozdílu mezi abstrakcí podle nauky scholastické a podle nauky Lockovy, kteráž v novější filosofii úplně zobecněla.

Locke obmezuje všechno naše poznání smyslnými představami jednotlivých předmětů vnějšího světa (tak zvanými jednoduchými ideami).

Nade smyslem přijímá jakousi vyšší mohutnost (rozum), jejíž činnost prý však jen v tom záleží, že v jednotlivých smyslných představách vylučuje, co jest různého, a spojuje, co jest v nich stejného nebo podobného a tak analysí a synthesí sobě tvoří všeobecné pojmy či představy.

Kdyby všeobecné pojmy tímto způsobem vznikaly, nelišily by se ani obsahem ani principem od jednotlivých představ smyslných. Kdyby rozum svoje pojmy tvořil jen přirovnáváním a spojováním toho, co množství jedinců téhož druhu jest společno, pak by ovšem všeobecné pojmy ničeho neobsahovaly, než co na smysly působí, a vyjadřovaly by toliko všeobecnost jednotlivých vnějších smyslných jevů.

Poněvadž rozum podle Locka jen jednotlivé smyslné představy k sobě přirovnává, pohřešuje dokona svého vlastního předmětu, a proto také různí se ode smyslu jen dle jmena, nikoliv podstatně. Jedna a táž mohutnost poznávací nazývá se smyslem, pokud o jednotlivých smyslných představách o sobě uvažuje; když však k sobě tyto jednotlivé představy přirovnává a nalézá takto, co jim všem zevně společno, sluje pak rozumem. Lockovy všeobecné pojmy nejsou takto než pouhým souhrnem toho, co jedincům téhož druhu co do jejich smyslného jevu jest společno.

Locke stotožňuje všeobecné pojmy s tak zvanými všeobecnými smyslnými představami (Sinnliche Gemeinbilder), které člověk se zvířetem má společně. Nebo i zvíře rozeznává na př. strom od člověka. Poznává-li však strom, postřehuje při něm toliko to, co pode smysly padá, jako jest peň, větve a ratolesti atd. Avšak co činí strom stromem, jeho totiž vniterný vegetativní život, tak jak ze semene čili zrna se vyvíjí, roste, mohutní, květem a ovocem svého vrcholu dostupuje a konečně zase odumírá, jest zvířeti naprosto nepoznatelný. Podobně při všech ostatních všeobecných smyslných představách.

Od abstrakce Lockovy liší se podstatně abstrakce scholastická.

Podle sv. Tomáše jsou nejvyšší a nejjednodušší pojmy právě nejprvejší.

Aby tuto pravdu sv. Tomáš zevrubněji vyložil a vysvětlil, přirovnává rozumové poznání k poznání smyslovému.

Když nějaký hmotný předmět jest nás příliš vzdálen, anebo nedostatečně osvětlen, pozorujeme ze začátku vůbec jen něco, nevědouce, co to jest; teprve později, když jsme se k němu více

přiblížili anebo když více byl osvětlen, vidíme, že to jest něco živého, že to jest zvíře anebo člověk atd. Sr. p. I. qu. 85. art. 3. ad 3. opp. tom. XX. p. 484.

Podobně i při poznání intellektuálním.

I toto poznání počíná s pojmy nejvšeobecnějšími, jako jsou pojmy jestoty, jednoty, podstaty, případnosti atd., a dokončuje a dovršuje se určitým poznáním předmětův individuálních.

Podle Locka vznikají z jednotlivých představ pojmy abstraktní, všeobecné, jednoduché a neurčité. Z poznání určitého a dokonalého jednotlivých smyslných předmětů vyvíjí se poznání neurčité a to tím způsobem, že jednotlivé předměty k sobě přirovnávajíce, co jim všem společno, v jednotném pojmu zahrnujeme.

Jinak podle nauky scholastické. Tu vychází rozum z neurčitého poznání v nejvšeobecnějších pojmech obsaženého a pokračuje k poznání určitému a dokonalému jednotlivých předmětů.

Učí-li však scholastika, že poznání všeobecnosti předchází před poznáním jednotlivých předmětů, netvrdí nikterak, že všeobecnost, jakožto všeobecnost přede vší jednotlivostí poznáváme. Nebo jest, jak scholastika správně dovozuje, zcela něco jiného, všeobecnými pojmy něco poznávati, a zcela něco jiného, všeobecnost pojmů poznávati; zcela něco jiného jest poznati, co nějakému předmětu s jiným jest společno, a zcela něco jiného poznati, že to, co poznáváme, s jinými jest mu společno. Sr. p. I. qu. 85. art. 3. ad 1. ibid. p. 484.

Tvrdí-li tedy scholastika, že intellektuálnímu poznání ze všeobecných pojmů jest vycházeti, míní to v tom smyslu, že rozum dříve než určitě chápe individuální vlastnosti jednotlivých věcí, již poznává, co jim s jinými věcmi společno jest anebo býti může, nikoli však že poznává společnost (všeobecnost) jako společnost.

Avšak jak poznáváme tuto všeobecnost věcí jakožto všeobecnost?

Scholastika odpovídá: Všeobecnost věcí poznávati znamená tolik, jako poznávati, že mnohé věci tvoří jeden druh. Toto poznání však nezbytně předpokládá poznání toho, co všem věcem jeden druh tvořícím jest bytno a podstatno, tedy bytnost věcí.

Poněvadž na bytnosti věcí přímě nenazíráme, nýbrž na ně soudíme z jejich smyslných zjevů, proto jest také pravda, že pojmu druhu ze společných zevnějších znaků jednotlivých věcí

nemůžeme poznati jednoduchým přirovnáním. Kdykoliv scholastikové praví, že ze společného zjevu věcí na jich bytnost souditi jest, nepokládají nikterak tohoto společného smyslného zjevu za bytnost věcí samu, nýbrž toliko za prostředek, jímž rozum bytnost věcí za tímto smyslným zjevem se skrývající odhaluje a v pojmu zahrnuje.

Než toto přirovnávání mnohých věcí k sobě podle scholastiky není jediným způsobem, jímž všeobecnost věcí poznáváme.

Scholastikové praví, že podoba bytnosti, kterouž věci jednoho druhu mezi sebou mají, není důvodem, nýbrž následkem a znakem jejich všeobecnosti. Nebo všeobecnost bytnosti záleží právě v tom, že podle své přirozené povahy ve mnohých věcech bytovati a proto také rozmnožiti se může. Tak na př. pojem „člověk“ byl by i tenkráte všeobecný, kdyby jen jeden člověk na světě žil. Nebo přirozenosti jeho by se nikterak nepříčilo, aby více lidí žilo. Sr. p. I. qu. 85. art. 2. opp. tom. XX. p. 482.

Na důkaz odvolávají se také k samému Aristotelovi, kterýž rovněž učil, že všeobecnost není jednotou, kteráž ve mnohých věcech j e s t, nýbrž jednotou, kteráž ve mnohých věcech b ý t i m ů ž e. Z toho zcela důsledně dovozují, že i nevzdělaní lidé mají všeobecné pojmy, ačkoli všeobecnosti jejich neznají, obzvláště kde jim zkušenost schází. Tak zajisté i ti, kteří filosofického myšlení jsou neschopni, poznávají na př. slunce nejen smyslně, nýbrž i intellektuálně; avšak pojem tento intellektuální, jímž bytnost slunce poznávají, není jim žádným pojmem rodovým, poněvadž jen jedno slunce vidí, a všeobecnosti, jíž ve skutečnosti nenalezají, z povahy slunce dovoditi nedovedou.

Z toho plyne, že podle nauky scholastické abstraktní poznání věcí, ačkoliv ku všeobecným pojmům směřuje, přece přirovnávání mnohých jedinců nutně nepředpokládá, nýbrž že poznání všeobecnosti vyplývá z úvahy věci j e d n o t l i v é, jejíž přirozenosti se nikterak neprotiví, aby se rozmnožila, a tak nejen sama, nýbrž vedle ní mnohé jiné věci téhož druhu a rodu existovaly. Sr. p. I. qu. 85. art. 1. ad 1. p. 480.

a) Intellectus possibilis.

§ 101.

Scholastikové vysvětlujíce vznik ideí lišili dvojí mohutnost a to tak zvaný „intellectus possibilis“ (νοῦς δυναμικός) a „intellectus agens“ (νοῦς ποιητικός).

„Intellectus possibilis“ znamená intellektuální mohutnost poznávací, kteráž ku každému skutečnému poznání se má jako potence ke konu.

Praví sv. Tomáš: „Cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est, ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in potentia . . . Et propter hoc vocatur intellectus possibilis“. Qq. Disp. De spir. creaturis a. 9. opp. tom. XV. p. 337.

„Intellectus possibilis“ přijímá v sebe obraz rozumový (species intelligibilis) a přechází pak tímto obrazem ku skutečnému poznání věcí, jsa takto sám podmětem či nosičem poznání.

Činnost, jež v poznání záleží, pochází z této mohutnosti jakožto ze svého prvotního principu, podobně jako činnost smyslového poznání vzniká ze smyslu. Ano „intellectus possibilis“ jest právě vlastností, jíž člověk jest člověkem, t. j. jíž přirozenosti lidské jest účastným.

„Intellectus possibilis“ ve scholastické filosofii, jak z uvedeného výkladu patrno, jest tedy to, co novější filosofie rozumem anebo rozumovou mohutností poznávací nazývá. —

„Intellectus possibilis“ jest mohutnost jak činná tak trpná.

Sv. Tomáš nazývá tuto mohutnost trpnou řka, že vůbec všechno naše poznání trpnost v sobě zahrnuje. „Intelligere,“ praví, „est pati quoddam.“ Sr. p. 1. qu. 79. art. 2. opp. tom. XX. p. 440.

Než výrok tento potřebuje zevrubnějšího výkladu.

Činným jest, co dává, trpným, co přijímá. Podle toho může schopnost, jež nějakou určitost v sebe přijímá, trpnou se nazývati, kdežto činnou jest mohutnost či síla, kterou zmíněná určitost ve schopnosti trpné vzniká. Mramor, z něhož sochař sochu zhotovuje, má vzhledem k této soše mohutnost trpnou, sochař však mohutnost činnou.

Můžeme si však i ten případ mysliti, že v nějaké věci činnost z téže mohutnosti vychází, která její účin také v sebe přijímá, a pak jest tato mohutnost zároveň činná i trpná.

Pro jasnější rozbor této otázky, pokud totiž „intellectus possibilis“ jest trpným nazývati, rozeznává sv. Tomáš tři druhy trpnosti: „Respondeo dicendum, praví na místě svrchu uvedeném (p. 1. qu. 79. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 440.) quod pati tripliciter dicitur. U n o m o d o propriissime, scilicet quando aliquid removetur ab eo, quod convenit sibi secundum naturam

aut secundum propriam inclinationem, sicuti cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem . . . Secundo modo minus proprie dicitur aliquis pati ex eo, quod aliquid ab ipso abjicitur sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundum hoc dicitur pati non solum qui aegrotat, sed etiam qui sanatur. Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia. Et sic intelligere nostrum est pati."

Sv. Tomáš nazývá „intellectus possibilis" především proto mohutností trpnou, poněvadž z potence do konu ustavičně bezděčně přechází.

Mimo to jmenuje také „intellectus possibilis" mohutností trpnou, jelikož sám ze sebe nepostačuje, aby z potence do konu přešel, nýbrž toliko vlivem a působností principu jiného tohoto přechodu jest schopen. Neboť právě v tom záleží podle sv. učitele rozdíl mezi trpnými mohutnostmi a činnými silami. „Haec est differentia inter virtutes activas et passivas, quod passivae non possunt exire in actum propriae operationis nisi moventur a suis activis, sicut sensus non sentit, nisi moveatur a sensibili; sed virtutes activae possunt operari sine hoc, quod ab aliquo moveantur, sicut patet in viribus animae vegetabilis." Sr. Opusc. sup. Boet. de Trinit. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. VIII. p. 332. — Konečně jest podle andělského učitele „intellectus possibilis" také z té příčiny trpným nazývati, poněvadž obraz intelligibilní v sebe přijímaje konem poznávacím sama sebe zdokonaluje.

Ačkoliv „intellectus possibilis" podle sv. Tomáše potud, pokud z potence, v níž původně jest, přechází vlivem principu zevnějšího do konu, jest potencí trpnou, přece na druhé straně jest zase potencí, kteráž úkon poznávací ze sebe vyvozuje, a proto jest také činnou. „Intellectus possibilis" jest tedy trpným a činným zároveň. Což ostatně plyne již z povahy činnosti poznávací. Neb poznání jest životnou činností bytosti intelligentní, ano činností nejdokonalejší a nejvznešenější, a poněvadž toto poznání z mohutnosti rozumové (intellectus possibilis) vychází, jest zajisté tento „intellectus possibilis", pokud jest totiž principem úkonu poznávacího, mohutností činnou. Sr. in 3. lib. dist. 14. art. 1. qu. 2. in solut. 2. opp. tom. XI. p. 219 sqq.; c. gent. lib. 2. cap. 59. opp. tom. XVIII. p. 149 sq.; Qq. dispp. De verit. qu. 16. art. 1. ad 13. opp. tom. XVI. p. 501.

b) Intellectus agens.

§ 102.

Od rozumu možného (intellectus possibilis) rozeznával Aristoteles a po něm scholastikové druhou mohutnost rozumovou, již „intellectus agens“ nazývali. Co jest tento „intellectus agens“ v nauce aristotelsko-scholastické?

Podle sv. Tomáše jest „intellectus agens“ mohutnost, která vnější předměty smyslně poznané skrze abstrakci činí intelligibilními. „Intellectus agens“ není takto nic jiného, než mohutnost, kteráž ze smyslných představ tvoří pojmy všeobecné odezírajíc při nich ode všeho, co jest jen nahodilého a případného. „Intellectus agens“ jest tedy mohutností abstrahující.

Ačkoliv sv. Tomáš „intellectus possibilis“ a „intellectus agens“ ustavičně rozeznává a jim různé činnosti připisuje, přece učí zcela zřejmě, že není v nás dvojího poznání rozumového: jedno, jež z rozumu možného vychází, a druhé, jež rozumem činným vzniká. „Duorum intellectuum“, tak tvrdí sv. učitel, „scilicet possibillis et agentis sunt duae actiones . . . Nec tamen sequitur, quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet, quod utraque istarum actionum concurrat.“ Qq. dispp. De anima art. 4. ad 8. opp. tom. XV. p. 371.

Je-li však poznání jen jedno, jest také mohutnost poznávací jen jedna, kteráž, jak jsme již poznali, jest „intellectus possibilis“. Aby však tato mohutnost přešla do konu, jest k tomu jiné činnosti rozumové potřebí, kteráž „intellectus agens“ sluje. Tato mohutnost jest toliko prostředkem, jímž „intellectus possibilis“ z pouhé potence přechází do konu.

Vysvětleme zevrubněji poměr mezi možným a činným rozumem.

Sv. Tomáš argumentuje následovně: Kdyby všeobecné pojmy (universalia), kteréž jsou předmětem rozumového poznání, mimo rozum náš samy v sobě existovaly, jak Platonikové se domnívali, nepotřebovali bychom žádné zvláštní mohutnosti, jež u scholastiků „intellectus agens“ sluje. Avšak Aristotelovi, jenž učí, že universalia bytují jen v konkretních smyslných bytostech, bylo nezbytně přijímati zvláštní mohutnost, kteráž smyslné předmětenstvo činí intelligibilním a proto rozumovému poznání přístupným. A právě tato mohutnost, kteráž při představách smyslných předmětů abstrahuje intelligibilní bytnost jakožto předmět rozumového poznání, sluje u scholastiků „intellectus

agens". „Non esset necesse," tak argumentuje sv. Tomáš, „ponere intellectum agentem, si universalia, quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere, nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem, quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu abstrahendo species rerum a materia et a conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens." Qq. dispp. De Spirit. creat. art. 9. opp. tom. XV. p. 337. sq.; sr. qu. De anima art. 4. opp. tom. XV. p. 368 sqq.; p. I. qu. 79. art. 3. opp. tom. XX. p. 441 sqq.; p. 1. qu. 84. art. 6. opp. tom. XX. p. 475 sqq.

„Intellectus agens" jest mohutností činnou a nikoliv trpnou.

„Intellectus possibilis" jest, jak jsme svrchu viděli, ze dvojí příčiny mohutností trpnou a to: 1. poněvadž z potence do konu vlivem působnosti vnějšího intelligibilního předmětu přechází a 2. poněvadž přijímaje v sebe kon poznávací sama sebe zdokonaluje.

Jinak při rozumu činném. Tentoť není trpným z prvé příčiny, poněvadž jest k činnosti vždy schopen a žádá jen přítomnosti smyslné představy jakožto látky své činnosti; není však také trpný z druhé příčiny. Rozum činný svou činností nezdokonaluje sebe, nýbrž smyslnou představu, an ji činí intelligibilní. Sr. Qq. dispp. De prophetia art. 1. opp. tom. XVI. p. 398 sqq.; item we magistro art. 1. p. 385 sqq.

Jsme-li tedy, jak scholastikové učí, rozumem možným bytnostmi rozumovými, poznáváme skutečně pravdu teprve rozumem činným. „Est intellectus possibilis," učí sv. Tomáš, „secundum quem sumus intelligentes quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; intellectus autem agens est, quod facit nos intelligentes in actu." Qq. dispp. De anima. art. 5. opp. tom. XV. p. 372.

Poněvadž rozum možný bez rozumu činného nikdy z pouhé potence do konu přejíti nemůže, proto rozum činný zdokonaluje a dovršuje rozum možný. —

Z této úvahy plyne již zcela jasně rozdíl mezi rozumem možným a činným.

Rozum možný a činný nejsou dvě soupůsobící podstaty v člověku, nýbrž dvě mohutnosti duše lidské. Sr. p. I. qu. 79. art. 4. ad 4. opp. tom. XX. p. 444.; C. gent. lib. 2. cap. 77. opp. tom. XVIII. p. 176 sq.; Qq. dispp. De veritate qu. 10. art. 6. in corp. ad fin. opp. tom. XVI. p. 360.

Při každé mohutnosti vládne mezi mohutností, činností její a předmětem, k němuž mohutnost svojí činností směřuje, úplná proporce. Jaký předmět, taká činnost a taká i mohutnost a i opačně jaká mohutnost, taká činnost a taký i předmět činnosti.

Poněvadž každá mohutnost cíle svého dochází teprve tenkráte, když svou činností dospěla ku předmětu sobě přiměřenému, proto jest také tento předmět především karakteristickou známkou, podle níž mohutnost sama se poznává a posuzuje a od jiných mohutností rozeznává. Rozum na př. rozeznává se od vůle tím, že činností poznává svou p r a v d u, kdežto vůle se vztahuje k lásce d o b r a jakožto ku předmětu sobě přiměřenému.

Rozum možný a rozum činný jest proto dvojí mohutností, poněvadž předmět obého rozumu jest různý. Sr. p. I. qu. 54. art. 1. ad 1. opp. tom. XX. p. 305.; ibid. qu. 79. art. 10. in corp. p. 450.; Opusc. 3. Compend. theol. cap. 87. opp. tom. XIX. p. 70.; C. gent. lib. 2. cap. 77., 78. opp. tom. XVIII. p. 176 sq.

Rozum činný odezíraje při smyslných představách od vlastností případných a nahodilých tvoří teprve předmět intellektuálního poznání, kdežto rozum možný intelligibilní předmět rozumem činným ze smyslných představ abstrahovaný v sebe přijímá a sobě osvojuje. Takto jest rozum činný svou vniternou povahou mohutností činnou, rozum možný mohutností trpnou. Sr. p. I. qu. 85. art. 1. ad 3. opp. tom. XX. p. 480 sq.; Qq. dispp. De verit. qu. 10. art. 6. in corp. ad. fin. opp. tom. XVI. p. 360.

Dojmem smyslných předmětů na člověka vzniká ve smyslu jeho smyslná představa, právě tak jako i u zvířete. Avšak člověk nepoznává toliko jednotlivých nahodilých předmětů, nýbrž také co jest jim všem společno — bytnost věcí. Než jak vzniká v rozumu poznání této b y t n o s t i? Smyslná představa právě proto, že jest smyslná, nemůže sama na rozum působiti. I nezbývá, než aby duše sama byla opatřena zvláštní duchovou činností, kteráž smyslnou představu činí intelligibilní.

Scholastikové přirovnávají tuto mohutnost duše, jež ze smyslných představ pojem intelligibilní sobě tvoří, ku světlu slunečnímu. Má-li zrak předměty vnější viděti, musí býti tyto předměty světlem ozářeny. Světlo činí takto hmotné předměty oku viditelnými.

Podobně při poznání intellektuálním.

Rozum při svém poznání jest odkázán ku smyslným vnějším předmětům; z těchto jest mu vždy vycházeti a k nim zase se

vraceti, jinak by neměl pod sebou žádné objektivní konkretní půdy a všechna jeho činnost zabývala by se pouhými subjektivními domněnkami, tak jak skutečně pantheistický idealismus učí.

Než jak má rozum vnější předmětenstvo poznati? Vždyť mezi ním a tímto předmětenstvem není žádné úměrnosti. Rozum jest mohutnost duchová, předmětenstvo však čiře tělesné a smyslné! Za tou příčinou učí scholastika, že rozum dříve než ze smyslných představ bytnost věcí poznává, duchové světlo na ně rozlévá, v němž pak již nevidí, co ve představách nahodilého a vedlejšího, nýbrž co jest všeobecného, nutného, neměnitelného — intelligibilního.

A „intellectus agens", jenž ve scholastické nauce o vzniku ideí zastává tak důležitý úkol, jest právě mohutností, jež duchové světlo na smyslové představy vyroňuje a takto v tomto světle bytnost věcí poznává. Sr. Opusc. 3. Compend. theol. cap. 83. opp. tom. XIX. p. 67. Vždyť rozum jest, jak všickni uznávají, světlo člověku vrozené a v něm zářící (lumen naturae, jak dí sv. Tom. Akv.).

Než přistupme již k výkladu samému, jak ze smyslného poznání poznání rozumové vzniká. —

Působností zevnějšího předmětu vzniká ve smyslu tak zvaná „species sensibilis", obraz totiž, v němž se předmět podle svého zevnějšího jevu obráží a zrcadlí.

Tímto smyslným obrazem ve smyslu vzniklým tvoříme sobě představy (phantasmata), v nichž pak předmětenstvo samo smyslně poznáváme. Toto smyslové poznání k jednotlivým vnějším předmětům se vztahující jest člověku se zvířetem společno.

Člověk však při tomto poznání nezůstává. Jsa obdařen mohutností vyšší povznáší se nade vnější smyslové jevy předmětenstva a snaží se poznati, co za těmito zjevy se skrývá, co jest v nich nezměnitelno, nutno, věčno.

Jakmile ve smyslu představa vzniká, ihned pozornost rozumu na sebe obrací. Neboť tenť jest vztah mezi jednotlivými mohutnostmi duševnými, že činnost jedné mohutnosti ihned také druhou k činnosti vzbuzuje; pozná-li na př. rozum nějaké dobro, ihned vůle snaží se tohoto dobra dosíci.

Podobně činnost smyslová vzbuzuje rozum ku přiměřené činnosti. Jakmile v mohutnosti smyslové vznikla představa a rozumu se představila, ihned rozum (činný) se k ní obrací a poznává v ní bytnost věci, kterou představuje. Rozum činný na

těchto představách ničeho nemění, jeho činnost záleží v tom, že duchovým svým světlem ozařuje představy a takto obraz intelligibilní z nich abstrahuje, jenž ihned před rozum možný (intellectus possibilis) předstupuje a jemu se vtiskuje. Úkol tedy rozumu činného záleží v tom, že ze představ intelligibilní obrazy (species intelligibiles) abstrahuje; poněvadž však touto abstrakcí předmět smyslně poznaný stává se rozumově poznatelným (intelligibilním), proto činí rozum činný představy zároveň intelligibilními. Neprostředným účinem činnosti rozumu činného jsou tak zvané „species intelligibiles", jimiž rozum možný (intellectus possibilis) byv takořka oplozen a zúrodněn vniterné slovo (verbum mentis, intentio) sobě tvoří a ve slovu tomto konečně předmět intelligibilně poznává. Sr. p. I. qu. 85. art. I. ad 4. opp. tom. XX. p. 481. Qq. dispp. De mente art. 4., 5., 6. opp. tom. XVI. p. 355—365., Opusc. 3. Compend. theol. part. 1. cap. 78—88. opp. tom. XIX. p. 66—71.

Nebude snad od místa poznamenati, že činnost rozumu činného před činností rozumu trpného nepředchází časem, nýbrž jen logicky. Co do času spadá v jedno činnost abstrahujícího rozumu s činností rozumu možného. Současnost obojí této činnosti nevylučuje však posloupnosti logické.

Poněvadž rozum možný teprv tenkráte může býti činným, když rozum činný ze smyslné představy bytnost věci byl abstrahoval, proto jest činnost rozumu činného logicky dříve, než činnost rozumu možného.

Současnost a logickou posloupnost obojí této činnosti můžeme si znázorniti následující analogií.

Mysleme sobě nějaký krystal, který má vlastnost, že jen jediný paprysek, na př. červený skrze sebe propouští, všechny ostatní však zadržuje. V tomto krystalu jest nám dvojí sílu přijímati: 1. sílu, kterouž krystal světlo sluneční rozkládá a takto červený paprysek ode všech ostatních dělí, a za 2. sílu, kterouž červený od ostatních oddělený paprysek v sebe přijímá a skrze sebe propouští.

Tuť máme obraz rozumu činného a možného. Rozum činný vzdaluje při smyslné představě individuální a nahodilé vlastnosti věci a odekrývá a odhaluje bytnost její, již ihned rozum možný přijímá v sebe jakožto intelligibilní obraz věci poznané.

Co do času působí obě síly v krystalu zároveň. Nebo sotva světlo sluneční na krystal padne, ihned tento všechny ostatní

paprysky odráží a červený propouští. Logicky však jest přece napřed mysliti odraz všech paprskův a teprv po něm průchod paprysku červeného.

Podobně při poznání rozumovém. Prve abstrahuje rozum činný ze smyslné představy bytnost věci a teprv potom ji rozum možný poznává, ačkoliv obojí tato činnost co do času děje se zároveň.

A jako dotčené dvě síly v krystalu, z nichž prvá všechny paprysky odráží, druhá pak červený propouští, spolupůsobí k jednomu a témuž účinu (k propuštění paprysku červeného), podobně i mohutnost abstrahující a poznávací (intellectus agens et possibilis) ačkoliv jsou různými silami ducha lidského, přece mají za následek jeden a týž účin, poznání rozumové.

Že to skutečně možno, nebude nikomu nápadno, kdo pováží, že i ve fysice jediná výslednice (prostřední síla) bývá často resultátem mnohých jednotlivých sil jak sběžných tak rozběžných.

Poměr mezi rozumem činným dá se ještě jasněji znázorniti processem fotografickým.

Při fotografii ozařuje předně sluneční světlo předmět, jenž má býti fotografován. Předmět osvětlený odráží pak sluneční paprsky, které stroj fotografický v sebe přijímá a takto v sobě tvoří obraz předmětu samého.

Úplnou analogii shledáváme při vzniku poznání intellektuálního.

Intellectus agens ozařuje svým duchovým světlem smyslnou představu, o jejíž intellektuální poznání běží. Představa světlem rozumovým ozářená odráží takořka svůj intelligibilní obraz, kterýž pak intellectus possibilis v sebe přijímá.

Předmětu přináleží při fotografii dvojí úkon, jeden trpný a druhý činný.

Trpný úkon přináleží mu ze dvojí příčiny a to pokud jest předmětem osvětlení a předmětem fotografie. Činný však úkon jeví, pokud světlo odrážeje způsobuje obraz ve stroji fotografickém.

Podobně při poznání lidském.

I tu přináleží smyslné představě dvojí úkon: Trpný a činný. Poněvadž jest představa předmětem ozáření se strany rozumu činného, aby se mohla státi předmětem intellektuálního poznání se strany rozumu možného, má se v tomto vzhledu trpně. Avšak smyslná představa není toliko předmětem, na nějž „intellectus

agens" působí, nýbrž jest zároveň i příčinou, kteráž spolupůsobí ku vzniku intelligibilního obrazu v rozumu možném a v tomto smyslu přináleží jí úkon činný.

Ano ještě dále lze analogii mezi fotografií a intellektuálním poznáním stopovati.

Jako při fotografii předmět fotografovaný v obraz fotografický (v podobiznu) se nemění, nýbrž ve své individuálnosti trvá dále, podobně přechází také smyslná představa v obraz intelligibilní.

Mimo to scholastika učí, že vznik intellektuálního poznání stává se vždy skrze abstrakci.

I při fotografii lze abstrakci pozorovati.

Také sochař, jenž z mramoru poprsí nějakého výtečníka vytesává, používá abstrakce.

Ačkoliv tvary jeho ve všech třech rozměrech z mramoru vytesává, přece odezírá úplně od barvy. Fotografie jde v abstrakci ještě dále. Neb neabstrahuje toliko od barvy předmětů, nýbrž částečně také i ode tří jeho rozměrů. Nebo rozměry, ve kterých tvary předmětů zobrazuje, jsou jen zdánlivy, poněvadž fotografickému obrazu rozměr hloubi úplně schází.

Přehledneme-li ještě jednou zkrátka tento vznik a vývoj ideí, tak jak jej scholastikové vysvětlují, tedy se děje následovně.

Dojmem vnějších předmětů na smysly naše vzniká v mohutnosti smyslové smyslný obraz předmětů poznaného, tak zvaná „species sensibilis". Tímto obrazem tvoříme pak sobě představu, v níž předmět smyslný sám podle jeho vnějšího smyslného zjevu poznáváme.

Jakmile ve smyslové mohutnosti vznikla představa, ihned rozum činný (intellectus agens) k ní se obrací a osvětliv ji svým duchovým světlem působí, že intelligibilní obraz (species intelligibilis) v rozumu možném (intellectus possibilis) vzniká. Obrazem tímto tvoří pak sobě rozum (možný) pojem předmětu, ve kterémž (pojmu) jej sobě myslí a poznává nikoliv již podle jeho vnějšího a případného zjevu, nýbrž podle jeho bytnosti, jež jest nezměnitelna, nutna a věčna a proto také všem bytostem téhož druhu společna.

Nauka scholastická o vzniku ideí nepříčí se nikterak moderní psychologii. Zde jen k některým stránkám poukážeme.

Moderní psychologie na př. liší od názoru obraz věci, kterýž v obsahu duše zbývá z názoru, když na předmět sám již nenazíráme.

Tento obraz není zajisté nic jiného, než scholastická „species sensibilis“ a „species intelligibilis“. Scholastika lišíc tento obraz na smyslný a intelligibilní určuje zároveň vniternou povahu předmětu, kterýž v dotčeném obrazu se zobrazuje, je-li to totiž jen jednotlivý případnými vlastnostmi opatřený předmět aneb bytnost všem jedincům téhož druhu společná.

Mimo to ačkoliv terminy: „intellectus agens“ a „intellectus possibilis“ jsou moderní psychologii úplně cizí, přece činnost jejich a výsledek této činnosti neodporuje nauce její.

Učí-li scholastika, že „intellectus agens“ svým světlem ozařuje jednotlivé představy smyslovým poznáním vzniklé a tak je činí schopnými, aby „intellectus possibilis“ je v sebe přijal, pak názor tento zajisté jest podoben tak zvanému osvojování či appercepci, kteráž podle novější psychologie záleží v umísťování nových představ v určitém tlumu představ starších v duši již obsažených.

Avšak i „intellectus agens“ umísťuje intelligibilní obrazy, jichž nabyl ozářením smyslných představ, v rozumu (možném), a kdykoliv shledává, že tento obraz má něco společného s jinými obrazy v rozumu již obsaženými, ihned je s nimi spojuje, odezíraje při nich ode případných znaků, kterými se liší od pojmů v duši již obsažených.

I činnost smyslovou a rozumovou v jistém smyslu nová psychologie uznává.

Působením předmětu na smysl vzniká podle scholastiky ve smyslové mohutnosti tak zvaná „species sensibilis“, jíž mohutnost tato byvši určena tvoří sobě představu předmětu.

Činnost tato se zajisté neliší ode vnímání, kteréž, jak nová psychologie učí, záleží v náležitém přijímání představ do vědomí. A praví-li, že vnímání od osvojování (appercepce) v tom se různí, že ono přijímá toliko představy v duši, toto je umísťuje mezi ostatními představami v duši již přítomnými, pak zajisté nechce tím jiného říci, než čemu učí scholastika poznáním smyslovým a rozumovým. — Ano i abstrakci a její různé stupně moderní psychologie připouští.

Přijímá-li tlum představ silnějších v sebe představu novou, tedy praví nová psychologie, že dotčený tlum osvojuje čili že jest představou osvojující, představa však nová do tlumu dřívějších představ přijatá že jest představou osvojenou.

Tak na př. v appercepci: „Kůň jest jednokopytník“ jest prý „jednokopytník“ představou osvojující a „kůň“ představou osvojenou.

Představa, kteráž jest vzhledem ku představě v ní umístěné představou osvojující, může býti vzhledem k vyšší představě zároveň také představou osvojenou. V appercepci: „Kůň jest jednokopytník“ můžeme přidati „a jednokopytník jest ssavec“, tak že potom „jednokopytník“ jest představou osvojenou, „ssavec“ osvojující.

Představy osvojující obsahují v sobě vždy představy osvojené a jsou proto vždy všeobecnější a abstraktnější, než představy osvojené.

Přirovnáme-li k této nauce theorii scholastickou o abstrakci a jejích rozličných stupních, zajisté i tu shledáme shodu mezi ní a moderní psychologií.

Ačkoliv tedy moderní psychologie formálně nepřijímá podstatného rozdílu mezi smyslem a rozumem, a mezi smyslovým a rozumovým poznáním, přece jest proti své vůli nucena tento rozdíl v rozboru a výkladu úkonů psychických zase předpokládati.

Co jest správného ve psychologii moderní, tomu scholastika nikterak na odpor nestojí.

c) Rozdíly abstrakce a vztah její k moderní přírodovědě.

§ 104.

1. Mezi rozumovými činnostmi přináleží abstrakce především a) jednoduché postřeze (simplex apprehensio) a pak b) soudu (judicium).

a) Abstrakce pouhé postřehy záleží v tom, že rozum při smyslné představě odezírá ode všeho, co jest v ní jen případného a vedlejšího, a v pojmu zahrnuje jen to, co jest v ní bytného a podstatného.

b) Tvoří-li rozum z jednoduchých pojmů soudy, činí to rovněž abstrakcí, kteroužto soudí, že jest jedno od druhého rozdílno, že jedno v druhém jest obsaženo aneb není. Sv. Tomáš praví: „Dicendum, quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio.“ 1. p. qu. 85. art. 1. ad. 1. opp. tom. XX. p. 480.

Tento rozdíl abstrakce má za základ různé úkony rozumu poznávacího.

2. Mimo tento rozdíl sv. Tomáš ještě jinak abstrakci rozlišuje.

Abstrahuje-li rozum z individuální představy pojem všeobecný, pak se nazývá tato abstrakce podle andělského učitele „abstrakcí totální“ (celkovitou), odezírá-li však při nějaké věci od materie (látky) a zahrnuje-li v pojmu jen její formu, pak sluje takováto abstrakce „formální“ (tvárná), jak sám praví: „Respondeo dicendum, quod duplex sit abstractio per intellectum, una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.“ 1. p. qu. 40. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 234.

Tento rozdíl abstrakce sv. Tomáš ještě místněji určuje.

Abstrahuje-li rozum z individuální představy pojem všeobecný, mizí z rozumu jednotlivé znaky a vlastnosti, od nichž abstrahoval, jako na př. když při člověku od rozumnosti odezírajíce máme na zřeteli pouhý pojem živočicha.

Abstrahuje-li však formu od materie, zůstává jak všeobecný pojem, tak i materie (látka), od níž odezřel, zároveň v rozumu. Tak na př. abstrahuje-li rozum tvar kruhový od kovu, v němž tento tvar se jeví, má nejen pojem kruhu, nýbrž mimo tento pojem také ještě pojem kovu. Sr. sv. Tom. 1. p. qu. 40. a 3. in corp.

Scholastika nazývá při abstrakci formální to, co se abstrahuje, formou, a od čeho abstrahuje, materií.

Při abstrakci totální stojí pojmy, které jí vznikají, v poměru podřaděném, čehož u formální abstrakci není.

Spojíme-li pojmy totální abstrakcí vzniklé v soudy, pak podmět a výrok jsou v nich pojmy podstatnými, jež jsou sobě podřaděny, jako na př. pravím-li: Sokrates byl Athéňan, filosof; atd.

Při abstrakci formální není však jeden pojem druhému podřaděn. Reality či věcnosti, které těmito pojmy vyjadřujeme, mohou sice býti spojeny v jednom a témž předmětu, avšak jedna druhé v sobě neobsahuje. Na př. slonová koule spojuje v sobě kulatost, bělost, pružnost atd., avšak žádná tato vlastnost není druhé ani podřaděna ani nadřaděna. Tuto formální abstrakci vyjadřujeme soudy, v nichž výrok jest vždy nějaké přídavné jméno, na př. sklo jest průhledné, stříbro jest bílé atd. Abstrakcí

formální dochází naše poznání určitosti, abstrakcí totální této určitosti pozbývá, čímž však není řečeno, že touto abstrakcí naše poznání nikterak se nezdokonaluje a nepokračuje.

Naše poznání může různým směrem pokračovati a se vyvíjeti. Buď pokračuje z individuálnosti ku všeobecnosti, nebo ze všeobecnosti k individuálnosti. Tyto dva způsoby či směry našeho poznání jsou si protikladny, poněvadž abstrakcí totální rozum náš se povznáší z určité individuálnosti k neurčité všeobecnosti, kdežto abstrakcí formální opačně určuje individuální vlastnosti věcí. Nicméně nestojí tyto dvě abstrakce totální a formální tak výlučně proti sobě, aby nemohly v jednom a témž konu poznávacím býti spojeny. Neb tentýž kon abstrahující může zároveň všeobecnost od individuálnosti jakož i individuálnost od všeobecnosti (formu od materie) abstrahovati, což především o abstrakci platí, již scholastikové „a materia individuali“ nazývali. Neb pokud se totiž abstrahuje ode hmoty vůbec, jest to abstrakce formální, pokud se však odezírá jen od hmoty individuální, jest to zároveň abstrakce totální.

Abstrakce „a materia individuali“ jest podle nauky scholastické vší přírodovědě vlastní. Přírodověda ačkoliv jedná o smyslné hmotě, odezírá úplně od její určité individuálnosti a od vlastnosti, kterými se jednotlivé bytosti téhož druhu od sebe liší. Mineralog, botanik, zoolog atd. nezpytují hmotných bytostí, pokud individuálně, nýbrž pokud se specificky od sebe liší.

Pravíme-li však, že přírodovědy od individuální hmoty těles abstrahují, jest nám tento výrok podle nynějšího stavu vědy přírodní poněkud obmeziti. Jest totiž jedna přírodní věda, která i individuální hmotu uvažuje a zpytuje, totiž astronomie. Ačkoliv i tato věda od časů Kopernikových určuje a dokazuje všeobecné zákony, jimiž se všechna nebeská tělesa řídí, přece hledá a zpytuje i individuální vlastnosti a zvláštnosti jednotlivých těles nebeských, což především o slunci platí. Tím však není věta scholastická o poměru abstrakce ku přírodovědám nikterak vyvrácena. Že astronomie zkoumá nejen všeobecné zákony těles nebeských, nýbrž i jejich individuální vlastnosti, pochází odtud, že v astronomii jednotlivá kosmická tělesa stojí ku všeobecnosti zcela v jiném poměru, než jednotlivá individua v mineralogii, botanice, zoologii atd. Kdežto v těchto vědách jsou individua jen rozličnými exempláry jednoho a téhož druhu, jsou jednotlivá

tělesa nebeská tak od sebe rozdílna, že každé těleso zvláštní druh zastupuje.

Máme sice také zvláštní druhy těles nebeských, jako jsou stálice, oběžnice, vlasatice. A proto zkoumá astronomie jako přírodověda vůbec společné zákony, jimiž se všecka tato tělesa nebeská ve svém pohybu řídí. Avšak mimo to zpytuje také i jednotlivá tělesa nebeská, jako na př. slunce, měsíc a m. j.

Vědě astronomické podobá se v tomto vzhledu dějepis, kterýž rovněž nemůže abstrahovati od jednotlivých dějů v životě člověčenstva. Mnohé osobnosti, na př. Mojžíš, Caesar, Mahomed atd. vtiskují vlivem svým zvláštní ráz celým národům.

Abstrakcí totální, kterouž také generalisující lze nazývati, tvoří rozum na prvém stupni svého postupu z individuálních představ všeobecné pojmy druhové (species). Z pojmů druhových vystupuje výše a to k nejbližším pojmům rodovým (genus) a z těchto pak ku vzdálenějším, jako jsou čeleď, řád, třída, říše. — Na nižší a vyšší abstrakci zakládá se různý rozvrh přírodovědy.

Co se důležitosti formální abstrakce týká, jest poznamenati, že tato abstrakce jest nezbytnou podmínkou rozvrhu vědy fysikální a fysikální indukce.

Z jednotlivých rozmanitě složitých zjevů přírodních dá se určitý zákon přírodní odvoditi jen tenkráte, když tyto zjevy se strany formální zcela určité zpytujeme. Zpytuje-li na př. silozpytec zákon pádu těles, jest mu při tom úplně od jejich vniterného skupenství odezírati.

Může se však státi, že obé, co i od čeho se abstrahuje, zároveň jest formou, k čemuž scholastikové zřejmě nepřihlížejí. Moderní vědy však rozeznávají na př. v nerostu formu fysikální i chemickou, při ústrojencích složitost organickou i chemickou atd. Při krystalu abstrahuje krystallograf ode tvaru chemického, chemik zase ode tvaru fysikálního i mineralogického. Jsou tedy abstrakce, v nichž oba členové záležejí ve formách.

Se přírodními vědami těsně souvisí mathematika. Podle scholastiky připravuje přechod z fysiky k mathematice formální abstrakce, která již úplně odezírá ode vší smyslné hmoty a jen ku tvarům hmoty (materia intelligibilis) přihlíží. O poměru mezi přírodovědou a mathematikou praví sv. Tomáš: „Quanto scientia aliqua abstractiora et simpliciora considerat, tanto ejus principia sunt magis applicabilia aliis scientiis. Unde principia

mathematicae sunt applicabilia naturalibus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicae, sed non e converso.“ In lib. Boëth. De Trinid. lib. 1. qu. 1. art. 3. ad 6. opp. tom. VIII. p. 380.

Z těchto slov sv. Tomáše jde na jevo, že přírodověda předchází před mathematikou co do abstrakce, co do všeobecnosti zákonů však stojí mathematika přede přírodovědami. — Avšak scholastika nevysvětluje toliko, v jakém poměru abstrakce ku přírodovědě stojí, nýbrž přímě odůvodňuje a hájí abstrakcí možnost vědeckého zpytu přírody.

Ve starověku hlásali především Heraklit a Plato nauky, se kterými nikterak se nedá srovnati vědecké poznání přírody.

Heraklit domnívaje se, že vše ve přírodě jest ustavičné změně podrobeno, popíral stálost a nezměnitelnost zákonů přírodních.

Plato vycházel z principu opačného.

Hmotné věci jsou podle nauky jeho jen pouhým nahodilým a pomíjejícím jevem ideí božských v sobě od věčnosti existujících nemajíce samy v sobě žádné vlastní bytnosti a podstaty.

Že nauka jak Heraklitova tak i Platonova přímě všemu vědeckému přírodozpytu odporuje, leží na bíledni.

Proti těmto dvěma lichým theoriím dokazuje scholastika, že ve hmotných věcech přírodních všecko se nemění, nýbrž že jejich bytnosti (essentiae) a poměry, v nichž tyto bytnosti k sobě stojí, jsou nezměnitelny. „Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines“ praví sv. Tomáš 1. p. qu. 84. art. 1. ad 3. Na druhé straně učí proti platonismu, že věci hmotné mají svou vlastní nezměnitelnou bytnost a podstatu a nejsou pouhým přechodným jevem ideí božských. A poněvadž scholastika prohlašuje právě tyto nezměnitelné bytnosti věcí za předmět intellektuálního poznání, klade nezvratný základ k objektivnímu vědeckému poznání přírody.

Ačkoliv pojem zákona přírodního, tak jak jej moderní věda určuje, není úplně vyčerpán dotčenými nezměnitelnými poměry mezi měnitelnými bytostmi přírodními, přece záleží v nezměnitelnosti těchto poměrů hlavní jádro zákonů přírodních. Již způsob, kterým přírodověda tyto zákony určuje, svědčí, že zákony přírodní tkví v poměrech či vztazích. Přírodověda vyjadřuje je totiž buď podmínečnými soudy nebo rovnicemi, jimiž především zajisté jen poměry se určují. A skutečně každý zákon přírodní, který přírodověda byla již dokázala, jest vždy novým potvrzením

nauky scholastické o nezměnitelných poměrech měnitelných věcí. Zde uvedeme jen na př. sloučeniny chemické, ve kterých při vší změně hmoty poměry, v nichž rozličné prvky se slučují, vždy jsou stalé. Lučba nazývá tuto stálost zákonem „množných poměrů". (Gesetz der Vielfachen.) Tak na př. spojuje se vždy 28 dílů železa s 8 díly kyslíku v kysličník železnatý (Fe O), voda obsahuje v sobě dle váhy vždy $^8/_9$ kyslíku a $^1/_9$ vodíku atd.

Jest sice pravda, že scholastice nebyly známy všechny fysikální a chemické zákony, kteréž nynější věda objevila, avšak všeobecná idea toho, co nyní přírodním zákonem tato věda jmenuje, jest ve scholastice zcela jasně a zřejmě obsažena a vyjádřena.

d) Zásady z abstrakce plynoucí.

§ 105.

Z úvahy o vzniku poznání smyslového a rozumového plynou následující zásady:

1. Naše myšlení jest svou bytností jen poměrné, t. j. předpokládá nezbytně předmětenstvo objektivně existující. Kdykoliv něco poznáváme a myslíme, myslíme vždy jestotu objektivní, které myšlením svým netvoříme, nýbrž kterou již jakožto objektivně v sobě bytující předpokládáme. Předmětenstvo předchází před naším poznáním jsouc ve své bytnosti a existenci na našem rozumu úplně nezávislé. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 14. art. 8. ad 5. opp. tom. XVI. p. 469.

2. Abychom však nějaký předmět poznali, musí býti již sám v sobě poznatelný a myslitelný, čímž jest jen tenkráte, když nějaká myšlenka čili pravda se v něm jeví. Aby však ve předmětenstvu nějaká myšlenka či idea se zračila, musil je nějaký rozum již mysliti, dříve ještě než počalo existovati; a rozum tento, jenž předcházel již přede předmětenstvem a předmětenstvo podle svých ideí stvořil, jest naprostý rozum Božský. Z toho plyne, že náš rozum nezbytně předpokládá rozum naprostý, kterýž ve svém poznání není již na předmětenstvu závislý, nýbrž který vši jestotu již a priori ve svých odvěčných ideách poznává. Vše, co mimo tento rozum existuje, má pravdu v sobě a jest pro nás poznatelno a myslitelno jen potud, pokud naprostý rozum své odvěčné idee v něm zobrazuje. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 1. art. 8. in corp. opp. tom. XVI. p. 151; p. I. qu. 16. art. 5. ad 2. opp. tom. XX. p. 108.

Naše poznání jest svou nejvniternější povahou odkázáno k tomu, aby ve předmětenstvu vnějším odhalovalo a odekrývalo odlesky a obrazy ideí Božských a těmito odlesky pak se povznášelo k poznání vzorů ideí Božských samých.

3 Aby však rozum předmětenstvo (buď smyslově anebo intellektuálně) poznával, musí se toto předmětenstvo našemu poznání nějakým způsobem jeviti. Poněvadž naše poznání netvoří ze sebe předmětenstva poznaného, nýbrž je předpokládá, může je jen tenkráte poznati, když se mu nějak jeví a jen potud, pokud se mu jeví. Bez tohoto jevu není mezi rozumem a předmětenstvem poznatelným žádného spojení a styku a rozum nemůže ničeho poznati.

4. Avšak pouhý jev předmětenstva k poznání nestačí. Aby rozum skutečně něco poznal, musí samočinně dotčený jev v sebe přijati. Z čehož patrno, že poznání závisí jak na předmětu tak i na podmětu. Předmět musí podmětu se jeviti a podmět musí tento jev v sebe přijati. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 8. art. 6. in corp. a princ. opp. tom. XVI. p. 302.

Takto vzniká v podmětu poznávacím obraz či podoba předmětu poznaného. Běží-li o smyslové poznání, přijímá v sebe mohutnost smyslová obraz vnějšího hmotného předmětu, v němž poznaný předmět sám nikoliv podle své bytnosti, nýbrž podle své smyslné podoby jest obsažen. Podobně při poznání intellektuálním.

Smysl a rozum přijímajíce v sebe obraz a podobu předmětu poznaného připodobňují se takořka tomuto předmětu, jak sv. Tomáš výslovně učí řka: „Omnis cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis et cogniti.“ V. C. gent. lib. 2. cap. 77. opp. tom. XVIII. p. 177.; Qq. dispp. De verit. qu. 2. art. 2. in corp. opp. tom. XVI. p. 163. Toto připodobnění jest tím dokonalejší, čím dokonalejší jest mohutnost poznávací; a proto jest

5. předmět poznaný v podmětu poznávacím podle způsobu a povahy podmětu poznávacího. (Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis.) Sr. in 1. lib. Sent. dist. 3. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. IX. p. 51.; in 2. lib. Sent. dist. 4. qu. 2. art. 1. in corp. tom. X. p. 74.

Představu (resp. pojem) můžeme ve dvojím poměru mysliti a to buď v poměru k poznávajícímu podmětu nebo k poznanému předmětu.

Představa musí s povahou duše se srovnávati. Neb jest zásadou v každé filosofii uznanou, že působnost bytosti jest vždy její jestotě přiměřena. A poněvadž ku představě spolupůsobí jak duše tak i předmět, musí představa s duší i se předmětem míti jakousi příbuznost. Než tato dvojí příbuznost má různou povahu. Příbuznost představy s duší záleží ve stejnorodnosti jestoty duše a představy. Nebo představa v duši přijatá jsouc toliko zvláštní určitostí duše tvoří s ní jednu jestotu. Co se však týká příbuznosti představy se předmětem, tať tkví jen v obrazu či podobě, kterouž představa vzhledem ku předmětu představenému v sobě chová. Mezi představou a předmětem není tedy stejnorodnosti, nýbrž toliko podoba jestoty. Kdyby představa, resp. duše představu v sebe přijavší a předmět poznatelný měly jednu a touž jestotu, následovalo by, že by duch lidský nemohl ničeho smyslného poznati, nebo že by mezi duchem a hmotnými předměty nebylo žádného věcného rozdílu, tak jak pantheismus učí.

Ačkoliv tedy předmět poznaný v podmětu poznávacím nějakým způsobem musí býti obsažen, přece není v něm obsažen tak, jak v sobě jest, nýbrž toliko podle způsobu a povahy podmětu poznávacího. Z toho také plyne jak důvod tak i možnost různého poznání. — Co do možnosti můžeme takto argumentovati: Ačkoli představa jsouc toliko úkonem duše svou vniternou jestotou souhlasí s bytností duše, přece můžeme touto představou poznati jestotu zcela různou, než jest duše, a to z té příčiny, poněvadž tato různá jestota bytuje v podmětu poznávacím — v duši — způsobem této duší zvláštním a vlastním. Jest zcela průvodno, kdyby věci mimo svou věcnou jestotu, jižto v sobě mají, neměly také jestoty ideální v rozumu je poznávacím, že by bylo veta nejen po činnosti umělecké, nýbrž i po všem poznání. Mimo to věta: „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis“, vyjadřuje také důvod různosti poznání. Neb jest z ní patrno, proč hmotné věci v duchu našem jsou obsaženy mnohem dokonaleji, než jsou v sobě, a proč opačně Boha a bytostí čiře duchových nepoznáváme tak úplně a dokonale, jak v sobě býti musí.

Poněvadž poznané věci hmotné jsou v rozumu ideálně, v sobě však jen hmotně, a ideálnost vždy jest dokonalejší než hmotnost, proto jsou v ideálním poznání našem dokonalejší a krásnější, než samy v sobě. Tak jest nerost v poznání smyslo-

vém dokonalejší, než jest v sobě, živočich v poznání našeho rozumu dokonalejší než ve svém konkretním animálním životě, člověk a anděl mnohem vznešenější v rozumu Božském než ve své vlastní objektivní jestotě. Co se poznání Boha a čirých duchů týká, jest poměr opačný. Bůh a čiří duchové jsou v sobě dokonalejší než v našem poznání, poněvadž rozum náš co do jestoty své stojí mnohem níže, než Bůh a čiří duchové. Bůh jsa bytostí nekonečnou nemůže nikdy adaequatně rozumem lidským, jenž jest bytně konečným, býti poznán, obsáhnut či pochopen. Podobně i andělé. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 10. art. 4. in corp. opp. tom. XVI. p. 356.

Z poslední zásady (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis) plyne nová věta a to, že

6. poznání jest tím dokonalejší, čím více princip poznávací ve své jestotě jest vzdálen hmotnosti. (Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. S. p. I. qu. 84. a 2. opp. tom. XX. p. 470.) Sv. Tomáš dokazuje tuto větu následovně (Summa c. g. lib. 4. cap. 11. opp. tom. XVIII. p. 423. sqq.): Činnosti mají různé stupně dokonalosti. Nejnižší činnosti jeví bytosti, které nějakou změnu na jiných věcech způsobují, jako když oheň dříví spálí a p.

Od těchto činností, které slují přechodnými, liší se činnosti vniterné či immanentní, jimiž činný podmět sám na sebe působí, tak že podmět a termin činnosti v jedno splývá. Takovouto činností jest život. Nejnižším stupněm života vůbec jest vegetace, která v sebe přijímá cizí hmotné látky ze země a vzduchu, je přetvořuje v organismus a ze sebe vylučuje a vyměšuje látky ty, které se jí staly zbytečnými anebo i škodlivými.

Dokonalost rostlinného života záleží v tom, že rostlinstvo přijímajíc v sebe cizí látky se vyvíjí a vývojem tímto uskutečňuje své potence. Poněvadž však tento vývoj děje se jen znenáhla a to jen prostředkem hmotných látek, jest s dokonalostí života tohoto spojena zároveň i nedokonalost.

Od této vegetativní činnosti liší se podstatně činnost poznávací. I podmět poznávací (duše) poznáním přijímá v sebe vnější předměty a takto se vyvíjí a zdokonaluje, avšak těchto předmětů v sebe nepřijímá podle jejich hmotné (věcné), nýbrž toliko podle jejich ideální jestoty. Činnost poznávací jest měrou mnohem vyšší než vegetace činností immanentní (vtomnou). Neb účin její

není nic jiného, než princip poznávací sám (duše) do konu přešedší.

Princip poznávací přijímaje v sebe předmětenstvo poznané vyvíjí a zdokonaluje se; avšak tento vývoj neděje se tak, jako u rostlinstva, jež se spojuje s cizími látkami a spojením tímto roste. Nebo princip poznávací přijímá v sebe předmětenstvo poznatelné tím způsobem, že v sobě zplozuje podobu dotčeného předmětenstva, t. j. ideální jeho jestotu.

Toto platí již o nejnižší činnosti poznávací, o smyslné postřeze, jíž ve smyslové mohutnosti duše vzniká smyslná představa.

Poněvadž však tato činnost se jeví smyslem, tedy mohutností organickou a hmotnou, a směřuje ku předmětům jen podle jejich hmotně smyslného jevu, jest rovněž jen organická a hmotná.

Jinak však při činnosti rozumové.

Poněvadž každé poznání vzbuzuje v subjektu poznávacím podobu předmětu poznaného, přijímá v sebe i rozum ideální jestotu svého předmětenstva. Avšak princip intellektuální nepřijímá již této jestoty, právě proto, že jest ideální a duchová, do mohutnosti smyslové, jako při poznání smyslovém, nýbrž přímě v sebe. Z čehož plyne, že v rozumovém poznání máme již vyšší a dokonalejší stupeň immanentní činnosti, jížto duše sama na sebe působí. Ovšem již princip smyslový jest sám v sobě činný, avšak jen potud, pokud ústrojí, bez něhož naprosto nemůže býti činným, k němu náleží a s ním tvoří jednu jestotu. Než duše lidská má mimo tuto smyslovou činnost, kterouž jen tělem a v těle může jeviti, ještě mnohem vyšší činnost, kteráž jsouc čiře duchová již nepotřebuje hmotného ústrojí lidského těla.

Poněvadž, jak jsme již dříve ukázali, rozumové poznání při člověku vždy předpokládá smyslové poznání, jest přece princip intellektuální v tomto smyslu na principu smyslovém a jeho činnosti závislý.

Zcela jinak poznává čirý duch, jenž nemaje života smyslového svůj život zcela svobodně sám v sobě žije beze všeho vlivu a beze vší závislosti na vnějším světě smyslném.

Čím více jest činný princip, jak již praveno, nedokonalosti hmoty vzdálen, tím jest činnost jeho čiřejší a svobodnější.

Podle nauky aristotelsko-scholastické skládá se každá hmotná věc z formy a látky. Forma jest principem činnosti, látka principem trpnosti. Nemá-li látka v sobě a ze sebe žádné činnosti,

nemá také ze sebe žádné určitosti. Všechna její určitost pochází jediné z formy. Proto se vzdalují jednotlivé věci tím více nedokonalosti, kteráž hmotě přináleží, čím více mají ze sebe všechny své určitosti.

V bytostech organických a ve větší míře ještě v bytostech smyslných, které princip své činnosti mají v sobě, jest nedokonalost hmoty poněkud sice přemožena, ale nikoliv úplně, poněvadž jejich činnosti jen hmotným ústrojím jsou možny; teprve duch, jenž sám v sobě beze vší hmoty subsistuje anebo aspoň subsistovati může, jest této nedokonalosti úplně prost.

Než i tu jest mezi jednotlivými duchy veliký rozdíl.

Nepotřebuje-li duchová bytost žádného vnějšího vlivu a žádného vniterného vývoje, jsouc tím, čím má býti, nutností své bytnosti, pak jest nejdokonalejším protikladem proti vší hmotě, kteráž, ana jest sama v sobě neurčita a měnitelna, ustavičně se vyvíjí a zdokonaluje. A onou bytostí jest Bůh. Bůh spojuje v sobě nejčiřejší činnost s naprostým klidem. Neb dokonalost života nezáleží v ustavičném jeho vývoji, nýbrž v tom, že princip jeho dokonalosti bytuje v něm vniterně a nutně. Poněvadž však dokonalost života a činnosti, jak jsme viděli, jest důvodem a měrou dokonalosti poznání, proto jest nám Bohu jakožto naprostému protikladu vší hmoty také nejdokonalejší poznání připisovati. Sr. p. I. qu. 14. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 85.

Poněvadž v Bohu jakožto bytosti nutné není žádné potence, jež by teprve v kon přecházela, proto není v něm také žádného rozdílu nejen mezi bytností a bytem (existencí), nýbrž ani mezi bytností a mohutnostmi a mezi mohutnostmi a jejich činnostmi. Proto není u Boha poznání pouhým jevem jeho bytnosti, nýbrž bytností samou. Bůh nazíraje na svou naprostou bytnost vidí v ní zároveň vši pravdu a to jediným jednoduchým konem, v němž není žádné změny, žádného vývoje, žádného postupu.

Jinak však u duchů stvořených.

Duch lidský jest svou vniternou bytností určen k tomu, aby s tělem byl jednotnou přirozeností lidskou.

Toto spojení ducha s tělem má za následek, že člověk jen ze smyslového poznání se povznáší k poznání intellektuálnímu, což jest zároveň důvodem, že bytností věcí, jež jsou předmětem intellektuálního poznání, nepoznává neprostředně, nýbrž je toliko abstrahuje ze smyslných jevů věcí. Čiří duchové, kteří mimo intellektuální život nemají jiného života, poznávají bytnosti věcí

neprostředně a to od prvého již okamžiku života svého. — Poněvadž jsou však Bohem stvořeni a proto konečni a obmezení, jest i při nich, jakož i při člověku přísný rozdíl činiti mezi bytností a mohutnostmi v ní obsaženými a mezi těmito mohutnostmi a činnostmi, k nimž přirozeně směřují. Jak člověk tak i andělé mají v bytnosti své rozmanité potence, jež se časem teprv uskutečňují; a co všeobecně platí, platí také o poznání. Jako u člověka jest rozdíl činiti mezi poznáním nabytým a v duši klidně spočívajícím (habituálním) a mezi poznáním skutečně na mysli tanoucím, tak i andělé mají sice ve své přirozenosti zcela vyvinutou schopnost, jíž pravdy řádu přirozeného poznávají, nemají však vždy všech těchto poznaných pravd in actu na mysli. Jak jejich život tak i jejich poznání v čase plyne a postupuje, podobně jako u člověka. Sr. p. qu. 14. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 84 sq.

7. Ze zásad v č. 4. a 5. uvedených plyne konečně následující ještě věta: Předmět skutečně poznaný jest s podmětem skutečně poznávajícím naprosto identický. (Intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum.) Nebo předmět poznaný musí býti v rozumu jej poznávajícím podle povahy a přirozenosti rozumu poznávajícího. Poněvadž jest rozum mohutností duchovou, musí i předmět skutečně poznaný duchově býti v něm obsažen. Z čehož plyne, že rozum, jenž skutečně něco poznává, s tím co poznává, splývá v jednu věc. Učitel andělský praví: „Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. V. Qq. dispp. De verit. qu. 8. art. 6. in corp. opp. tom. XVI. p. 302.; C. gent. lib. 2. cap. 59. opp. tom. XVIII. p. 149.

Předmět poznaný jest vždy v podmětu (rozumu) poznávajícím podle svého duchového obrazu (secundum speciem intelligibilem) obsažen. A právě v tomto duchovém obrazu, v němž poznaný předmět v rozumu duchově se obráží, jest rozum poznávající a předmět poznaný jednou a touž věcí. Tento obraz duchový nenáleží k bytnosti rozumu resp. duše, nýbrž jest toliko případnou vlastností duši vtisknutou. Proto také duše se předmětem poznaným teprv tenkráte splývá v jedno, když jeho duchový obraz (species intelligibilis) v sebe přijímá.

Rozum jsa přirozeně pouhou potencí může a má skutečným poznáním se zdokonaliti, ale naprosto řečeno nemusí,

poněvadž může vždy v pouhé potenci setrvati, jak to na př. u lidí úplně blbých pozorujeme. Proto jest obraz intelligibilní, jenž rozum informuje a činí schopným, aby něco skutečně poznal, pouhou případnou dokonalostí rozumu, jež nikterak nenáleží k jeho bytnosti. A co platí o obrazu intelligibilním, platí též o vniterném slovu, resp. o skutečném poznání. Jako intelligibilní obraz, tak i poznání samo jest vzhledem k rozumu něčím případným a nahodilým.

Tato pravda plyne ještě z jiného důvodu. — Člověk může poznati vši jestotu ve veškerém jejím rozsahu podle všech jejích druhův a rozdílů. Kdyby však již přirozenou nutností svého rozumu beze všech případných obrazů rozumových poznával vši jestotu, musil by již v prvém okamžiku bytu svého zahrnovati ve svém rozumu vši jestotu, všechny její druhy, vztahy atd., t. j. musil by poznávati vši jestotu, což zkušenosti odporuje. Jediné Bůh, jenž zahrnuje v sobě vši jestotu, nepotřebuje k poznání žádných obrazů intelligibilních, an nutností své bytnosti sebe poznávaje, zároveň poznává vše, co jest. Duše lidská však stojíc na nejnižším stupni bytostí duchových dochází jen prostředkem případných a nahodilých obrazů rozumových skutečného poznání, nikoli však neprostředně nutností bytnosti své samé.

Z těchto úvah také již plyne, jaký smysl má výrok Aristotelův, že duše jest jaksi vším, co existuje. Zajisté nemůže duše nazývati se vším, co jest, proto, poněvadž prý se, jak Empedokles se domníval, věcně připodobňuje všemu, co poznává, ani proto, jakoby se, jak tomu chce idealistický pantheismus, se předměty poznanými stotožňovala, nýbrž jediné z té příčiny, poněvadž formy (obrazy) všech věcí může v sebe přijati. Z téže příčiny nazývají také scholastikové člověka „mikrokosmem“ proti „makrokosmu“, který se v něm všechen zrcadlí, a „obrazem Božím“.

Člověk poznávaje vše, co jest, soustřeďuje v sobě jako v nějakém ohnisku celé veškerenstvo a stává se také zároveň vší jeho dokonalosti účastným. Proto jest „mikrokosmem makrokosmu“. A poněvadž Bůh jest mořem vší jsoucnosti a dokonalosti, proto i člověk, jenž poznáním svým může sobě osvojiti tuto jsoucnost a dokonalost, vším právem sluje „obrazem Božím“.

Velevhodně praví sv. Tomáš: Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc destinguuntur, 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 majorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit philosophus III. de anima (text. comm. 37.), quod anima est quodammodo omnia. Sr. p. I. qu. 14. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 85.

3. Postup a vývoj intellektuálního poznání se strany subjektivní.

§ 185.

Z principův a vzájemného poměru smyslového a intellektuálního poznání samo sebou jest jasno, že naše intellektuální poznání vychází vždy z poznání smyslového. (Omnis nostra cognitio intellectualis incipit a sensu.)

Již svrchu jsme dokázali, že všechno naše intellektuální poznání zakládá se konečně na všeobecných pojmech, které rozum abstrakcí čerpá ze smyslných představ. A jako poznání rozumové vychází ze smyslné zkušenosti, tak jest také ve všem svém dalším postupu a průběhu zkušeností podmíněno. Neboť

1. nedá se naprosto popírati, že člověk mimo smyslové poznání, jež se vztahuje k jednotlivým hmotným předmětům, jest také schopen poznání rozumového.

Toto poznání však, jak jsme již ukázali, neplyne ani a priori z pouhého rozumu, jak učí výlučný idealismus, ani z apriorních vrozených ideí, ani podle ontologismu z neprostředného názoru na Boha. Proto nezbývá, než aby vycházelo ze smyslné zkušenosti.

2. Totéž plyne také z úvahy o poznání smyslovém a intellektuálním.

Smyslové poznání dochází svého cíle ve smyslných představách. Z těchto představ čerpá rozum všeobecné pojmy, kteréž pak jsou prvotným a neprostředným předmětem poznání intellektuálního. (Primum objectum intellectualiter cognitum est intelligibile in sensibili.)

3. Všeobecné pojmy jsou konstitutivní částí všeho dalšího rozumového poznání. Z prvých základních pojmů, kteréž abstrakcí samočinně vznikají, tvoří rozum soudy (judicia), kteréž se opírají o apriorní základní principy všeho našeho poznání, totiž

o princip identity, kontradikce, vyloučeného třetího a dostatečného důvodu.

Tyto principy jsou neprostředně rozumu evidentní, poněvadž k jich poznání nemá jiného potřebí, než aby poměr poznal, v němž výrok stojí k podmětu. Jakmile na př. má rozum ideu jestoty, jež jest ze všech ideí (pojmů) nejprvnější, jest zhola nemožno, aby v ní zároveň neviděl také kontradiktorického opaku a nebyl naprosto přesvědčen, že tato jestota nemůže býti zároveň i nicotou, t. j. negací své jestoty. Totéž platí o všech neprostředných větách a zásadách.

Soudy, kteréž plynou z pouhého přirovnání (podmětu a výroku), vynáší rozum s velikou snadností a rychlostí, jižto proto sv. Tomáš nazývá přirozeným habitem rozumovým (naturalis habitus rationis). A vzhledem k této přirozené snadnosti a hbitosti, s jakouž rozum poznává základní principy myšlení a poznání, mohou také tyto principy vrozenými slouti, jak je skutečně také svatý Tomáš jmenuje. S. p. 1. qu. 2. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 11.

V základních těchto principech jakož i v neprostředných empirických faktech má rozum objektivní podklad a oporu ve všem dalším svém postupu a pokroku, jímž přechází k tak zvanému rozumovému úsudku (conclusio). Tak se druží k abstrakci pojmy, k pojmům soudy, k soudům úsudky, jimiž pak poznání rozumové se ukončuje a uzavírá.

4. Ačkoliv každý úsudek se opírá o všeobecné apriorní principy, an tyto principy k jednotlivým případům vždy vztahuje, může býti přece zase dvojího rázu a to buď aposteriorního (analytického) aneb apriorního (synthetického).

Oba však tyto druhy úsudku musí se na vzájem spojovati. Bylo by zajisté zcela licho a bludno, kdyby rozum při svém poznání užíval buď jen aposteriorního aneb apriorního úsudku.

Výhradné užívání úsudku aposteriorního vede k čirému empirismu, jakož apriorismus, jenž se snaží vši pravdu z pouhého rozumu beze všeho zřetele k empirii vyvoditi, pudí nezbytně k výstřednímu idealismu.

5. Z poměru, v jakém stojí poznání smyslové k rozumovému, již také plyne poměr úsudku aposteriorního a apriorního.

Poněvadž východiště všeho našeho poznání jest ve smyslném předmětenstvu, nemůže býti pochybnosti, že našemu intellektuálnímu poznání jest se povznášeti ze smyslného světa k jeho

posledním příčinám, a teprve tenkráte, když rozum tyto příčiny poznal, může zase z těchto příčin ku smyslovému světu a jednotlivým jeho předmětům sestupovati. A protož úsudek aposteriorní, jenž soudí z následku na důvod, z účinu na příčinu, předchází již svou přirozenou povahou před úsudkem apriorním opačně z důvodu následek, ze příčiny účin dovozujícím.

Ano úsudek apriorní bez aposteriorního není ani možen. Kdyby rozum prve úsudkem aposteriorním nepoznal posledního důvodu světa smyslného, nevěděl by vůbec ničeho o tomto důvodu a nemohl by následovně dovozovati a vysvětlovati smyslného předmětenstva z jeho nejvyššího a posledního důvodu.

Úsudkem apriorním, jenž se nutně druží k úsudku aposteriornímu, ukončuje a dovršuje se dialektický postup a vývoj všeho poznání našeho.

6. Z toho jde již také na jevo, jakou křivdu činí filosofii scholastické všichni ti, kteří jí vytýkají, že jest soustavou čiře metafysickou.

Scholastikové uznávajíce mimo smyslové poznání i poznání intellektuální od smyslového podstatně rozdílné zahrnují ovšem ve své soustavě filosofické i říši metafysickou, ideální.

Avšak metafysika scholastická liší se věcně ode všech metafysických soustav čirého idealismu. Idealismus vyvozuje vši soustavu pravdy a priori z rozumu, ano pokládá i hmotný svět za pouhou subjektivní myšlenku, kterouž sobě rozum toliko proti sobě klade a tímto způsobem jakožto vedle a mimo sebe bytující subjektivně myslí.

Idealistická metafysika ruší svým čirým apriorismem reálnost viditelného světa a proměňuje jej v pouhou subjektivní myšlenku a ideu myslící úsoby.

Sensualismus stojí na stanovisku zcela opačném. Předmětenstvem našeho poznání podle jeho nauky jest výhradně jen tento smyslný svět podle svých vnějších jevů, jimiž na naše smyslové mohutnosti působí.

Sensualismus hájí rozhodně reálnosti smyslného světa, avšak upadá při tom do druhé výstřednosti.

Popíraje rozumové poznání k říši nadsmyslné, ideální se vztahující zavrhuje vši metafysiku a omezuje všechno poznání smyslnými jevy jednotlivých předmětů ve vnějším viditelném světě.

Poněvadž jevy hmotných předmětů jsou svou bytností toliko nahodilé a pomíjející, pohřešuje sensualismus při svém poznání všeho předmětenstva nutného, nezměnitelného a naprostého a ničí důsledně vši vědu, jež nezbytně se vztahuje jen ku předmětům nutným a nezměnitelným.

Scholastika vyhýbá se výstřednosti jak idealismu tak i sensualismu.

Učíc, že všechno poznání vychází ze smyslného předmětenstva jakožto z nezbytného svého podkladu, stojí se vší naukou svou na půdě empirické a hájí takto co nejrozhodněji nutnosti poznání smyslného světa, bez něhož všechno rozumové poznání jest pouhou subjektivní imaginární myšlenkou.

Z této příčiny stojí noëtika scholastická proti všemu pantheistickému idealismu. Na druhé straně jest však scholastika také proti výstřednímu sensualismu, o čem zevrubněji v § následujícím.

Scholastika hájí mimo empirii také nutnosti metafysiky, jež však není od empirie odloučena, nýbrž nezbytně předpokládá empirii jakožto základ a půdu své soustavy.

Metafysika scholastická není proto vědou formální beze všeho obsahu, jako na př. mathematika, nýbrž jest v pravém a vlastním smyslu vědou věcnou. Jejím hlavním a základním obsahem jsou bytnosti věcí smyslných, tedy právě to, co činí tyto věci těmito smyslnými věcmi, kterými jsou, a co je rozeznává ode všech ostatních věcí. Poněvadž však bytnosti všech věcí vůbec jsou nutny a nezměnitelny, jest metafysika po výtce vědou věcnou.

Z toho, že metafysika podle scholastiky stojí na empirickém základě, nutně následuje, že se nemůže nikdy nesnášeti s resultáty věd empirických, anebo což též jest: věd přírodních. Scholastická metafysika vděčně přijímá každý nový výsledek přírodovědou nade vši pochybnost postavený a vysvětluje, odůvodňuje a doplňuje jím ihned soustavu svoji. A proto nemá přírodověda žádné oprávněné a rozumné příčiny scholastické metafysice nepřátelsky se protiviti. Tato metafysika hledá toliko nejvyšších důvodů věcí a v těchto důvodech nejvyššího středu, v němž všechny resultáty věd přírodních se spojujíce docházejí vyšší své jednoty a takto vyhovují požadavku ducha lidského, jemuž přirozenou nutností ve všech rozmanitých zjevech vždy hledati jest nejvyšší jednoty.

4. Proces poznání lidského a moderní přírodověda.

§ 105.

Vznik poznání intellektuálního ze smyslných představ má velikou podobnost s úkony ve přírodě, které moderní věda výbavou čili vyproštěním sil (Auslösung der Kräfte) nazývá.

Moderní věda jmenuje vyproštěním sil úkony přírodní nebo činnosti lidské, kteráž nějakou utajenou (latentní) sílu uvádí z potence do činnosti. Síla z klidu či potence do činnosti uvedená sluje vyproštěnou, síla však, která ji uvádí do činnosti, sluje vyprošťující. Tak na př. jiskra do střelného prachu hozená vybavuje všechny plyny, které v něm latentně byly obsaženy. Podobně může nerv popudem zevnějším rozechvěný a podrážděný do pohybu uvésti i nejsilnější svaly lidského těla a silou z těchto svalů vybavenou vykonati značnou mechanickou práci.

Již z těchto uvedených příkladů vysvítá, že může malá síla vyprostiti velikou, neorganická organickou. Síla vyprošťující a vyproštěná mohou se tedy jak kvantitativně tak i kvalitativně od sebe lišiti. I může se státi, že síla vyprošťující jest kvalitativně buď nižší, než síla vyproštěná (jako na př. když smyslná představa rozum ku přemýšlení vzbuzuje), neb jest opačně síla vyprošťující vyšší a důstojnější, než síla vyproštěná, což se na př. tenkráte stává, když člověk úkonem vůle v pohyb přivádí údy těla svého.

Zpytujeme-li zevrubněji nauku scholastickou o vzniku rozumového poznání ze smyslných představ, shledáváme úplnou analogii s vyproštěním sil podle moderní přírodovědy.

Povznáší-li se rozum ze smyslné představy ku všeobecnému pojmu, vyprošťuje takořka síla nižší sílu vyšší; užívá-li však člověk ku znázornění pojmův a všeobecných pravd konkretních příkladů, bývá opačně síla nižší vyproštěna silou vyšší. V obojím případě liší se síla vyprošťující od vyproštěné kvalitativně.

Přihlédneme-li místněji ku vzniku ideí podle nauky scholastické, snadno se přesvědčíme, že intelligibilní obraz, jenž v rozumu (in intellectu possibili) vzniká, nevchází v něj ze smyslné představy, nýbrž toliko pomocí a přispěním této představy v něm se vyprošťuje. Tohoto vyprošťování však nesmíme sobě mysliti ve smyslu nauky platonské, podle níž všechna pravda v duši naší již od narození dřímá a dojmy světa zevnějšího toliko ve vědomí našem se probouzí.

Nazýváme-li vznik pojmů všeobecných ze smyslných představ vyproštěním, rozumíme je ve smyslu moderní přírody. Jako na př. pocit, kterýž rozechvěním nervu v duši vzniknul, není ani v nervu, ani ze světa zevnějšího do vnitř duše se nepřesmykl, nýbrž povstal v ní samé (jak praví Dr. Durdík ve své: Psychologii. 2. vyd. str. 10.), podobně i intelligibilní obraz, ačkoliv na zevnějších podmínkách (na smyslné představě) závisí, přece přímě a neprostředně v rozumu vzniká či se vyprošťuje.

Zde nemá také žádné váhy námitka, že poznání smyslové hmotnou a organickou mohutností vázané nemůže působiti na rozum jakožto na mohutnost neorganickou, duchovou. Nebo nesmíme zapomínati, že obojí mohutnost smysl i rozum přináleží jedné a téže duši a proto že jest zcela přirozeno, když tato duše popudem činnosti nižší (smyslu) k činnostem vyšším (rozumu) se pozvedá.

Z pojmu vyproštění již také plyne, v jakém smyslu lidské poznání se vyvíjí.

Slovo „vývoj“ stalo se v poslední době takořka kouzelným prutem, kterýmž moderní věda zimničně rozčiluje lidskou společnost ve všech oborech jejího života.

Nynější věk se namnoze domnívá, že všechny záhady přírodního lidského života dají se zcela jednoduše z processu vývoje dovoditi a vysvětliti. Především od té doby, když materialismus a darwinismus tohoto slova se zmocnily, stalo se slovo „vývoj“ heslem všech stoupenců názoru světového, podle něhož tento svět se všemi svými přerozmanitými bytostmi jest jen výsledkem vývoje hmotných atomů působících podle nezměnitelných zákonů přírodních.

Moderní materialistická přírodověda užívá však pojmu vývoje ve smyslu zcela lichém a převráceném, poněvadž ze dvou bludných podmínek vychází.

1. Moderní materialismus pojímá zcela liše kausální poměr, kterýž v tomto všeobecném přírodním vývoji existuje mezi členy nižšími a vyššími.

Podle zákona příčinnosti musí býti vždy mezi příčinou a účinem úplná a naprostá úměrnost (proporce). Především nemůže účin býti větší, než jest příčina. Kdyby byl účin větší, byla by část, o niž by byl větší, naprosto beze vší příčiny, což jest zhola nemožno.

Nynější materialismus se domnívá, jako všechen svět byl povstal z pouhého nahodilého sloučení jednotlivých atomů, že tak i člověk nenáhlým vývojem vzniknul z jednoduchých prabunic. A co materialismus hlásá o organickém vývoji vůbec, přenáší sensualismus na vznik a vývoj poznání lidského a učí, že všechno naše rozumové a vědecké poznání jest pouhou proměnou a čirým vývojem poznání smyslového.

Také scholastika učí, že poznání rozumové ze smyslového se vyvíjí. Avšak způsobem, jakým tento vývoj vysvětluje, liší se podstatně od moderního materialismu.

Scholastika přijímajíc v duši lidské mimo smysly duchovou mohutnost rozumu hledá zcela důsledně důvodu jakož i účinkující příčiny (causa efficiens) vývoje našeho poznání v této mohutnosti, nikoli však v pouhých smyslech, kdežto sensualismus zcela popírá mohutnost rozumovou nade smysly povznesenou a následovně vysvětluje všechno poznání výhradně jen ze smyslů.

Scholastika připouští sice vývoj intellektuálního poznání z poznání smyslového, avšak zároveň tento vývoj zákonem dostatečného důvodu (principium rationis sufficientis) vysvětluje a dokazuje, kdežto materialismus pro tento vývoj nejen nepodává žádného důkazu, nýbrž ještě při tom přímě popírá základní zákony všeho myšlení a poznání lidského, poněvadž poznání rozumové odvozuje z pouhé smyslnosti a tak klade účin větší nežli jest příčina.

2. Mimo to dopouští se moderní materialismus ve své theorii o vývoji všeho poznání z pouhých smyslů ještě jiného bludu.

Materialismus neliší mezi vývojem, v němž po vši dobu jeho postupu působí vždy jen tytéž síly, a mezi vývojem, v nějž v nějakém pozdějším stadiu zasahují mimo vlastní síly ještě jiné síly. Toto zasahování jiných sil může se dvojím způsobem státi: buď jsou tyto síly věci se vyvíjející úplně cizí a odjinud na ni působí, aneb jsou jí sice vlastní, ale počínají na ni působiti teprv později, když již jiné síly věc ze sebe byla vyvinula.

Zasejeme-li jakékoliv sémě do země, jsou pro vši dobu vzrůstu jeho tytéž síly činny, totiž jeho vlastní organické potence, a pak vnější vlivy jako vlhkost, světlo, teplo atd.

Zušlechtí-li zahradník pláňavku sadovým štěpem, počne tu ve vývoj pláňavky síla zcela cizí působiti.

V člověku jsou všechny jeho mohutnosti či potence: organická, smyslová a rozumová již od narození obsaženy, ale nepřecházejí zároveň, nýbrž jen postupně v činnost. Prvé žije člověk život jen vegetativní, teprv později počíná se v něm rozvíjeti život smyslný a dostoupí-li tento jistého stupně dokonalosti, přechází teprve v činnost intellektuální.

Poznání smyslové předchází tedy před poznáním rozumovým. Avšak obojí toto poznání nesouvisí toliko posloupností časovou, tedy toliko zevniterně, nýbrž jest vniterně spojeno a to tím způsobem, že poznání smyslové vzněcuje a řídí poznání intellektuální. Ačkoliv rozum jest hlavní příčinou poznání intellektualního, přece podává smysl rozumu svými představami látku, z níž tento (rozum) abstrahuje všeobecné idee. Poznání rozumové není tedy pouhou proměnou a čirým vývojem poznání smyslového, jako na př. jest strom pouhým vývojem semene v zemi vloženého. Vyvíjí-li se ze smyslných představ poznání intellektuální, počíná tu vždy nový faktor působiti, který při poznání smyslovém ještě nebyl činným. A tento nový faktor jest právě duchová mohutnost rozumová, kteráž svým světlem smyslné představy ozařujíc je takořka přerozuje a přeplozuje. Neb rozum nevztahuje se již ve svém poznání ku smyslným představám podle jejich případné a individuální povahy, nýbrž poznává, co v těchto představách jest bytno, nutno a nezměnitelno, poznává tedy intelligibilní bytnost společnou všem věcem téhož druhu, rodu atd. Přirovnáme-li všeobecný pojem, jenž intelligibilní bytnost věci v sobě obsahuje, ku smyslné představě, shledáme, že pojem jest takořka přerodou představy rozumem způsobenou, kterouž rozum představu zbavuje vší její nahodilosti, případnosti a měnitelnosti a toliko to z ní v pojmu zahrnuje, co v ní nutného a bytného.

Postup a vývoj poznání lidského můžeme velmi vhodně přirovnati k pokroku a vývoji každé jednotlivé vědy (snad mimo mathematiku).

V každé vědě můžeme pozorovati její vznik a pak rozličné stupně, po nichž výš a výše vystupuje a se zdokonaluje.

Výsledky práce učenců předchozích jsou jednak základem, na němž nástupcům dále jest pracovati, ale jinak také podnětem k práci nové, jakož i pravítkem, k němuž vždy při vší další práci jest zřetel míti. Tak na př. dokázal Newton ze zákonů Keplerem objevených o vespolném působení těles

nebeských svou theorii gravitační. Z té příčiny přináleží hlavní zásluha každého nového pokroku veleduchu, který vědu novým výzkumem či výsledkem obohatil.

Jak při každém pokroku vědy na dosavádní resultáty ve světle nových pravd jest nazírati a tímto světlem momenty podstatné a nutné od nepodstatných a nahodilých v nich přísně lišiti, podobně i rozum, kdykoliv se povznáší ze smyslnosti k poznání intellektuálnímu, ozařuje prve smyslnou představu a abstrahuje z ní obsah intelligibilní. Když na př. Kepler na základě výzkumů Tychonových svoje světodějné zákony objevil, tuť mu byla pythagorejská idea o souladu všehomíra světlem, kteréž mu při jeho dlouholeté práci cestu vždy ozařovalo.

Ještě jiná shoda jeví se mezi vývojem věd a vývojem poznání intellektuálního.

Výzkumy, obzvláště ty, s nimiž nová doba ve vědě počíná, nejsou čirou proměnou výsledků dřívějších, nýbrž obsahují v sobě pravdy a zákony zcela nové dosud neznámé, které se nikterak nedají ze dřívějších výsledků jakožto pouhé jejich sousledky jednoduše vyvoditi. Ani soustava Koperníkova, ani zákony Keplerovy, ani gravitační theorie Newtonova, ani novější astrofysika není pouhou proměnou prací dřívějších, ode kterých by se toliko formou, nikoli však obsahem lišila. Podobně také intellektuální poznání není pouhou proměnou či metamorfosí poznání smyslového, nýbrž jest poznáním zcela novým ode smyslového podstatou či obsahem rozdílným.

Tuto pravdu však moderní materialismus úplně popírá. Jako darwinismus v oboru přírodovědeckém prohlašuje vyšší organické tvary za čirou metamorfosi tvarů nižších, podobně pokládá sensualismus ve vzhledu noëtickém všecko naše poznání za pouhou metamorfosi smyslných představ. A v tomto lichém názoru jest nejpodstatnější blud všeho moderního materialismu obsažen.

Noëtika scholastická v tom se liší od moderního sensualismu, že intellektuálního poznání nevyvozuje z pouhé proměny smyslných představ, nýbrž z mohutnosti vyšší, z rozumu, kterýž v proces smyslového poznání jakožto nová síla zasahuje. Proto není pojem, jenž jest neprostředným a nejhlavnějším resultátem činnosti rozumové, pouhým vývojem a čirou proměnou smyslné představy, nýbrž obsahuje v sobě jestotu zcela novou, kteráž sice má objektivní základ ve smyslné představě samé, avšak podle své bytné povahy vzniká teprv činností rozumovou.

Podle scholastiky zakládá se vznik intellektuálního poznání ze smyslných představ nejen na vývoji, nýbrž také na vyproštění sil kvalitativně vyšších ze sil kvalitativně nižších.

Vývoj s vyproštěním sil v tom se shoduje, že v obou úkonech jisté síly z pouhé utajenosti a potenciality přecházejí do činnosti. Avšak pojem vývoje jest užší, než pojem vyproštění. Neboť všude, kde jest vývoj, přecházejí síly z potenciality do činnosti, a proto jest s vývojem zároveň i vyproštění spojeno; opačně však nelze říci, že v každém vyproštění sil jest také vývoj ve vlastním smyslu obsažen, poněvadž neděje se každé vyproštění pouhou metamorfosí, jížto tvar relativně vyšší ze tvaru relativně nižšího se vyvíjí, jako na př. ze semene strom, ze zárodku živočišného živočich.

Při vzniku intellektuálního poznání jeví se sice také vývoj tvaru vyššího ze tvaru nižšího, avšak tento vývoj nepochází z pouhé proměny smyslných představ, nýbrž z abstrakce rozumové, v níž mohutnost vyšší, než jest mohutnost smyslová, počíná ve vývoj poznání zasahovati.

Podle scholastiky děje se poznání lidské zároveň vyproštěním i vývojem. Děje se vyproštěním, poněvadž utajené síly poznávací z pouhé potenciality do činnosti přecházejí, a to prvé síly smyslové a po nich síly rozumové; děje se však i vývojem, poněvadž z individuálních smyslných představ duchovou abstrahující činností rozumovou vznikají pojmy všeobecné.

5. Postup intellektuálního poznání se strany objektivní.

§ 106.

a) Poznání bytnosti věcí smyslných.

1. Přímým a neprostředným předmětem rozumového poznání jsou všeobecné intelligibilní bytnosti věcí. (Primum intellectualiter cognitum est intelligibile in sensibili.)

2. Všeobecné bytnosti věci poznává rozum „per species proprias“.

3. Poznání vseobecných a nutných bytností, jež abstrakcí vzniká, jest poznáním toliko inkomplexním (§ 71.) a stává se komplexním teprve v soudech a úsudcích.

4. Ačkoliv intellektuální poznání má přímě za předmět jen všeobecné bytnosti věcí, přece se nepřímě vztahuje i k jednotlivým hmotným bytostem. Toto však potřebuje vysvětlení.

Rozum poznav abstrakcí různé bytnosti věcí přirovnává je pak k sobě, přilučuje a odlučuje je a dochází takto k poznání nových pravd.

Ale dokud v tomto kruhu a oboru se pohybuje, jest jeho poznání rázu čiře logického a metafysického.

Má-li však rozum dojíti poznání skutečného konkretního světa, jest mu abstraktní poznatky a pravdy vztahovati ku vnější přírodě a jednotlivým jejím bytostem atd. a tak poznávati jejich příčiny a to jak nejbližší tak i nejposlednější, jak sv. Tomáš výslovně praví: „Processus rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias.“ Qq. dispp. De magistro art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 388.

Poněvadž rozum jen pojmy všeobecné má za předmět svého poznání, nastává otázka, jak člověk tímto rozumem poznává konkretní hmotný svět a jeho jednotlivé bytosti?

Že rozum poznává i jednotlivé hmotné bytosti, jest beze vší pochybnosti. Neb tyto bytosti jsou předmětem našich soudův a úsudků. Pravíme-li na př. toto individuum jest zvíře, a poněvadž jest zvíře, má smyslný život a p., vyjadřujeme zajisté o jedinci pojmy úplně všeobecné. Takto bychom zajisté nemohli souditi, kdybychom rozumem svým nepoznávali jedince, který jest předmětem svrchu uvedeného soudu a úsudku. Poněvadž soud a úsudek jsou kony čiře rozumovými, proto předpokládají poznání rovněž rozumové individua, k němuž směřují.

Ale jak může rozum konkretní bytosti poznávati, který, jak jsme dokázali, přímě směřuje jen k poznání všeobecných abstraktních bytností? K rozřešení této zdánlivé nesnadnosti jest rozeznávati mezi rozumovým poznáním přímým a nepřímým.

Poznává-li mohutnost svůj předmět sama sebou, pak má přímé o něm poznání, jako na př. když oko vidí na stěně obraz viseti a t. p.

Nepřímě poznává mohutnost předmět nějaký, když jej toliko potud poznává, pokud jej poznáním v sebe přijala jiná mohutnost, s níž však nerozlučně jest spojena.

K nepřímému poznání jest tedy potřebí, aby mohutnost jedna sobě osvojila svůj předmět z poznávacího úkonu mohutnosti druhé. A toto nepřímé poznání jest podle sv. Tomáše jediný způsob, jímž rozum k poznání hmotného světa přichází. „Intel-

lectus noster," tak dovozuje, „directe non est cognoscitivus, nisi universalium: indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare. Quia . . . etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo: Sr. p. 1. qu. 86. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 490.; Qq. dispp. De mente art. 5. in corp. opp. tom. XVI. p. 357 sq.; De anima art. 20, in corp. tom. XV. p. 441 sq.

Podle toho může rozum jak pojmy všeobecné (přímě), tak i jednotlivé bytosti (nepřímě) zároveň poznati a ve svých soudech oba tyto druhy poznání spojiti tím způsobem, že v jedinečné bytosti nazírá na konkretní uskutečnění všeobecné bytnosti. Když na př. smysly naše postřehují růži, její totiž barvu, vůni, velikost atd., poznává rozum mimovolně bytnost její, t. j. to, co ji činí růží a ne na př. jířinou. Avšak rozum nemůže bytnosti růže poznati a nebyti při tom zároveň sobě vědom představy této konkretní růže, z níž všeobecný pojem abstrahoval. Obé stává se jedním konem, jímž rozum jednak přímě bytnost růže vůbec poznává, jednak však nepřímě růži konkretní sobě představuje.

Rozdíl, jenž mezi smyslovým a rozumovým poznáním konkretní hmotné věci existuje, záleží v tom, že ono vztahuje se k této věci, pokud smyslně se jeví, toto však, pokud všeobecná bytnost v ní konkretně jest uskutečněna. Nebo jakmile rozum se obrací k jednotlivé bytosti smyslně poznané, má ihned v sobě všeobecnou z ní abstrahovanou ideu její bytnosti, kteroužto ideu vidí v ní konkretně a individuálně uskutečněnou. Což ani jinak býti nemůže. Nebo táž duše, kteráž smysly svými předmět smyslně postřehuje, obrací se také k němu mohutností rozumovou a hledí jej způsobem této mohutnosti přiměřeným poznati a pochopiti. A poněvadž tato rozumová mohutnost činností svou vždy se obrací k jednotlivé představě konkretní věci a z ní abstrahuje předmět svůj — všeobecnou totiž bytnost její, jest nemožno, aby v této všeobecné bytnosti nepoznávala i dotčené konkretní věci jakožto její objektivní skutečnosti. V tomto smyslu můžeme také tvrditi, že rozum a smysl mají jeden a týž předmět poznání. Rozum poznav abstrakcí z konkretní hmotné bytosti všeobecnou bytnost

její, nazírá na tuto bytnost nejen v její abstraktní povšechnosti, nýbrž i v její konkretní individuálnosti, již má v této bytosti, z níž byla abstrahována. I jest mezi rozumovým poznáním a mezi smyslnými představami v jistém smyslu kontinuace, a to tím způsobem, že rozum poznává nejen všeobecné bytnosti, nýbrž i smyslné představy jakožto realisaci těchto všeobecných bytností, jak výslovně praví sv. Tomáš: „In quantum intellectus noster per similitudinem, quam accepit a phantasmatibus, reflectitur ad ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quandam cognitionem de singulari secundum continuationem intellectus ad imaginationem.“ Qq. dispp. De scientia Dei art. 6. in corp. opp. tom. XVI. p. 179.

b) Poznání duše sebe samé.

1. Z poznání vnějšího světa (bytností věcí) obrací se naše myšlení k vlastnímu svému principu, jenž jest podkladem nejen rozumového poznání, nýbrž všech činností lidských.

Druhotným předmětem našeho rozumového poznání jest takto existence, bytnost a vlastnosti naší vlastní duše.

2. Východištěm tohoto poznání jest naše sebevědomí. Kdyby duše naše nejevila v tomto sebevědomí svého bytu a svých činností, neměli bychom o ní žádných vědomostí právě tak, jako o předmětech zevnějšího světa, kdyby se nám smyslně nejevily.

Jev duše naší v sebevědomí není však neprostředný, nýbrz prostředečný a nepřímý, t. j. duše nejeví v sebevědomí své jestoty a bytnosti, nýbrž toliko své činnosti, z nichž pak rozum poznává, jak její byt tak i její přirozenost, k čemuž sv. Tomáš podotýká: „Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis (rozum totiž) nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex se ipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur nisi secundum id, quod fit in actu.“ V. p. I. qu. 87. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 494.

3. A toto platí jak o poznání bytu (existence), tak i bytnosti duše. Neboť jako duše svou existenci poznává z toho, že své činnosti poznává, tak soudí z povahy těchto činností na povahu své vlastní bytnosti a přirozenosti.

O obojím tomto poznání bytu a bytnosti duše praví sv. Tomáš: „Non ergo per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit, se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus.“ P. 1. qu. 87. art. 1. l. c.

Obojí toto poznání liší se v tom, že k prvému (k poznání bytu duše) postačí pouhá přítomnost duše činné, k poznání však její bytnosti jest hlubšího zpytu potřebí, jak sám sv. Tomáš dokládá: „Est autem differentia inter has duas cognitiones: „Nam ad primam cognitionem de mente habendam (k poznání bytu) sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam (ku poznání bytnosti) non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio.“ L. c.

4. Z čehož dále plyne, že duše k poznání sebe samé nepotřebuje žádného ideálního obrazu (species intelligibilis), v němž by se sama sobě jevila, poněvadž, jak již podotknuto, k tomuto poznání postačuje pouhá přítomnost činné duše v sebevědomí. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 10. art. 8. in corp. opp. tom. XVI. p. 367.

Dostatečnost pouhé přítomnosti duše k poznání sebe samé nazývá sv. Tomáš habituálním poznáním duše. Ve svém spise: Qq. dispp. De mente art. 8. in corp. opp. tom. XVI. p. 367. takto argumentuje: Že duše naše existuje, můžeme dvojím poznáním věděti: habituálním a aktuálním. Aktuálně se duše poznává svými úkony. Neboť člověk dochází vědomí, že má duši, že žije, že jest, když se stává vědomým svých činností intellektuálních a smyslných. Avšak nikdo nepozoruje, že vůbec poznává, leč z toho, že něco poznává, poněvadž něco poznávati předchází před poznáním, že vůbec poznáváme.

A tak přichází duše ku skutečnému poznání svého bytu tím, že něco poznává, něco cítí atd.

Co do poznání habituálního praví sv. Tomáš, že duše vidí sebe svou vlastní bytností, t. j. že duše jsouc v sobě svou bytností přítomna jest také schopna z pouhé potence poznání sebe samé přejíti ve skutečné poznání podobně, jako někdo,

jenž si osvojil habitus vědy, může, kdykoliv chce, z tohoto habitu přejíti ku skutečnému poznání všeho toho, co tento habitus v sobě obsahuje.

Aby však duše poznávala svůj byt a své činnosti, k tomu není žádného habitu ve vlastním smyslu potřebí, nýbrž postačuje pouhá přítomnost duše v sebevědomí, pokud se v něm rozličnými úkony svými jeví.

Z této úvahy sv. Tomáše o poznání duše plynou následující věty:

1. Poněvadž rozum lidský původně jest v pouhé potenci a při tom nemá žádných vrozených ideí, nemá duše od počátku své existence žádného sebevědomí a následovně také žádného poznání sebe samé.

2. Duše nejsouc podstatou smyslnou nemůže také ani bytu svého ani vniterné přirozenosti své přímě poznati, jako přímě poznává bytnosti věcí smyslných.

3. Člověk poznává existenci své duše jen tím, že se stává jejích duševných úkonů vědomým. „In hoc“ praví sv. Tomáš, l. c. „aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere.“

4. S poznáním bytu duše jest také sebevědomí spojeno. Neb sebevědomí vzniká tím, že jednotlivé úkony psychického života konkretně postřehujíce poznáváme zároveň svou vlastní duši (svou vlastní úsobu) jakožto jejich vniterný princip, z nichž pocházejí.

5. K sebevědomí nepotřebuje duše žádného habitu ani vrozeného ani dobytého, poněvadž k němu postačuje pouhá přítomnost její jestoty v rozumu. A tato přítomnost nahrazuje vzhledem k poznání existence duše každý habitus, ana (přítomnost totiž) člověku poskytuje schopnost, jíž s velikou snadností byt své duše poznává. — Praví-li tedy sv. Tomáš, že duše habituálně svou vlastní bytností se poznává, nemá jeho výrok toho smyslu, že duše vždy in actu sebe poznává, nýbrž znamená toliko, že duše svou vlastní bytností dospívá z pouhé potence ku skutečnému sebepoznání.

6. Co se bytnosti a přirozenosti duše týká, tuto může člověk poznati jen úsudkem či závěrkem rozumovým. Člověk může totiž činnosti, jichž sobě jest vědom, učiniti předmětem zvláštního zpytu a zkumu svého. Poznav vniternou povahu těchto duševných úkonů soudí pak podle zákonu příčinnosti na jejich princip,

z něhož vznikají a vycházejí, a poznává tak bytnost duše a různé vlastnosti její.

7. Rozum nepotřebuje žádného ideálního obrazu (species intelligibilis) a to ani k poznání existence duše (k sebevědomí) ani ku poznání podstaty její. Obraz tento jest jen tenkráte nuten, když předmět poznatelný od podmětu poznávacího věcně se liší, poněvadž v tomto případě jest k poznání předmětu potřebí, aby podmět v sebe přijal předmět podle jeho intelligibilní povahy.

Při poznání duše však jest podmět poznávací a předmět poznatelný jedna a táže duše a proto jest ideální vcházení předmětu do podmětu nejen zbytečno, nýbrž i nemožno.

c) Poznání Boha.

1. Každé lidské poznání vychází ze smyslné představy, a proto nemůže člověk přirozeným způsobem žádného poznatku nabyti, k němuž by smyslná představa nijak cesty nerazila.

Prvým předmětem našeho intellektuálního poznání jsou, jak jsme již svrchu viděli, bytnosti věcí smyslných, z nichž rozum pouhým přirovnáním tvoří ihned apriorní všeobecné rozumové zákony a pak těmito zákony postupuje ku všemu dalšímu poznání vnějšího světa.

Zkoumá-li nato vniterné úkony své vlastní úsoby, nabývá poznání své duše, její přirozenosti, různých vlastností, sil atd.

Poznání bytností věcí a naší vlastní úsoby tvoří oba podstatné momenty našeho prvotného a základního poznání.

2. Poznání Boha, které následuje, a v němž vývoj a pokrok naší duchové činnosti dostupuje vrcholu svého, vychází nutně z poznání bytností věcí a naší vlastní osobní existence.

Boha a vlastností jeho nemůžeme neprostředně poznati, poněvadž ani na něho nenazíráme ani a priori jeho bytu z rozumu dovoditi nemůžeme. Sr. p. I. qu. 2. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 11.

K poznání Boha můžeme se jen povznesti z úvahy o bytostech vnějšího světa. Sr. p. I. qu. 2. art. 2. in corp. ibid. p. 12.

3. Všechny bytosti v tomto viditelném světě jsou bytností svou jen nahodilé a předpokládají proto příčinu, jíž z pouhé potence a možnosti byly do skutečnosti uvedeny. Proto také vše, co ve světě jest, jest stvořeno.

Zákon kausality vede nás s naprostou nutností konečně ku příčině prvé, od níž vše, co ve světě jest, jest stvořeno,

a jež sama není již od jiné spůsobena a stvořena, nýbrž sama od sebe existuje s nutností naprostou. Sr. p. I. qu. 3. art. 5. in corp. ad fin. opp. tom. XX. p. 18.; c. gent. lib. 1. cap. 25. opp. tom. XVIII. p. 25.; Qq. dispp. De potentia. qu. 7. art. 3. in corp. ad fin. opp. tom. XIV. p. 213.

4. Všechny věci stvořené majíce od této prvé příčiny jak svůj prvý vznik, tak i tohoto vzniku další trvání jsou již svou nejvniternější jestotou ku prvé přičině vztažny, a poněvadž jsou vztažny, vedou nás s naprostou nutností k jejímu poznání. Proto přecházíme z poznání bytností věcí nutně k poznání Boha, Tvůrce všehomíra. „Quia sunt (totiž věci stvořené)“, praví sv Tomáš, „ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa.“ V. p. I. qu. 12. art. 12. in corp. opp. tom. XX. p. 67.

5. Všechny věci jsouce od Boha podle odvěčných ideí stvořeny jsou vniternou svou povahou vnějšími projevy a obrazy samého Boha. A proto můžeme z těchto obrazů souditi na Boha samého jakožto na jejich původní vzor, podle něhož byly vytvořeny. Čím dokonaleji poznáváme věci stvořené, jejich podstatu, působnost, vztah, účel atd., tím dokonaleji a všestranněji můžeme pochopiti i Tvůrce veškerenstva, jeho moudrost, všemohoucnost, dobrotu atd.

Z toho následuje, že poznání Boha rovněž o vědecký ú s u d e k se opírá. Jen tak Boha poznáváme, že ze stvořených věcí jakožto z účinů všemohoucí působnosti Božské na Boha jakožto na prvou jich příčinu podle zákona příčinnosti tedy a p o s t e r i o r i soudíme. Jiným způsobem Boha přirozeně nemůžeme poznati. Nemůžeme ho poznati a p r i o r i, úsudkem totiž ze příčiny na účin. Bůh jsa příčinou všech věcí sám nemá nad sebou žádné již příčiny, od níž by měl byt svůj a na níž by následovně závisel. A proto nelze souditi ze příčiny nad Bohem stojící na Boha samého, jeho dokonalosti atd.

6. Avšak ani a b s t r a k c í nemůžeme poznání Boha dojíti. Abstrakcí poznáváme toliko bytnosti v ě c í, nikoliv ale b y t n o s t i B o ž s k é. Kdo by chtěl abstrakcí ze věcí stvořených Boha poznati, stotožňoval by bytnosti věcí s bytností Božskou, pokládaje Boha za společný podklad či substrát všeho veškerenstva, právě tak, jak pantheismus učí.

7. Poznáváme-li Boha toliko úsudkem z účinu na příčinu, nebude nesnadno místněji určiti, jakého způsobu jest toto poznání.

Poněvadž při tomto poznání nespadá náš rozum se předmětem poznatelným (s Bohem) v jednu věc, jako když vlastní svou úsobu poznáváme, proto se zajisté nemůžeme obejíti bez ideálního obrazu (species intelligibilis). Avšak tato species musí býti zcela jiného druhu než při intellektuálním poznání bytností věcí smyslných. Poněvadž při poznání bytností věcí „intellectus agens" ze smyslných představ bytnosti neprostředně abstrahuje, vzniká v rozumu (možném) vlastní intelligibilní obraz (propria species intelligibilis) předmětu poznaného, jímž pak předmět sám ideálně v sebe přijímá a tak jej poznává.

Jinak však při poznání bytu a vlastností Božích.

Poněvadž Boha nepoznáváme neprostřednou intuicí, nýbrž toliko poznatky ze smyslných předmětů dobytými, proto nepoznáváme Boha vlastními obrazy (per species proprias), nýbrž toliko nevlastními a cizími (per species improprias sive alienas), t. j. obrazy ze zevnějších stvořených věcí vzatými, v nichž pak Boha jako v nějakém zrcadle poznáváme.

8. Abychom tedy Boha poznali, jest nám z bytu, bytnosti a vlastností věcí stvořených souditi na byt, bytnost a různé vlastnosti Božské, což se děje, jak učí scholastikové trojí cestou a to a) „via causalitatis". Vše, co jest ve tvorstvu, tedy všechny jeho dokonalosti, musí také nějakým způsobem býti v Bohu. Neb kdyby těchto dokonalostí nebylo v Bohu, nemohlo by jich také býti ve tvorstvu, podle zásady, „quidquid est in effectu, debet esse prius aliquo modo in causa." Sr. p. I. qu. 12. art. 12. in corp. opp. tom. XX. p. 67.; ibid. qu. 13. art. 1. in corp. p. 69.

Při tomto úsudku z účinu na příčinu jest u Boha popírati vše to, co jest ve stvořených věcech nedokonalého. Bytosti stvořené, právě proto že jsou stvořeny, jsou eo ipso již nahodilé, obmezené, vztažné, měnitelné, pomíjející atd. — samé to nedokonalosti, ode kterých u Boha naprosto jest nám odezírati. A popírajíce u Boha všechny nedokonalosti věcí stvořených poznáváme Boha ze tvorstva b) „via remotionis". Sr. C. gent. lib. 1. cap. 14. opp. tom. XVIII. p. 14.

Avšak i dokonalostí, kteréž ve tvorstvu shledáváme a které pak Bohu jakožto jejich příčině připisujeme, nepřipisujeme Bohu touže měrou, v jakéž ve tvorstvu se jeví, nýbrž měrou

nekonečně větší, měrou eminentní. Tak poznáváme Boha z tohoto světa c) třetí cestou, jež „via eminentiae“ sluje. Proto pravíme na př. že jest Bůh přemoudrý, přesvatý, předobrý a t. p. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 2. art. 1. ad 9. opp. tom. XVI. p. 161.

9. Poněvadž Bůh jeví svou nekonečnou dokonalost ve tvorstvu nesčetným způsobem, nemůže konečný a obmezený rozum lidský všech těchto různých jevů jedním pojmem obsáhnouti. I tvoří si ze vnějších jevů jedné a téže nekonečné dokonalosti Božské různé pojmy, které vždy touž bytnost Božskou, avšak s různých stanovisk a hledisk vyjadřují. Z čehož jde, že náš pojem o Bohu jest komplexní (soujemný), t. j. složený z vlastností a dokonalostí, kteréž ve tvorstvu shledáváme, a kteréž modo eminenti Bohu připisujeme. A poněvadž vlastnosti a dokonalosti věcí stvořených, jak již podotknuto, vyjadřujeme o Bohu ve smyslu eminentním, není dotčený komplexní pojem, jímž Boha poznáváme, adaekvatní (vyrovnaný), nýbrž toliko analogický (obdobný). Zevrubnější rozbor této otázky náleží již do metafysické theologie.

Přehledneme-li ještě jednou řád a postup intellektuálního poznání, shledáme, že prve jest nám vycházeti ze smyslného světa, z něhož abstrakcí nabýváme pojmů všeobecných. Na to poznáváme svou vlastní úsobu, a dovozujeme z její činností bytnou její povahu a vlastnosti. Konečně povznášíme se ze smyslného světa a ze své vlastní úsoby k poznání prvé příčiny všech věcí — k Bohu.

Jako v subjektivním vzhledu poznání naše počíná aposteriorně, podobně děje se ve vzhledu objektivním. — I tu řídí se rozum prve methodou aposteriorní, jíž poznává smyslný svět, vlastní úsobu a konečně Boha. A teprv potom, když aposteriorní cestou cíle svého došel, vrací se zase nazpět cestou apriorní a hledí z pojmu Boha vysvětliti, jak vlastní svou úsobu tak i byt a různé jevy viditelného světa.

Z toho také zjevno, že řád našeho poznání (řád logický) stojí v opačném poměru k řádu jestoty (k řádu ontologickému). V řádu ontologickém jest Bůh prvou bytostí a předchází proto přede vším tvorstvem. V řádu však logickém poznáváme prve tvorstvo a pak teprv Boha, všemohoucího Tvůrce veškerenstva.

Poměr řádu logického k ontologickému určuje již také pořádek a směr, jejž filosofii, především však metafysice, jest za-

chovávati. Po úvodu všeobecném, v němž metafysika uvažuje jestotu vůbec, zpytuje viditelný svět (v kosmologii), pak zkoumá bytnost duše lidské (v psychologii) a konečně vystupuje k Bohu jakožto prvé a poslední příčině veškerenstva (v theologii) a hledí pak v Bohu a z Boha vyvoditi a dokázati byt a vlastnosti všeho tvorstva.

6. Objektivní věcnost ideí.

§ 107.

Rozum lidský dovozuje abstrakcí z poznatků buď vniterným aneb zevniterným smyslem získaných pojmy, jež pak rozličně spojuje aneb rozpojuje a tak mnohé nové pravdy poznává.

Poněvadž filosofie Kantova objektivní věcnost ideí rozumem poznaných rozhodně popírá, proměňujíc je v pouhé prázdné myslicí formy rozumu, o nichž nelze dokázati, že mají mimo rozum je myslící objektivně nějakou skutečnost, proto je otázka o věcnosti ideí v době nynější ve filosofii nad míru důležita. Kdyby se nedalo dokázati, že pojmy, soudy a úsudky rozumové mají v sobě objektivní platnost, proměňuje se ihned všechno metafysické, svět smyslný převyšující poznání naše v pouhou subjektivní hříčku, jež se světem objektivním nestojí v žádném spojení, a všechno skutečné, objektivní poznání omezuje se již jen hmotným světem a smyslnými jevy jeho. Kdyby idee rozumové neměly žádné skutečnosti, přestává metafysika býti věcnou vědou a všechno přesvědčení o objektivním světě ideálním jest pak subjektivním klamem, jehož člověka zbaviti jest prvým a nejdůležitějším úkolem vší filosofie. Mají-li tedy pojmy a idee rozumové, jako jsou na př. jednota, pravda, dobro, dokonalost, podstata, případnost, příčina, účin, ctnost a t. p. mimo rozum je myslící v sobě, tedy objektivně nějakou platnost?

Odpověď na tuto otázku plyne již z poměru, v jakém stojí rozum lidský k poznání pravdy. Má-li rozum v sobě schopnost pravdu poznati, musí nezbytně tato pravda míti také v sobě platnost objektivní.

Že rozum má skutečnou schopnost pravdu poznati, nedá se sice dokázati, avšak jen proto, poněvadž jest tato pravda sama sebou evidentní. A jako jest holou nemožností a proto také holým nesmyslem, chtíti teprv dokazovati to, co jest samo v sobě již zřejmo a jasno, co jest evidentní, podobně nepřipouští věta,

že člověk pravdu skutečně může poznati, žádného důkazu. Poněvadž však na druhé straně se schopností rozumu lidského pravdu poznati souvisí nezbytně objektivní ráz pravdy, proto nelze také demonstrativně dokázati, že pravda má v sobě mimo rozum ji poznávající objektivní skutečnost. — Neb kdybychom objektivní platnost pravdy čili ideí chtěli dokázati, mohli bychom tuto platnost jen zase z nějaké pravdy čili idee dovoditi, a tuto ideu bylo by nám, abychom z ní něco dokázati mohli, za objektivně platnou již napřed předpokládati. Jest tedy patrno, že bychom již přede vším důkazem předpokládali, co bychom teprv chtěli dokázati.

Otázka, mají-li rozumové idee do sebe objektivní platnost, nezbytně souvisí s povahou prvé idee, z níž všecko naše myšlení a poznání vychází.

Již jsme svrchu pravili, že člověku jest předpokládati čtyři pravdy: 1. faktum vlastního bytu, 2. reálnost vnějšího světa, 3. prvé zákony rozumové a konečně 4. schopnost ku poznání pravdy. Všechny tyto pravdy opírají se již o ideu jestoty, již proto člověk předně poznává. Z idee této tvoří prvé zákony rozumové, z nichž pak neprostředně a prostředečně zkušeností poznává neb aspoň poznati může všechny ostatní pravdy.

Z toho plyne, že člověk všem poznatkům svým jen tenkrát může objektivní platnost připisovati, když prvá idea jestoty má do sebe objektivní skutečnost. Že však tato prvá idea není čiře subjektivní, nýbrž že objektivní jestota jest jejím předmětem či výmezem (terminem), nedá se zase dokázati, poněvadž jest to samo sebou evidentní.

Kdo by o objektivní platnosti její pochyboval, tomu by bylo nutně a) i platnost prvých principů všeho myšlení, jakož i b) vniterné stavy sebevědomí, ano c) důsledně i možnost myšlení lidského vůbec popírati.

a) Prvé principy myšlení lidského jsouce analytickými (rozbornými) vznikají z pouhého přirovnání pojmů. Kdyby však tyto pojmy neměly v sobě objektivní platnosti, nemohly by také míti ani dotčené principy z jejich přirovnání vzniklé objektivní skutečnosti. Kdyby na př. pojem něcoty (jestoty) nebyl objektivně něco zcela jiného, než pojem nicoty, nemohli bychom také říci, jak zákon kontradikce žádá, že jedno a totéž nemůže zároveň a v témž vzhledu býti i nebýti. Totéž platí také o ostatních prvých zákonech.

b) Kdyby neměly idee objektivní platnosti, nemohli bychom sebevědomím poznati ani stavův a dějů své vlastní úsoby. Pravda vniterných našich stavův opírá se o pravdu sebevědomí a pravda sebevědomí o pravdu vlastní naší úsoby, vlastního našeho bytu. Nemají-li však idee objektivní platnosti, pak jest vlastní naše sebevědomí se všemi svými vniternými stavy pouhou subjektivní myšlenkou beze všeho objektivního podkladu, ano vlastní naše úsoba jest pak předmětem pouhého našeho subjektivního myšlení beze vší objektivní reality.

Nejsou-li idee objektivně platny, jest vlastní naše úsoba pouhou imaginací a fikcí.

c) Ano bez objektivní platnosti ideí není ani soud ani úsudek možen. V každém totiž soudu se tvrdí, že podmět skutečně má se tak, jak idea výroku vyjadřuje. Nejsou-li idee objektivně platny, pak se nemůže podmětu nic ani připisovati ani upírati.

Co platí o soudu, platí také o úsudku.

Objektivní platnost ideí plyne také již ze a) záporu a b) pochybnosti.

a) Kdo totiž něco popírá, tím již praví, že předmět poznaný se neshoduje s ideou, jež se mu připisuje. Aby však tento zápor měl do sebe objektivní pravdu a nebyl toliko pouhou subjektivní domněnkou, jest nezbytno, aby idea, jež s předmětem se spojuje, v sobě obsahovala objektivní pravdu, jinak by se mohlo o každé věci vše popírati a zároveň tvrditi.

b) Totéž platí i o pochybnosti. Pochybuji-li o nějaké věci, je-li skutečně takovou, za jakou ji pokládám, činím to jen proto, poněvadž nemohu s jistotou poznati, přisluší-li jí skutečně vlastnost, kteráž se jí připisuje. Kdyby však idee neměly do sebe objektivní pravdy, nemohl bych o správnosti a nesprávnosti žádné věty ani pochybovati.

Z čehož následuje, že

1. idee představují skutečné předměty a nejsou fikcí subjektivní, a

2. že této pravdy nemůžeme ani popírati ani o ní pochybovati, abychom jí tímto záporem a touto pochybností zároveň nepřipouštěli a netvrdili.

Kdo tedy popírá objektivní platnost ideí, ten hlásá tím již holý skepticismus.

Zde neplatí ani námitka skeptiky činěná, že bychom jen tenkráte mohli věcnost svých ideí poznati, kdybychom jejich

podobu a shodu ku předmětům, kteréž představují, mohli přirovnati. Poněvadž však objektivních předmětů neprostředně v ideách samých nikdy nepoznáváme, nemůžeme prý nikdy s jistotou věděti, shodují-li se s nimi ony pojmy čili idee, které o nich máme, čili neshodují.

Avšak vysvětlujíce vznik ideí dokázali jsme, že idee, ačkoli předměty vnějšími v rozumu našem vznikají, nejsou přece předmětem a posledním výmezem našeho poznání. V ideách či pojmech ze smyslných představ abstrahovaných vidí rozum předmět objektivní sám, jenž se v pojmu či idei toliko ideálně obráží a zrcadlí, tak že idea jest toliko podobou či obrazem ideálním, v němž skutečné předmětenstvo poznáváme.

7. Pojmy všeobecné. (Universalia.)

§ 108.

Různý názor o všeobecných pojmech byl vždy jednou z nejhlavnějších příčin sporu mezi jednotlivými soustavami filosofickými jak ve starověku, tak i ve středověku, a můžeme říci, ačkoliv jiným poněkud způsobem, i v novějším věku.

Jsou-li pojmy všeobecné jen v našem rozumu, jenž stejné anebo podobné věci toliko subjektivně v jednom společném pomyslu zahrnuje, anebo jsou-li tyto pojmy ve své všeobecnosti již přede vším naším poznáním objektivně ve věcech samých obsaženy? — toť otázka, kteráž spekulaci filosofickou vždy zaměstnávala.

Již v antické filosofii potkáváme se se dvojím názorem v otázce této.

1. Epikureovci neuznávajíce mimo svět smyslný žádné říše ideální učili, že ve věcech není nic všeobecného a následovně že věda, jež hledí pochopiti jednotlivé předměty ve vyšší jednotě, ve všeobecných pojmech, zcela pohřešuje objektivního podkladu, a proto také všeobecného rázu.

2. Platonikové připouštějíce sice platnost všeobecných pojmů bloudili u výkladu původu jejich. Učili totiž, že všeobecné pojmy mají v sobě beze všeho zřetele na jedince vlastní svůj byt.

Ve středověku sotva že vědy filosofické počaly se rozvíjeti a zkvétati, ihned starý spor o povaze všeobecných pojmů nominalismem, konceptualismem a realismem zase obnoven.

Tak zvaná restaurace filosofie nevěnovala ze začátku této otázce žádné pozornosti.

Poněvadž však nauka o universaliích jest otázkou stežejnou pro každou soustavu filosofickou, nemohla jí ani novější filosofie na dál úplně mlčením pominouti. Názory staré více méně již překonané jen pod jinými názvy poznovu zase zobecněly. — Sensualisté, jako Locke, Condillac a m. j., postavili se zcela na stanovisko starých Epikureovců a středověkých nominalistů prohlašujíce všeobecné pojmy za pouhé názvy věcí v nějakém vztahu sobě podobných aneb sourodných.

Kartesiáni naukou o vrozených ideách obnovili středověký konceptualismus připisujíce universaliím platnost jen subjektivní beze všeho objektivního podkladu ve světě konkretním.

Melebranche uvedl svojí naukou, že vši pravdu poznáváme jen v neprostředném názoru na Boha, platonický realismus zase v oběh filosofický. Ano i novější filosofie německá nad bludy staré v této otázce se nepovznesla.

Nauka Kantova učinila ze všeobecných ideí prázdné formy poznávací, Fichtův idealismus prohlásil je za čiré subjektivní výplody rozumové. Naprostá Schellingova totožnost mezi rozumem naším a světem a neosobný rozum Hegelův nejsou zajisté, než naukou o jediné podstatě, tak jak jí Spinoza a středověcí pantheisté hájili. —

Spor o universaliích nabyl především ve středověku nejširších rozměrů. Tak se stalo, že tato nauka v tehdejším nominalismu, konceptualismu, realismu a formalismu až do nejkrajnějších konsekvencí byla vyvinuta.

Z rozboru jednotlivých těchto soustav bude zřejmo, která jediné na pravdě se zakládá.

a) Nominalismus.

§ 109.

Za původce středověkého nominalismu jest pokládati Roscellina Kompedienského, jehož činnost spadá do jedenáctého století. — Pro jasnější rozbor soustavy nominalistické jest nám na zřeteli míti různé významy, v nichž všeobecný pojem ve středověké filosofii přichází.

a) Znamená-li všeobecný pojem toliko společný znak či všeobecné jméno nějakého množství jedinců, na př. pes, kůň, kočka atd., nazývají jej scholastikové: universale in significando.

b) Aby všeobecný pojem skutečně množství jedinců v sobě zahrnoval aneb aspoň zahrnouti mohl, musí jeden a týž znak (na př. bytnost, přirozenost atd.) ve svém vlastním, nikoli však jen v analogickém smyslu všemu množství příslušeti. Všeobecný pojem v tomto smyslu sluje scholastikům: universale in praedicando.

c) Všeobecnost jestoty ve vlastním smyslu připouštějí scholastikové jen tam, kde jedna a táže realita ve mnohých věcech bytuje. A tuto všeobecnost jestoty nazývali proto: universale in essendo.

d) Ode všeobecnosti pojmu jest lišiti všeobecnost představy, jíž mnoho věcí nejen podle toho, co jest jim společno, nýbrž také podle jejich individuálních zvláštností poznati jest. Tak na př. vidí Bůh v jedné představě či idei sebe samého jakož i všechny bytosti stvořené. A tato všeobecnost slove u scholastiků: universale in repraesetando.

e) Je-li však poměr mezi jednotným pojmem a množstvím předmětů v dotčeném pojmu obsažených poměrem příčiny a účinu, tak že jedna příčina množství účinů může spůsobiti, nazývá se tato všeobecnost příčiny: universale in causando.

Zde, kde o nominalismu jednáme, nemůže ani o všeobecných představách ani o všeobecných příčinách ve smyslu d) a e) uvedeném býti řeči. Běží tedy jen o prvé tři druhy všeobecnosti.

Že skutečně mnohým věcem tytéž znaky připisujeme a proto také v jednom pojmu je myslíme, o tom nemůže býti ani nejmenší pochybnosti. Neb mluvíme-li na př. o růži, o karafiátu atd., nemyslíme nikdy na nějakou konkretní růži, konkretní karafiát, nýbrž růži a karafiát vůbec. Avšak v čem podstata otázky záleží, jest to, zdali tyto všeobecné pojmy: růže, karafiát a t. p. jsou jen společným jmenem, jímž vyjadřujeme nějaké množství jedinců (jednotlivých růží, karafiátů), aneb jsou-li také ve věcech samých, aneb abychom se scholastiky mluvili: zdali „universalia in praedicando“ předpokládají jen „universalia in significando“ neb také „universalia in essendo“.

Nominalisté tvrdili prvé, že totiž „universalia in praedicando“ toliko o „universalia in significando“ se opírají, učíce, že všeobecné pojmy jsou jen společná jména a slova (flatus vocis), jimiž vyjadřujeme nějaké množství věcí sobě podobných, a že nemají naprosto žádného obsahu. Řeknu-li na př. dům, kostel

a t. p., jsou to pouhá slova jednotlivé domy a kostely společně vyjadřující beze všeho obsahu.

Podle nominalismu tedy obsahují všeobecné pojmy v sobě společná sice, ale prázdná jména nějakého množství předmětů sobě podobných.

Nauka tato jest patrně licha.

Každé slovo a jméno jest svou vniternou povahou znakem či výrazem nějakého pojmu, neb nemohu si mysliti slova naprosto prázdného, naprosto beze všeho obsahu. Každé slovo, každé jméno předpokládá nutně nějaký pomysl, nějaký pojem. Z čehož jde, že všeobecnému slovu leží za základ všeobecný pojem; jinak bychom měli znak či výraz beze předmětu značeného a vyraženého, což sobě odporuje.

Kdyby všeobecné pojmy byly pouhými prázdnými slovy beze všeho obsahu, slovy tedy ničeho nevyslovujícími, výrazy ničeho nevyrážejícími, pak se nedá ani vysvětliti, jak tato slova vznikla a k čemu jich člověk vůbec používá.

Kdykoliv nějaké množství jedinců sobě podobných zahrnujeme ve společném jménu, bylo nám již dříve poznati, co všem těmto jedincům společného, v čem se shodují, v čem jsou sobě podobni. Tyto znaky všem jedincům společné spojujeme ve všeobecném pojmu, v němž pak myslíme a zahrnujeme všechny jedince, jimž společné znaky přísluší. Slovo pak není než projevem či výrazem tohoto společného všeobecného pojmu. Proto beze všeobecných pojmů nemůže ani býti všeobecných slov. Mluvím-li na př. o člověku, slovo toto nutně předpokládá v rozumu mém pojem toho, co člověka činí člověkem, co jest tedy všem lidem společno, tak že slovo: „člověk“ vyjadřuje tuto všeobecnou bytnost a přirozenost rozumem již poznanou a ve všeobecném pojmu zahrnutou.

Nominalismus prohlašuje všeobecné pojmy za společné toliko názvy předmětů sobě podobných uznává jen reálnost jednotlivých smyslných představ a stojí takto na stanovisku čiře sensualistickém. Poněvadž však každá věda svou vniternou bytností směřuje k tomu, aby všechny rozmanité individuální zjevy a předměty, které jsou obsahem jejím, zahrnula ve všeobecných pojmech a takto vytkla a odůvodnila zákony, které ve všech individuálních zjevech stejnou platnost mají, proto činí nominalismus vědu vůbec naprosto nemožnou.

b) Konceptualismus.

§ 110.

Konceptualismus zmirňuje poněkud výstřední nauku nominalistickou a učí, že všeobecné pojmy nejsou toliko společnými jmény a slovy množství nějakého, nýbrž souhrnem a souborem podobných individuí v myšlení našem. Avšak i konceptualismus klade přece všechen byt těchto všeobecných pojmů jediné do subjektivního myšlení upíraje jim vší objektivní reality ve věcech samých obsažené a proto i konceptualismus pravdě odporuje.

Konceptualisté sami připouštějí, že poznáváme podobu věcí a poznavše ji tvoříme si společný pojem, jímž celé to množství jedinců sobě podobných sobě představujeme.

Kdykoli však podobnosti věcí poznáváme, poznáváme vždy v těchto věcech to, podle čeho se podobnými nazývají. A to musí býti nezbytně všem těmto věcem společno, musí býti ve všech totožno.

Mimo to přináležejí všeobecné pojmy všem jedincům, které jimi poznáváme, vždy v témž smyslu (univoce). Avšak co mnohým jedincům v témž smyslu připisujeme, nemůže býti již pouhým jménem aniž pojmem čiře subjektivním. Pravíme-li na př.: Sokrates jest filosof, nechceme zajisté říci, že Sokrates jest pouhým jménem filosofa, aniž že jest pouhou subjektivní ideou filosofa v pomyslu rozumu tuto ideu myslícího obsaženou. Musí tedy býti něčím věcným a objektivním, co Sokratovi jakož i ostatním filosofům přináleží. Avšak to proč Sokrata, jakož i ostatní filosofy na př. Platona, Aristotela atd. nazýváme filosofy, nemůže býti jejich bytnost individuální. Neb každý jedinec, tedy jak Sokrates tak i Plato a Aristoteles atd. má svou vlastní bytnost individuální, která výlučně jen jemu přináleží a nikomu jinému. Všeobecný pojem filosofa nemůže býti též toliko souhrnem mnohých jedinců, poněvadž celek není částí, souhrn tedy všech není každým jednotlivcem v tomto souhrnu obsaženým, kdežto všeobecný pojem platí jak o celku tak i jednotlivých částech touže měrou.

Pojem všeobecný nejsa ani společným jménem jistého množství jedinců ani pouhou subjektivní ideou tohoto množství předpokládá nezbytně objektivní podklad ve věcech samých.

Totéž plyne také z povahy každé definice (výměru). Pravím-li na př.: člověk jest rozumný živočich, nemůže zde podmět:

člověk býti ani společným názvem ani pouhým pojmem subjektivním, neb nechci zajisté ani prázdného slova ani pouhé své subjektivní idee definovati, nýbrž objektivní přirozenost lidskou všem lidem společnou. Pojem člověka nevztahuje se zajisté jenom k jednomu individuu lidskému, ani není pouhým subjektivním souhrnem všech lidských individuí, nýbrž obsahuje v sobě přirozenost všem lidem stejně společnou.

Proto není konceptualismus než čirým empirismem (sensualismem).

Nemají-li všeobecné pojmy mimo rozum žádného objektivního obsahu ve věcech samých, pak všecko naše skutečné poznání obmezuje se výhradně smyslnými poznatky jednotlivých hmotných předmětův a rozum přestává býti vedle smyslu zvláštním zdrojem pravdy. Úkol rozumu záleží na nejvýš v tom, že jednotlivé smyslné poznatky subjektivně pořádá a je ve společných jménech aneb ve společných subjektivních pojmech rozumových zahrnuje. Proto není s podivením, že pozdější empiristé, jako Bako Verulamský, Locke, Condillac a j., jakož i moderní materialisté nauku nominalisticko-konceptualistickou o všeobecných pojmech přijali úplně do svých soustav.

c) Realismus výstřední.

§ 111.

Z rozboru nominalismu a konceptualismu jde na jevo, že všeobecné pojmy nemohou býti toliko prázdnými jmény ani pomysly čiře subjektivními, nýbrž že musí míti objektivní reálnost mimo rozum ve věcech samých obsaženou.

Než tu se namítá předůležitá otázka, jak tuto objektivnost pojmů všeobecných jest pojímati.

1. Platonikové učili, že všeobecné pojmy jsou tou měrou objektivní, že jakožto zvláštní bytosti v sobě a pro sebe od věčnosti existují. Věci individuální jsou jen pomíjejícími projevy těchto odvěčných, nezměnitelných a nepomíjitelných ideí, které proto jsou vniternou bytností všech nahodilých věcí v tomto světě obsažených.

Nebude zajisté nesnadno tuto nauku vyvrátiti.

a) Kdyby pojmy všeobecné jakožto zvláštní bytosti v sobě existovaly, pak by na př. musil také existovati všeobecný člověk (homo) sám v sobě beze všeho zřetele ku zvláštním individuím lidským, jako jsou Sokrates, Plato, Aristoteles atd.

Kdyby však existoval všeobecný člověk, nastává otázka, v jakém poměru stojí tento člověk ku konkretním lidem, na př. k Sokratovi, Platonovi, Aristotelovi?

Tu jest jen dvojí alternativa možna: buď jest α) dotčený všeobecný člověk obsažen také v Sokratovi, Platonovi a všech ostatních lidech anebo β) není.

α) Je-li všeobecný člověk také v Sokratovi, Platonovi atd., pak jest jedna a táže přirozenost lidská v Sokratovi, Platonovi atd. věcně buď nerozdělena aneb jest v nich rozdělena.

Ve případě prvém nejsou již Sokrates, Plato atd. zvláštními lidmi pro sebe, nýbrž tvoří všichni vespol jen jednoho člověka.

Ve případě druhém (je-li totiž přirozenost všeobecného člověka v Sokratovi, Platonovi atd. rozdělena), má každý člověk jen část přirozenosti lidské a není již úplným člověkem.

β) Kdyby však všeobecný člověk v jedincích: v Sokratovi, Platonovi atd. nebyl obsažen, pak již Sokrates, Plato atd. nejsou lidmi, poněvadž přirozenost lidská, jež sama v sobě bytuje, Sokratovi a Platonovi nikterak nepřináleží.

b) Kdyby pojmy všeobecné v sobě, oddělené od bytostí individuálních existovaly, pak by nejen pojmy druhové (specifické), na př. pes, kočka atd., nýbrž i pojmy rodové (generické), na př. šelma psovitá, kočkovitá, ano i živočich, ústrojenec, hmota atd. v naprosté této povšechnosti beze všeho zřetele k jednotlivým bytostem musily samy v sobě existovati.

c) Podle Platoniků jsou všeobecné pro sebe existující pojmy vniternou bytností všech světových bytostí, které jsou jen jejich pomíjejícími vnějšími jevy. Poněvadž hmotné věci z podstaty a ze případností se skládají, pak jest zajisté nejen podstata, nýbrž i případnost věcí pouhým jevem všeobecných ideí. V tomto případě na př. měla by hmotná bytost kvantum, které by však nebylo určitým kvantem, nýbrž kvantem vůbec, rovněž tak pohyb, který by nebyl určitým pohybem (na př. rotačním, přímým atd.), nýbrž pohybem vůbec atd. Z čehož patrno, že by pak hmotné věci nemohly míti žádných určitých vlastností. Poněvadž však hmota bez těchto individuálních vlastností nemůže existovati, nemohly by věci hmotné vůbec ani existovati.

d) Mají-li všeobecné pojmy, jak platonismus praví, věcný byt samy v sobě, a jsou-li věci vnějšího světa toliko pomíjejícími

projevy těchto všeobecných pojmů, pak nemůžeme již žádného vědeckého poznání o světě zevnějším nabyti. Nebo věda již svým pojmem směřuje k tomu, aby rozmanité individuální zjevy, vlastnosti, dokonalosti, činnosti věcí atd. pochopila a odůvodnila v jednotě zákonů všeobecných, nezměnitelných a nutných. Není-li však ve věcech světových ničeho všeobecného a nutného, pak nemohou také býti předmětem zkumu a zpytu vědeckého.

Avšak ani všeobecné idee v sobě mimo Boha věčně existující nejsou vědeckému poznání přístupny, poněvadž nemáme žádného prostředku, kterýmž bychom onen ideální svět mohli poznati. Nemůžeme ho poznati a priori, proto že na něj neprostředně nenazíráme; avšak ani a posteriori rozum se k němu nepřiblíží. Svět tento nemaje podle Platonismu své vlastní bytnosti, není také v sobě poznatelný; a není-li v sobě poznatelný, nemůžeme také z něho jakožto odlesku odvěčných ideí na idee samy souditi.

Jsou-li však světové věci v sobě poznatelny, pak již nepotřebuje člověk k tomuto poznání odvěčných ideí mimo Boha v sobě existujících.

Mimo to jest nauka o ideách v sobě bytujících již sama v sobě absurdní.

Bytost sama sebou a v sobě od věčnosti existující, jak v ontologii dokážeme, může býti jen jedna. Proto nemůže mimo Boha od věčnosti nic existovati. I nezbývá, než že idee od věčnosti v Bohu samém, v nekonečném jeho rozumu jsou obsaženy, podle nichž, jak křesť. filosofie učí, Bůh svobodně tento svět stvořil, tak že idee Božské jsou vzory (παραδείγματα, ἀρχετύποι) všech věcí stvořených, kdežto věci stvořené jsou obrazy (ἐκτύποι) ideálních oněch vzorů Božských.

Poněvadž platonická nauka o všeobecnosti pojmů jest tak očividně absurdní, domnívají se mnozí (sám na př. sv. Augustin Civ. D. 7, 28) že nepochází od Platona samého, nýbrž teprv od platoniků, kteří neporozuměvše nauce mistra svého o vzorných ideách (παραδείγματα) v Božském rozumu obsažených, podle nichž Bůh tento svět stvořil a uspořádal, Platonovi názory připisovali, kterým nikdy neučil. — Jiní zase praví, že sám Aristoteles, an prý nauky o vzorných ideách Božských vůbec neschvaloval, soustavě Platonově úmyslně mnoho směšnosti přimísil, aby ji tím snáze mohl vyvrátiti.

Ale nicméně až doposud v dějinách filosofie názor převládá, že Plato myslil sobě všeobecné pojmy jakožto zvláštní ideální bytosti v sobě vedle Boha bytující (κόσμος νοητός), na něž Bůh od věčnosti nazírá, a podle nichž věčnou beztvárnou hmotu tohoto viditelného světa vytváří a pořádá.

Realismus platonický nabyl později různých tvarů, z nichž především výstřední realismus ve středověku a ontologismus v době novější jest jmenovati.

2. Platonově nauce o všeobecných ideách jest podoben výstřední realismus, který ve středověku proti nominalismu namnoze byl hlásán.

Za původce tohoto středověkého realismu všeobecně se pokládá Vilém Kampellenský (Guillelmus Campellensis † 1121), jenž podle svědectví Abaelardova učil, že každý všeobecný pojem zcela a úplně, t. j. dle své všeobecnosti v každém jedinci již přede vším poznáním jest obsažen, a že následovně všichni jedinci téhož druhu mají numericky jednu a touž fysickou bytnost a jenom individuálními případnými vlastnostmi od sebe se rozeznávají. Takto mají všechna individua jednoho druhu jen jedinou věcnou, objektivní bytnost či přirozenost, která toliko v jednotlivých jedincích různě se jeví. Tak na př. Sokrates a Plato jsou co do bytnosti jedinou objektivní jestotou, která toliko jinak v Sokratovi a jinak v Platonovi jest určena.

Mezi platonismem a tímto výstředním realismem jest toliko ten rozdíl, že Plato všeobecným pojmům připisoval samostatný byt mimo věci, realismus však tyto všeobecné pojmy v jejich všeobecnosti kladl do věcí samých.

Proto vše, co jsme o platonismu pravili, platí také o tomto realismu.

Žádná věc není v sobě beze všeho zřetele k poznání rozumovému všeobecna.

a) Kdyby byla nějaká bytost v sobě objektivně všeobecna, nemohla by zároveň býti zvláštní a jedinečnou, poněvadž všeobecnost a individuálnost proti sobě stojí tak, jako množství a jednota, neurčitost a určitost. Poněvadž zkušenost dosvědčuje, že vše, co objektivně existuje, jen jedinečně či individuálně existuje, nemohou zajisté pojmy všeobecné v této své všeobecnosti jako nějaké všeobecné konkretní bytosti existovati.

b) Kdyby všeobecné pojmy v této své všeobecnosti ve věcech objektivně byly obsaženy, pak by nezbytně každá věc musila býti všeobecna. Plato maje přirozenost lidskou, byl by člověkem vůbec, člověkem všeobecným, což zajisté všemu rozumu odporuje.

c) Mimo to jest nemožno, aby jedna a táže věc byla v sobě jednou a zároveň mnohou, v témž směru a vzhledu. Jeden člověk na př. nemůže věcně býti mnohými lidmi. Avšak věc, která jest všeobecna, jest v sobě jen jedna a nemůže se v této své všeobecnosti rozmnožiti. Neb máme jen jednu přirozenost lidskou, živočišnou, rostlinnou atd. Kdyby však všeobecné pojmy ve své povšechnosti byly v každém jedinci věcně obsaženy, pak by nezbytně jeden člověk musil býti člověkem A a B a C a D. atd., jeden tedy zároveň celým množstvím. Kdyby však někdo namítal, že není potřebí, aby všeobecný pojem v každém jedinci téhož druhu konkretně byl obsažen, nýbrž že postačí, je-li jen v celém druhu objektivně uskutečněn, pak jiné zase a to nemenší nemístnosti z toho následují. Kdyby na př. přirozenost lidská A byla ve všech individuích lidských a + b + c.... ve své povšechnosti jen jednou obsažena, pak mají jednotliví lidé: a + b + c atd. buď jen část této přirozenosti a nejsou již úplnými lidmi, aneb jsou a + b + c... jen jedním člověkem, který nanejvýš v a + b + c... poněkud jinak se jeví. Co platí o přirozenosti lidské, platí o každém všeobecném pojmu. Jest patrno, že tento realismus neliší se podstatně od platonismu, který k týmž absurditám vede.

d) Konečně následuje z tohoto realismu nezbytně, podobně, jako z platonismu, že nejen všeobecné pojmy druhové: kůň, pes, kočka atd., nýbrž i všechny ostatní všeobecné pojmy, ano i sám nejvyšší a nejvšeobecnější pojem jestoty v této všeobecnosti objektivně existují. Je-li však jestota v této své všeobecnosti ve všech věcech objektivně obsažena, pak jsou všechny bytosti světové jen jedinou bytostí, kteráž jsouc sama v sobě neurčita vniternou bytnou činností znenáhla se určuje a pak v jednotlivých věcech toliko rozličně se jeví.

Jest jasno, že výstřední realismus úplně ničí objektivní reálnost individuálních bytostí a stotožňuje ji s mlhavou povšechností a proto ve vzhledu ontologickém nutně hlásá holý a čirý pantheismus.

3. Platonismu a výstřednímu realismu jest podobna nauka ontologická o všeobecných ideách.

Ontologisté (Malebranche, Gerdil, Vercellone, Fabre, Sans-Fiel a j.) kladouce jako všichni filosofové křesťanští idee věcí do rozumu Božského dovozovali, že pojmy všeobecné právě v těchto ideách Božských jsou obsaženy.

Názor ontologistů v tom jediné od platonismu se liší, že ontologisté ideí věcí nemyslí sobě mimo Boha, nýbrž v Bohu samém, v jeho totiž rozumu; jinak úplně souhlasí s platoniky v otázce o všeobecných pojmech.

Avšak ani ontologismu nemůžeme připustiti. Již svrchu jsme pravili, že spor o povaze všeobecných pojmů otáčí se okolo otázky, kde všeobecné pojmy mají svůj byt.

Že v ideách Božských býti nemohou, jest téměř samo sebou patrno. Božské idee jsou sice vzory, podle nichž všechny věci byly stvořeny, nejsou však (přímě) předmětem našeho vědeckého poznání, kteréž vztahuje se toliko ku vniterné bytnosti věcí. A poněvadž všeobecné pojmy právě tuto bytnost věcí mají vyjadřovati, namítá se předůležitá otázka, mají-li tyto naše všeobecné pojmy mimo pomysl náš také ve skutečnosti věcí nějaký podklad, a mají-li, v čem záleží. O vzorných příčinách věcí tu není řeči.

V jistém smyslu jest ovšem i v ideách Božských všeobecnost obsažena.

Bůh poznávaje svou vlastní podstatu poznává zároveň její nekonečnou napodobivost na venek. Každému jednotlivému způsobu této napodobivosti jest přiměřena zvláštní idea. Z čehož plyne, že každá idea jest zvláštním vzorem, podle něhož Božská podstata, pravda, dobro atd. na venek ve tvorstvu se může jeviti. A poněvadž podle jednoho vzoru neskončeně mnoho obrazů může se vytvořiti, proto jest každá Božská idea vzhledem k tomuto nesčetnému počtu obrazů, v nichž ve tvorstvu může se jeviti, něčím všeobecným. Všeobecnost Božských ideí předchází před věcmi jedinečnými podle nich stvořenými, právě tak jako idea umělcova předchází před dílem uměleckým, které podle ní jest vytvořeno. Proto slují také tyto Božské idee u scholastiků: „universalia ante rem.“

Avšak o těchto „universaliích ante rem“ není zde řeči, nýbrž o „universaliích in re“, t. j. o bytnostech věcí, pokud v jistém množství jedinců sobě podobných (rovných) se jeví, a o „univer-

saliích post rem", v poznání totiž rozumovém, jakož i o poměru, v jakém toto poznání stojí k „universaliím in re".

Ačkoliv Božské idee jsou „universaliemi ante rem" aneb co totéž jest „universaliemi in repraesentando", nejsou a nemohou ani býti „universaliemi in re (in essendo)", poněvadž by pak Božské idee, které jsou věcně totožny s podstatou Božskou samou, pantheisticky v jedno splývaly s věcmi světovými. A v tom záleží právě blud ontologismu, že míchaje idee Božské s bytnostmi věcí světových pantheismu přímou cestu razí.

Kdyby všeobecné pojmy, jež jsou předmětem rozumového poznání, v ideách Božských záležely, byl by pantheismus v každém případě nevyhnutelný. Vždyť by pak každá jednotlivá věta k němu vedla! V každé větě jest totiž výrok, jenž se podmětu připisuje, vždy pojmem všeobecným, na př. Sokrates jest filosof, tabule jest černa. Kdyby však pojmy všeobecné byly ideami Božskými, pak by každá věta vyjadřovala totožnost mezi podmětem (jedincem) a ideou Božskou, resp. podstatou Božskou, kteráž věcně od idee se neliší.

d) Realismus mírný.

§ 112.

Realismus tento stojí uprostřed mezi nominalismem a realismem výstředním. S jedné strany půjčuje nominalismu a konceptualismu, že pojmy všeobecné logicky ve své všeobecnosti uvažované nejsou objektivně existujícími bytostmi, nýbrž toliko pomysly rozumovými, s druhé strany však učí zase s realismem, že pojmy všeobecné co do věci či bytnosti, kterou jakožto svůj obsah v sobě pojímají a vyjadřují, existují objektivně mimo rozum v jednotlivých bytostech.

Takto spojuje mírný realismus obě výstřední theorie a učí, že obsah pojmů všeobecných jest objektivně ve všech jedincích obsažen, forma však všeobecnosti že existuje toliko v rozumu. Sr. C. gent. lib. 1. cap. 65. n. 1. opp. tom. XVIII. 56, ibid. cap. 44. p. 42.

Tento mírný realismus hlásal již Aristoteles; sv. Tomáš a po něm všichni čelnější scholastikové až na Skotisty zevrubněji jej určují a vysvětlují.

Že sv. Tomáš tomuto mírnému realismu učil, vysvítá ze všech jeho spisů. Zde uvedeme jen jeden jeho výrok, jenž svou jasností vylučuje vši pochybnost. Praví totiž ve své theol. Summě: „Cum

dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, sc. ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu.“ P. 1. qu. 85. art. 2., ad 2. opp. tom. XX. p. 482. sq.

Proto zajisté všichni ti, kteří andělského učitele zařaditi, chtěli buď mezi konceptualisty aneb platonické realisty, místněji k věci nepřihlédli.

Než přistupme již blíže k rozboru této soustavy.

Každý všeobecný pojem zahrnuje v sobě dva momenty a to a) jednotu a b) společnost její v jistém množství jedinců. Nevyjadřuje-li pojem společné bytnosti či přirozenosti mnohých jedinců, pak již není pojmem všeobecným, nýbrž jen nanejvýš pouhým souhrnem různých věcí. A neplatí-li jednotná bytnost, jižto pojem vyjadřuje, zároveň o mnohých jedincích, pak není pojem rovněž všeobecný, nýbrž jen individuální k jedinému jedinci se vztahující. Sr. p. I. qu. 13. art. 9. in corp. opp. tom. XX. p. 80.

Již z toho, co jsme proti výstřednímu realismu byli pravili, plyne, že dotčené dva momenty pojmu všeobecného: jednota bytnosti a její společnost v jistém množství, v žádné jednotlivé věci nejsou objektivně zahrnuty. Vše, co skutečně a konkretně jest, jest vždy jen zvláštním a jedinečným.

Množství věcí sobě podobných jen potud obsahuje v sobě jednotnou bytnost všem společnou, pokud rozum toto množství v jeho podobě poznává. Kdykoliv má člověk představu smyslného předmětu, ihned rozum v této představě odezírá ode všech vlastností případných a nahodilých a tvoří sobě pojem věci, v němž pojímá a sobě myslí toliko bytnost věci všech individuálních znaků prostou.

Tuto bytnost věcí všech individálních vlastností zbavenou, jež jest obsahem pojmu všeobecného, nazývali scholastikové: „universale directum“.

Toto „universale directum“ jest sice v každém jedinci obsaženo, k němuž se pojem vztahuje, nikoli však abstraktně, nýbrž věcně a konkretně. Proto jest konkretně tolik bytností, kolik individuí, poněvadž každé individuum má svou vlastní bytnost, o niž se s jiným individuem nemůže děliti.

Ačkoliv „universale directum“ jest především konkretně jen ve věci obsaženo, z níž rozum abstrakcí bytnost věci pojal a v pojmu zahrnul, má přece již povahu všeobecnosti. Právě proto, že „universale directum“ odezírá ode všech individuálních vlastností a v sobě obsahuje jen to, co jest věci nezbytno, není již obmezeno jen věcí, z níž bylo abstrahováno, nýbrž platí již o všech jedincích téhož druhu, kteří buď skutečně existují aneb aspoň existovati mohou.

Rozum poznávaje, že bytnost věci abstrakcí poznaná svou povahou jest taková, že ve mnohých jedincích může existovati, zahrnuje všechny tyto jedince co do bytnosti na jednom a témž stupni stojící v jednotném pojmu jejich jednotnou bytnost vyjadřujícím. Tato jednota bytnosti jak patrno není věcná, nýbrž toliko logická. Avšak ačkoliv jest věcně tolik bytností, kolik jedinců, přece myslí sobě rozum logicky jen jednu bytnost pro všechny jedince téhož druhu, poněvadž všechny tyto jednotlivé konkretní bytnosti stojí na témž stupni jestoty, a zahrnuje v této jedné společné bytnosti všechny jedince, kteří stejnou konkretní bytností jsou opatřeni.

A tato jednotná a všem jedincům téhož druhu společná bytnost sluje u scholastiků: „universale reflexum“.

„Universale directum“ jest podle nauky scholastické objektivně v každé věci, k níž se pojem vztahuje, „universale reflexum“, bytnost věci totiž ve své všeobecnosti myšlená, jest jen v našem rozumu. Sr. p. I—II. qu. 29. art. 6. in corp. opp. tom. XXI. p. 155.; Qq. dispp. De potentia qu. 7. art. 9. in corp. opp. tom. XIV. p. 231.

Z toho také patrno, že všeobecnost pojmů má objektivní základ v individuích co do bytnosti věcně sobě rovných. Proto nazývají také scholastikové tato individua, v nichž rozum touž bytnost či přirozenost shledává: „universale fundamentale“, bytnost však jejich všem společnou a pojmem v její společnosti vyjádřenou: „universale formale“. Tento rozdíl neliší se od rozdílu svrchu uvedeného (totiž mezi universale directum a reflexum). „Universale directum“, kteréž ve věcech samých již před naším poznáním objektivně jest obsaženo, nazývá se také „universale fundamentale“, poněvadž jeho základ záleží v jedincích co do bytností sobě podobných, kdežto „universale reflexum“, které ve své všeobecnosti vzniká jen reflexí, a proto jen

v rozumu má svůj byt, právě proto také „universale formale“ se jmenuje.

Podle nauky této vznikají všeobecné pojmy dvojím činitelem a sice věcmi a rozumem.

Věci poskytují rozumu látku, svoji totiž bytnost, jež jest ve všech věcech téhož druhu sobě podobna; rozum tuto bytnost v sebe pojímaje a ode všech případných vlastností odezíraje zahrnuje látku věcmi skytanou ve formě všeobecnosti. Takto jest látka (obsah) pojmů všeobecných zcela objektivní věcem samým v dotčených pojmech zahrnutým bytná, ale nikoliv jejich forma. Co všeobecné pojmy v sobě obsahují — bytnost věcí — jest skutečně zcela a úplně jak ve všech jedincích téhož druhu tak i v každém z nich, avšak nikoli v téže formě, v jaké si rozum tuto bytnost představuje. Rozum odezíraje ode znakův individuálních myslí sobě tyto jednotlivé reální bytnosti jakožto jednu bytnost všem jedincům společnou a proto všeobecnou. V této všeobecnosti ovšem bytnost ve věcech samých neexistuje, tak jak výstřední realismus tvrdil, nýbrž jest toliko pomyslem rozumovým.

Všeobecnost bytnosti jinak se proto má v řádu věcném (in ordine reali) a jinak v rozumu či řádu logickém (in ordine logico).

V řádu věcném jest tato všeobecnost množstvím in actu a jednotou in potentia, v řádu logickém jest však jednotou in actu a množstvím in potentia.

V řádu věcném jest tolik reálních bytností, kolik individuí; ale poněvadž rozum může toto množství vzhledem k podobnosti jeho bytností obsáhnouti v jednotném pojmu, proto jest zároveň jednotou in potentia.

V řádu logickém či ideálním jest poměr opačný. Tu vyjadřuje pojem jednotu skutečnou a poněvadž se ke všem jedincům téhož druhu vztahuje, jest proto množstvím in potentia.

Z nesprávného aneb nejasného názoru o poměru, v jakém při všeobecných pojmech stojí řád věcný k řádu ideálnímu, pošly všechny bludné nauky, o nichž jsme svrchu mluvili; neboť

1. Nominalismus a konceptualismus, jenž prohlašuje všeobecné pojmy za pouhá společná jména nebo společné subjektivní pomysly věcí sobě podobných, popírá úplně řád věcný pojmů všeobecných a přijímá jen jejich řád ideální.

2. Výstřední realismus, a to jak ve formě platonické tak i středověké, jenž pojmům všeobecným v této všeobecnosti při-

pisuje platnost objektivní, popírá zase jich řád ideální a přenáší jejich všeobecnost, již pojmy mohou míti jen v rozumu, do objektivní skutečnosti.

3. Nominalismus právě proto, že nezná řádu věcného pojmů všeobecných, přijímá jen poznatky individuí za jediné skutečné poznání a vede, jako sama sebou zřejmo, k holému materialismu, jenž rovněž nepřipouští ničeho všeobecného a ideálního, nýbrž uznává a přijímá jen individuální předměty smyslnému poznání přístupné za jedinou skutečnost.

4. Realismus výstřední naproti tomu ničí individuální bytnost jednotlivých předmětů tím, že prohlašuje všechny jedince za pouhé pomíjející jevy bytností všeobecných, jež jediné objektivně existují. Jako nominalismus vede k materialismu, tak vede tento realismus přímě k pantheismu, podle něhož všechny jednotlivé věci mají jen jedinou věcnou bytnost různými případnostmi se jevící.

5. Jediné mírný realismus, tak jak mu učí všichni slovutnější scholastikové se sv. Tomášem v čele, vyhýbá se těmto dvěma krajnostem. Uznávaje věcnost všeobecných pojmův hájí ideálnost našeho poznání a hledaje všeobecnosti jejich jen v rozumu zabezpečuje reálnost konkretního světa a vyhovuje takto požadavkům jak empirického života tak i zkumu a zpytu vědeckého.

e) Formalismus.

§ 113.

Podle sv. Tomáše jest ve věcech samých beze všeho vztahu k rozumu toliko důvod všeobecnosti obsažen, všeobecnost sama vzniká teprv v rozumu věci poznávajícím.

Na tomto názoru však stoupenci Duns Skotovi nepřestávali. Odvolávajíce se k nauce mistra svého učili, že věci již přede vším poznáním se strany rozumu samy v sobě jsou všeobecny. Tak na příklad oheň podle své všeobecné povahy vždycky pálí, i kdyby rozum o tom ničeho nevěděl a t. p.

Za příčinou jasnějšího rozboru nauky skotické o povaze pojmů všeobecných uveďme si na paměť její theorii o materii a formě.

Podle Duns-Skota jest materie trojí: a) „materia primo prima“, b) „materia secundo prima“ a c) „materia tertio prima“.

a) „Materia primo prima“ jest čirá a pouhá látka beze vší formy a proto také úplně beztvárná. Tato látka není však

pouhou n i c o t o u, nýbrž takovou jestotou, která k nicotě nejvíc se blíží. „Materia primo prima“ jsouc úplně bez formy nemá sice žádné skutečnosti, jest však všeobecným a jednotným substrátem všech stvořených věcí a to jak hmotných tak i duchových. Sr. Opera Duns-Scoti edit. Lugdun. ab. a. 1639. De rer. princ. qu. 8. art. 3. n. 19. tom. III. p. 51.; ibid. art. 4. n. 24. p. 52.

b) „Materia secundo prima“ jest látka, která jest podmětem vzniku a zániku. Tato látka není již čirá jako „materia primo prima“, poněvadž má již svou určitou formu, kteráž rozličně se měníc touto svojí změnou způsobuje vznik a zánik, jako když na př. ze semene rostlina klíčí, pučí a roste. Každá věc, která vzniká a zaniká, skládá se takto ze dvojí části a to z látky „materia secundo prima“ zvané a z formy. Kdykoli se věc mění (vzniká a zaniká), zůstává „materia secundo prima“ úplně táž, jenom forma se mění. Sr. De rer. princip. qu. 8. art. 3. n. 20. ibid. p. 51. sq.

c) „Materia tertio prima“ jest hmota sama, na niž člověk svou činností působí a touto činností rozličně ji vytváří, na př. dřevo aneb mramor, z něhož sochař zhotovuje sochu. L. c.

Podle Duns-Skota jest „materia primo prima“ všem stvořeným věcem společna a nabývá teprv rozličnými formami určitého tvaru a tím také objektivní konkretnosti. Rozdíl mezi hmotnými a duchovými bytostmi, jakož i mezi jednotlivými hmotnými bytostmi záleží výhradně jen v r ů z n ý c h f o r m á c h, které všeobecnou, neurčitou, všem bytostem stvořeným společnou látku (materia primo prima) teprv místněji u r č u j í a tak různost jejich podmiňují.

V oboru přírody pozorujeme trojí druh určitosti, a to generickou, specifickou a individuální. Tato trojí určitost se od sebe liší a to tak, že generická předchází před specifickou a tato zase před individuální; bez rodu není druhu a bez druhu žádného individua. Přirovnáme-li tuto trojí určitost k sobě, nemůže nás býti tajno, že generická jest nejslabší, t. j. že tato určitost prvoprvé látce (materia primo prima) jest nejbližší. Neurčitá prvoprvá látka jest sice v rodech věcí již rozličně určena, avšak tato určitost stojí teprv na nejnižším stupni. Dokonalejší jest určitost druhová (specifická), poněvadž druhy jsou proti rodům mnohem více v sobě ohraničeny. Na nejvyšším stupni dokonalosti stojí teprv určitost individuální, jížto individuum nejen proti všem r o d ů m a d r u h ů m, nýbrž i proti všem jedincům vlastního bytu dochází. Sr. l. c. qu. 8. art. 4. n. 28. p. 53.

Poněvadž neurčitá prvo-prvá látka dochází určitosti rodové, druhové a individuální jen formou, proto jest rozeznávati mezi formou rodovou, druhovou a jedinečnou. Formou rodovou stává se prvo-prvá neurčitá látka rodem, formou druhovou druhem a formou individuální individuem. Forma druhová předpokládá formu rodovou a forma individuální předpokládá obě, jak druhovou tak i rodovou. Proto vzniká druh, když k formě rodové přistupuje forma druhová, a individuum, když k formě druhové druží se ještě forma individuální.

Z poměru neurčité prvo-prvé látky k různým formám místněji ji určujícím již také jasno, v čem bytnost věcí záleží.

Poněvadž všecky věci (rody, druhy a jedinci) vznikají ze spojení látky prvo-prvé s formami rodovými, druhovými a individuálními, jest bytnost věci obsažena právě v tomto spojení látky s patřičnou formou. Přece však tkví tato bytnost více ve formě než v látce. Látka jsouc v sobě úplně neurčita stává se teprv formou tou věcí, kterou jest. Proto nazývají skotisté bytnost věcí jednoduše formou mluvíce takto o formě ducha, ano i samého Boha.

Z poměru, v jakém podle skotistů stojí prvo prvá neurčitá látka ku svým formám, lze již také dovoditi skotickou nauku o povaze pojmů všeobecných.

Všeobecné bytnosti, které jsou předmětem pojmů všeobecných, vznikajíce z jednoty rodových a druhových forem s látkou neurčitou, existují samy v sobě zcela nezávisle na rozumu je poznávajícím. Ale jak jest nám tyto všeobecné bytnosti mysliti?

Skotisté rozeznávajíce všeobecnou bytnost věci od její individuálnosti liší také dvojí jednotu v každé věci: jednotu numerickou a bytnou či formální. Jednota numerická či individuální jest jednota, jíž každá věc jakožto individuum jest v sobě jedna. Avšak před touto jednotou předchází při každém jedinci jednota jiná od numerické rozdílná, a to jest právě jednota bytná či formální. Každá věc jakožto individuum jest jednotou, avšak i bytnost všeobecná, jež v jedinci individuálně se jeví, jest rovněž v sobě jednotou, od jednoty však individuální rozdílnou. Jednota individuální následuje teprv po jednotě formální. Kdyby obě tyto jednoty ve věcech se nelišily, pak prý bychom již nemohli žádného rozdílu udati mezi všeobecnou bytností, tak jak ji vyjadřujeme všeobecnými pojmy, a mezi individuem. Obě tyto jednoty, dovozují skotisté dále, rozeznávají se v tom, že jednota

individuální jest jednotou nejvyšší a nejvlastnější, kdežto jednota bytná jest jednotou nižší a menší. Individuum jest prý proto v sobě jedno, že jest jakožto individuum proti každému jinému individuu naprosto ohraničeno, v sobě uzavřeno a proto nikomu nesdělitelno.

Všeobecná bytnost jest proti tomu jednotou tím způsobem, že se jí nikterak nepříčí, aby ve mnohých jedincích individuálně bytovala. Ačkoli všeobecná bytnost naproti všem ostatním všeobecným bytnostem jest také uzavřena a omezena, přece není tak naprosto nesdělitelna, jako jednota individuální. Sr. Duns-Skota in 2. lib. Sent. dist. 3. qu. 1. n. 7. opp. tom. VI. p. 357.

Všeobecná bytnost jeví se ve skutečnosti toliko v jednotlivých individuálních věcech, jenom rozum náš myslí a pojímá ji jako všeobecnou. Sama v sobě chová se všeobecná bytnost zcela nelišně a indifferentně jak k individuálnosti, v níž se ve skutečnosti jeví, tak i ku všeobecnosti, v níž ji rozum poznává. Sama v sobě není ani individuální ani všeobecná, má však v sobě možnost a schopnost jak individuálně v jednotlivých věcech bytovati, tak i všeobecně v rozumu poznána býti. A v tomto vzhledu pokud není ještě v jednotlivých věcech individualisována ani v rozumu ve všeobecnosti myšlena, předchází jak před jedinci v objektivní skutečnosti, tak i přede všeobecností v rozumu pojatou a myšlenou. Může sice oba tyto tvary přijati, sama v sobě odezírá od obou. Proto jest také v této své nelišnosti k jedinečnosti a všeobecnosti dříve než oba tyto tvary, a poněvadž jest dříve, nikterak se jí nepříčí, aby byla sama v sobě bez obojího tohoto tvaru jedinečnosti a všeobecnosti. L. c.

Podle skotistů není všeobecná bytnost ve skutečnosti věcí konkretních všeobecna. Skutečná všeobecnost jest teprv resultátem rozumu a proto také bytuje jen v rozumu. Kdyby všeobecné bytnosti v této své všeobecnosti existovaly skutečně objektivně, pak by již bytná (formální) jednota spadala v jedno s jednotou individuální a mezi jedinci nebylo by již žádného podstatného rozdílu. Takovouto skutečnou všeobecnost nalezáme toliko v Bohu, v němž, ačkoliv jedna a táže bytnost všem třem Božským osobám jest společna, přece v každém z nich zcela a úplně subsistuje. V oboru však věcí stvořených není jednota formální s individuální totožna, a právě proto není v této své všeobecnosti skutečna, nýbrž předcházejíc přede všemi jedinci zahrnuje v sobě

toliko možnost ve mnohých jedincích existovati. Sr. l. c. n. 9. p. 361.

Z výkladu tohoto nebude nesnadno vysvětliti také rozdíl, jaký sobě skotisté myslili mezi všeobecnou bytností a mezi individuem.

Poněvadž všeobecná bytnost před individuálností předchází, nemůže prý rozdíl býti pouze logický, nýbrž musí býti věcný, nikoli však v tom smyslu, jako by všeobecná bytnost a individuálnost od sebe se lišily jako věc a věc (res et res); individuum není jinou věcí, než bytnost všeobecná. I nezbývá než rozdíl tento sobě mysliti jako dvě reality jedné a téže věci. Individuum a jeho všeobecná bytnost jsou tedy ve skutečnosti jedno a totéž a liší se jen potud, pokud jedna a táž věc má jinou realitu jakožto všeobecná bytnost a jinou realitu jako konkretní individuum.

Rozdíl tento, jenž mezi rozdílem logickým a věcným uprostřed stojí, nazývají skotisté rozdílem formálním. Sr. in 2. lib. Sent. dist. 3. qu. 6. a 15. opp. tom. VI. p. 413.

Nauka skotická, jež všeobecným bytnostem v jejich prioritě před jedinci realitu připisuje, sluje obyčejně formalismem, a to z té příčiny, poněvadž formální jednota věcí podle skotistů zároveň v sobě zahrnuje jejich všeobecnost.

Touto naukou skotisté míní jednak věcnosti všeobecných pojmů, jinak zároveň také samostatného a vlastního bytu jednotlivých věcí uhájiti a tak se vyhnouti na jedné straně nominalismu a na druhé straně i výstřednímu realismu.

Co jest však souditi o nauce této?

Nedá se upírati, že skotisté svou naukou skutečně hájí jak věcnosti všeobecných pojmů tak i skutečného objektivního bytu individuí a tak se vyhýbají oběma výstřednostem nominalismu a výlučného realismu. Jsou-li všeobecné bytnosti ve své indifferenci k individuálnosti a všeobecnosti rozumem poznané v sobě věcny a jsou-li v této své sobě vlastní a samostatné realitě předmětem všeobecných pojmů, pak mají tyto pojmy ve své všeobecnosti obsah věcný a nejsou pouhými jmény ani subjektivními pomysly věcí sobě podobných.

Ale poněvadž nicméně jen ve věcech individuálních skutečně bytují, není ve skutečnosti nic všeobecného a individua nejsou pouhými jevy všeobecných bytností, jak tomu výlučný realismus učil. Formalismus tedy s thomismem v hlavních zása-

dách souhlasí. Nicméně však přec obsahuje v sobě velikou příbuznost a sklonnost k výstřednímu realismu.

Již v nauce skotické, že všeobecná jednotná látka (materia primo prima) teprv různými formami víc a více nabývá, konkretního tvaru a výrazu, až konečně v jedinci dochází nejvyšší určitosti, tkví veliké nebezpečí. Jelikož podle této nauky všechna individuálnost konečně svůj poslední důvod má ve věcné všeobecnosti (ve všeobecné totiž látce), nemáme zajisté žádné příčiny, pro niž bychom dotčenou věcnou všeobecnost jen jednotné neurčité látce (materia primo prima) připisovali, nikoli však také touže měrou všeobecným bytnostem spojením forem se všeobecnou látkou vznikajícím.

Mimo to nelze připustiti, že formální jednota věcí zahrnuje v sobě zároveň jejich všeobecnost.

Vše, co jest, jest jedno (unum). Co jest všeobecno, musí tím způsobem býti jedno, aby mohlo býti rozmnoženo a přece při tom své jednoty nepozbylo. Individuum právě tím ode všeobecnosti se liší, že nemůže býti rozmnoženo, aby nepozbylo své vlastní jednoty.

Co jest však o formální jednotě říci?

Jak jsme již svrchu podle skotistů ukázali, formální jednota ani nezahrnuje ani nevylučuje rozmnožení nestojíc proti jednotě ani individuální ani všeobecné. Poněvadž formální jednota znamená jednotu, kterouž věc má svou bytností, nemůže se žádná věc bez formální jednoty mysliti. Jako každá věc má svou bytnost, tak má i svou formální jednotu. I Bohu samému jest tuto jednotu připisovati. Ačkoliv bytnost Božská jest všem třem Božským osobám společna, není přece všeobecna, poněvadž jedna a táže individuální numericky jedna bytnost všem třem osobám přináleží. Jednota Božské bytnosti jest tou měrou individuální, že naprosto vylučuje vše rozmnožení, tedy i vši všeobecnost.

Z toho jest průvodno, že formální jednota nikterak všeobecnosti v sobě nezahrnuje. Proto jest nám pro všeobecnost, jižto stvořeným věcem připisujeme, zcela jiný důvod, než formální jednotu (jednotu bytnosti) vytknouti.

Vše, co mimo Boha jest, jest konečno a může býti proto také rozmnoženo. A v této možnosti záleží také nejbližší důvod, proč věci stvořené všeobecnými myslit můžeme. Možnost tato jest však jen důvodem všeobecnosti věcí stvořených, ale nikoli všeobecností samou. Neboť věci téhož druhu nerozmnožují se proto,

poněvadž numericky jedna a táž věc v rozličných individualitách počíná bytovati, nýbrž proto, že více věcí vzniká, které co do bytnosti jsou sobě zcela rovny, co do individuálnosti však od sebe úplně rozdílny.

Tímto způsobem rozmnožuje se jak bytnost tak i individuálnost věcí, které proto nemají numericky jedné a téže bytnosti, nýbrž toliko bytnost sobě rovnou čili jednostejnou. Ve skutečnosti jsou věci téhož druhu věcným množstvím, které proto co do bytnosti není jednotou individuální, nýbrž toliko jednostejností. Jednoty nabývá toto množství teprv v rozumu, kterýž pro tuto jednostejnost v jednotném pojmu je zahrnuje. Ve věcech samých jest tedy jen dvojí jednota, jednota bytnosti (bytná), jež se též formální nazývá, a jednota bytu (existence), také jednotou individuální zvaná. Skotisté právě v tom pobloudili, že přijímali všeobecnost bytnosti v sobě beze všeho vztahu jak k jednotlivým věcem tak i k rozumu všeobecnost poznávajícímu. Nauka skotická od výstředního realismu, tak jak v platonismu se jeví, tím se toliko liší, že podle Platona idee či bytnosti věcí mimo jedince ve své všeobecnosti mají skutečný byt, kdežto podle skotistů bytnosti existují v jednotlivých věcech jakožto všeobecnost v individuálnosti.

Aby formalisté poměr všeobecné bytnosti k jedinci, tak jak jej pojímali, poněkud odůvodnili, vynalezli tak zvaný formální rozdíl mezi všeobecností a individuálností v logice nikdy neslýchaný. Neb rozdíl, jenž není logický ani věcný, nýbrž jaksi střední, jest v sobě zcela nemožen. Vše, co se od sebe liší, liší se vždy buď jen logicky, když totiž jednu a touž věc jednoduše proti sobě stavíme, aneb věcně, což se stává tenkrát, když dvě aneb více věcí v jakémkoliv vzhledu od sebe různých od sebe lišíme. Poněvadž však mezi jednou věcí a mezi více věcmi proti sobě postavenými nelze si mysliti žádného středního členu, jenž by nebyl ani jednotou, ani množstvím, proto nelze také rozdílu formálního připustiti.

Abychom lichost tohoto rozdílu ještě lépe pochopili, uveďme sobě na pamět, jak ostatní theorie o všeobecných pojmech vysvětlovaly rozdíl mezi všeobecností a individuálností.

Nominalismus zamítaje vši věcnost pojmů všeobecných zcela důsledně také učil, že všechen rozdíl mezi bytností věcí a její individuálností obsažen jest toliko v naší subjektivní představě beze všeho podkladu ve věcech samých. Proto naprosto

stotožňoval bytnost věcí a její individuální byt přijímaje mezi obojím pojmem rozdíl čiře logický, mentální čili pomyslný (rationis ratiocinantis sine fundamento in re), taký, jaký jest mezi terminy souznačnými (synonymickými) na př. mezi člověkem a rozumným živočichem. Výstřední realismus maje bytnosti všeobecné za jestotu jediné věcně bytující, jedince však jen za pomíjející zjevy těchto bytností, kladl také mezi bytnost věci a její individualnost rozdíl věcný. Neb jinou věcí jest bytnost a jinou věcí jest přechodný, pomíjející, vnější zjev.

Mírní realisté po příkladu sv. Tomáše přijímajíce ve věcech individuálních toliko důvod všeobecnosti (fundamentum universalitatis), ale nikoliv všeobecnost samu, jak výstřední realisté činili, dovozovali zcela správně, že není mezi bytností věci a její individuálností ani věcného rozdílu ve smyslu výstředního realismu, ani rozdílu pouze mentálního, jak tomu nominalisté chtěli, nýbrž že jest tento rozdíl sice logický, ale cum fundamento in re (rationis ratiocinatae), kterýž také virtuálním nazývali. A tímto základem (fundamentum in re) byl jim právě obsah či látka všeobecných pojmů (universale directum, fundamentale), kteráž ve všech jedincích objektivně jest obsažena. — Ačkoliv formalismus proti výstřednímu realismu snaží se objektivního bytu individuí hájiti, přece důsledně k tomuto realismu vede.

Liší-li se věcně princip individuálnosti od bytnosti věci, jak formalismus mínil, pak má také v každé věci bytnost a její individuálnost svou vlastní jestotu, a mezi touto dvojí jestotou není již formální, nýbrž věcný rozdíl, a poměr bytnosti k individuálnosti jest již poměrem podstaty ku případnostem. Z čehož následuje, že individua nemají již své vlastní, samostatné a nesdělitelné bytnosti, nýbrž že jsou toliko případnostmi jedné a téže všeobecné bytnosti různě se v nich jevící.

I formalismus vede důsledně ku mnohým bludům.

Jako nominalismus z priincipu řeckých skeptiků vycházeje tvrdil, že všechno naše poznání obmezuje se jen jednotlivými smyslnými předměty, tak formalisté dovozovali z nauky Platonovy, že idee všeobecné bytují nejen v našem poznání, nýbrž samy v sobě již přede vším poznáním. Obojí však tato výstřední nauka vychází konečně z lichého názoru, že naše poznání zakládá se jen tenkráte na pravdě, když věci naprosto týmž způsobem ve skutečnosti existují, jak je rozum také sobě představuje a

myslí. Mírný realismus hájí proti tomu zásady, již Aristotelem hlásané, že ideální jestota, kterouž věci mají v rozumu je poznávajícím, musí býti přiměřena povaze tohoto rozumu, a proto také že se musí lišiti od skutečné jestoty, kterouž věci v sobě mají. V sobě věci jsou individuální, v poznání rozumovém nabývají povahy rozumu samého stávajíce se ideálními, všeobecnými.

Naše poznání však touto růzností, jakouž mají věci v sobě a v rozumu poznávajícím, nikterak nepozbývá objektivní pravdy, právě proto, že tuto různost poznáváme a jí sobě úplně jsme vědomi. Víměť, že věci v sobě nejsou jako v pojmech našich beze vší nahodilosti a změny, nýbrž že jsou hmotné a proto ustavičně měnitelné. Zároveň jsme také přesvědčeni, že nezměnitelnost a nutnost bytnosti věcí, kterou všeobecným pojmem poznáváme, není pouhou subjektivní hříčkou, nýbrž že má objektivní důvod a základ ve věcech samých.

B) Část druhá.

8. Empirismus a sensualismus.

(Baco, Locke, Condillac, Herbart.)

§ 114.

Všechny bludy jednotlivých soustav filosofických mají poslední svůj původ v lichých názorech o zdrojích poznání našeho. Některé theorie uznávají buď jen smysl, jiné zase jen rozum aneb konečně jen autoritu za jediný pramen, z něhož se poznání našemu všechna pravda roní.

Smysl za jediný zdroj pravdy přijímají všechny tak zvané empirické či sensualistické theorie.

1. Empirismus vychází ze sásady, že člověk s jistotou poznává jen to, co pěti jeho smyslům jest přístupno, a následovně že všechno lidské poznání jest obmezeno jednotlivými předměty vnějšího viditelného světa.

Empirismus učí, že předmět či obsah rozumového (intellektuálního) poznání věcně od obsahu poznání smyslového se neliší. Naše myšlení nemá prý žádného ideálního obsahu. Tentýž předmět poznáváme smyslně a rozumově, nanejvýš liší se toto obojí poznání jen různou formou. Předmětenstvo smyslné jinak se jeví v poznání smyslovém, jinak v poznání rozumovém. V poznání smyslovém jeví se neprostředně, v rozumovém

však prostředečně, ano jest již více vyvinuto, seřaděno a různě sestrojeno.

Poněvadž však rozum nemá svého vlastního, ideálního předmětenstva, k němuž by směřovalo jeho poznání, proto není také zvláštním zdrojem pravdy; z jediného smyslu čerpá prý člověk všechno poznání, vši pravdu. Smysl jest tedy jediným zdrojem vší pravdy.

a) Původcem novějšího empirismu jest Bako Verulamský. Všechen dosavadní zpyt filosofický prý jen buď jako mravenec látku svoji zevně snášel aneb jako pavouk tuto látku ze sebe vypřádal. Pravé filosofie jest prý však po příkladu včely látku sbírati a sebranou dále vytvářeti. Výklad přírody (interpretatio naturae) jest prý jediným úkolem filosofie, kteráž proto podstatně jest přírodní filosofií na přírodozpyt, silozpyt a metafysiku se dělící. Methodu přijímá Bako výlučně jen induktivní, kteráž prý povznáší člověka ze zjevův a udajův individuálních a částečných ku všeobecným pojmům a zákonům. Proto jest Bakonovi indukce: „magna mater scientiarum.“

b) Neméně bludna jest nauka Johna Locka (1632—1704), druhého to zástupce směru empirického ve filosofii novější.

John Locke, aby nauku Kartesiovu o vrozených ideách vyvrátil, učil, že duše lidská, jež jest přirozeně pouhá „tabula rasa“, pouhý nepopsaný papír, všecky své poznatky čerpá toliko zkušeností a ze zkušeností.

Zkušenost však jest dvojí: zevnější a vniterná (sensace a reflexe). A zkušenost v tomto dvojím vzhledu a směru jest jediným zdrojem pravdy.

Zevnější zkušenost odnáší se ku předmětenstvu vnějšímu smyslně poznatelnému, vniterná však ku vlastní naší úsobě.

Zevnější zkušeností poznáváme smyslné vlastnosti viditelných předmětů, tak jak působí na naše smyslové mohutnosti, vniternou zkušeností poznáváme své vlastní vniterné činnosti a stavy, jako jsou: myšlení, pochybování, souzení, uzavírání, radost, žalost, zármutek a t. p.

Výsledkem neprostředným zevnější a vniterné zkušenosti (sensace a reflexe) jsou jednoduché idee. Tyto idee, pokud se vztahují ku vnějším předmětům, vznikají v nás působností těchto předmětů na naše smysly. Dojem ve smyslech předmětem vzbuzený převádí soustava nervová až k mozku, této předsíni duše lidské, a působí tu pocit, jenž neprostředně přiměřenou per-

cepci (postřehu) v duši vzbuzuje. Tato percepce vstoupivši v rozum nazývá se pak ideou.

Duše chová se při tomto processu zcela trpně nezasahujíc nikterak samočinně ve vznik a vývoj těchto ideí.

Tyto jednoduché idee jednotlivých předmětů smyslně poznaných jsou původním a jediným obsahem našeho poznání.

Nicméně má člověk moc (mohutnost) jaksi nade smysly povýšenou, jíž z těchto jednotlivých ideí idee složené může tvořiti. Kdežto při vzniku jednoduchých ideí duše chová se zcela trpně, jeví již činnost vlastní a samostatnou, jakmile z ideí jednoduchých idee složené počíná tvořiti.

Všechny tyto složené idee lze ve trojí třídu vřaditi; jsou to buďto 1. modi (způsoby) aneb 2. substantiae (podstaty) nebo konečně 3. relationes (vztahy).

1. Modi jsou složené idee, které nevyjadřují ničeho skutečného, co by samo sebou bytovalo, nýbrž které se toliko vlastnostmi předmětů jednotlivých býti jeví.

2. Kdykoliv však rozum pozoruje, že některé jednoduché idee vždy spolu jsou spojeny a sdruženy, podkládá jim jistý substrát, kterýž si myslí jakožto nosiče těchto ideí. Takto dospívá člověk ku poznání podstat. Čím tyto podstaty jsou v sobě, zůstává vždy rozumu naprosto tajno.

3. Když však rozum jednotlivé předměty proti sobě staví a posuzuje, vidí mezi nimi různé vztahy (relace). K těmto náležejí na př. pojmy příčiny a účinu, času a místa, totožnosti a různosti atd.

Složenými ideami není ještě všechen process poznání našeho ukončen.

Z ideí složených povznáší se konečně rozum k ideám všeobecným a to abstrakcí. Počet našich ideí jest tak velik, že jest zhola nemožno, abychom je vlastními jmény určovali a vyjadřovali. Tato nemožnost nás proto nutká, abychom idee, které mezi sebou mají nějakou podobu, ode všech ostatních odloučili, v jednotě zahrnuli a společnými, všeobecnými jmény pojmenovali. Pojmy všeobecné nemají v sobě žádné věcnosti, nýbrž jsou výplodem subjektivního našeho rozumu, kterýž toliko zahrnuje nějaké množství jedinců v jakémkoli smyslu sobě podobných či rovných pro snazší přehled ve společných jménech.

Z toho nutně jde, že všeobecné pojmy nemají žádné vlastní jestoty jsouce toliko společnými názvy (jmény) či znaky mnoha věcí sobě podobných. Vše, co věcně a objektivně jest, jest individuálním. Vůbec jest podle Locka přísně lišiti mezi reální a pojmovou (rozumovou) bytností věci (essentia realis et notionalis). Reální bytnost náleží jen individuálním věcem, bytnost však pojmová záleží v souhrnu vlastností, které na věci nějaké poznáváme. Reální bytnost jest podle Locka nám naprosto neznáma, proto také nemůžeme věci podle této bytnosti řaditi v rozličné rody a druhy. A kdykoliv takto činíme, bereme za měřítko bytnost pojmovou. Toto řadění a různění věcí ve třídy, rody a druhy jest proto úkonem zcela subjektivním a má za účel jediné snazší přehled věcí sobě podobných.

Toť krátký přehled vzniku ideí podle theorie Lockovy. Nauka však sama celého poznávacího processu není ještě tímto ukončena.

Ačkoliv poznání samo jest ideami vniterně podmíněno, přece netkví v ideách samých. Naše poznání záleží, jak Locke dále dovozuje, v postřeze shody či neshody mezi ideami samými a vzniká teprv v soudu.

Všechno poznání jest buď povahy smyslné, vztahuje-li se ku vnějším smyslným předmětům, aneb intuitivní, směřuje-li k vlastní naší úsobě, aneb konečně demonstrativní, jaké na př. o Bohu máme. Nenáleží-li poznání k jednomu z těchto tří uvedených druhů, jest na nejvýš pouhou domněnkou.

Při každém poznání jest rozeznávati jeho pravdu od jeho reality. Pravdivým jest poznání tenkráte, když idee k sobě stojí skutečně v tom poměru shody či neshody, ve kterém je poznáním shledáváme.

Reálním však či věcným jest poznání, souhlasí-li skutečně se předmětem, k němuž se vztahuje. Může se státi, že poznání jest pravdivo nejsouc věcno.

Poznání jednoduchých ideí jest vždy věcno, poněvadž neprostředně ze zevnějších předmětů pochází. Co se složených ideí týká, jest substance tenkráte poznatkem věcným, když jednoduché idee, kterým substanci jako nositelku podkládáme, objektivně jsou vždy spolu spojeny a sdruženy. „Modi“ a „relationes“ jsou rovněž věcny, pokud neprostředně byly z jednoduchých ideí vzaty a utvořeny.

Pravdy však a zásady všeobecné nemají do sebe

naprosto žádné reality, právě proto, že vznikají ze všeobecných ideí objektivní reality nemajících.

Všechen význam tak zvaných pravd všeobecných jest jen subjektivní. Proto také nejsou tyto zásady všeobecné začátkem a základem našeho poznání, ani nejsou prostředkem vědeckého důkazu. Jejich jediný účel tkví v tom, že slouží za pomůcku správné učebné methodě.

2. Od empirismu především, jak mu Locke učil, liší se sensualismus (sensismus) tím, že nade smysly nepřipouští již žádné zvláštní mohutnosti rozumové. Všecko naše poznání jest naprosto jen poznáním smyslným, k jednotlivým předmětům vnějším se odnášejícím. Vše, co přesahuje zjevy individuálních věcí na naše smysly působících, jest poznání našemu naprosto nepřístupno. Tento sensualismus jeví se ve trojím tvaru: v sensualismu starším, novějším a v positivismu.

a) Starší sensualismus již ve starověku materialistickými filosofy hlásaný obnovil v osmnáctém věku francouzský filosof Condillac (Etienne Bonnot de Condillac 1715—1786) a po něm jej přijali všichni materialisté nynějšího věku. Condillac učí, že všechno naše poznání vychází z jediného zdroje, ze smyslné představy (sensace), v čem se s Lockem snáší. Učil-li však Locke, že duše lidská má samostatnou mohutnost, jížto samočinně spojuje jednoduché idee empirií dobyté atd., a takto vytváří idee složené a všeobecné, upírá Condillac člověku i této mohutnosti domnívaje se, že subjekt poznávací (duše) nejen při vzniku prvé sensace, nýbrž při celém průběhu poznání našeho úplně trpně se chová.

Podle Condillaca nemá duše lidská žádných mohutností, t. j. činných potencí, jimiž by samočinně mohla zasahovati do vzniku a průběhu poznání našeho, nýbrž všecky psychické zjevy mají svůj základ a kořen v pouhé sensaci a nejsou ve všem svém průběhu a vývoji než různými transformacemi (proměnami) jednoduchých sensací. Sensace však se transformuje v nás sama sebou beze vší součinnosti s naší strany a stává se tak postupně percepcí, sebevědomím, attencí, reflexí, imaginací, přirovnáním, soudem, úsudkem, obrazností a pamětí.

Podle této nauky jest duši lidskou mysliti sobě jako mechanický stroj, který nejsa sám sebou s to, aby do pohybu přešel, může jen vnější příčinou do tohoto pohybu býti uveden. Duše byvši zevnějším předmětem v činnost poznávací uvedena chová

se zcela trpně ku všem posloupným proměnám původní sensace, tak že všechen process poznání našeho jest výplodem pouhé prvotné sensace beze vší součinnosti duše naší.

b) Nová forma sensualismu jeví se nám v moderních soustavách materialistických, kteréž rovněž všechno naše poznání omezují výhradně jen smyslnými vlastnostmi jednotlivých viditelných předmětů. Sensualismus tento má všechen process poznání za pouhý fysiologický výkon mozku lidského. Co do zevrubnějšího výkladu a výměru toho výkonu však různě od sebe se liší.

Všechny tak zvané duševné výkony, praví na př. Büchner (Kraft und Stoff 5. vyd. str. 122), jsou jen zvláštním projevem síly životné. Táže síla, která tráví žaludkem, zároveň myslí mozkem.

Jiní, jako na př. Moleschott (Kreislauf des Lebens str. 419), vydávají myšlenky za světelkování (Phosphoresciren) mozku.

Jiní zase prohlašují myšlenky za sekreci či za výměšky mozku učíce, že myšlenky stojí k mozku v témže poměru, jako žluč k játrám, moč k ledvině (Vogt).

Jiní opět tvrdí, že myšlenky jsou výsledkem součinnosti hmoty mozkové. Přirovnávajíce mozek jakožto stroj myslící k parnímu stroji tvrdí, že mozek ze sebe vyvozuje myšlenky podobným způsobem, jako parní stroj páru (Büchner: Kraft & Stoff str. 134. s ed.; Czolbe: Neue Darstellung des Sensualismus Leipzig 1855.). Němec Huschke chtěl dokázati, že všechen duševný život lidský jest výsledkem elektřiny mozkové, ano hleděl z mozku učiniti galvanický článek čili zřídlo duševní elektřiny uče, že těsně se dotýkající šedá a bílá hmota mozková dotýkáním svým elektrický proud vzbuzuje.

Po tomto krátkém historickém přehledu ukažme již lichost 1. sensualismu vůbec, jakož i 2. jednoltivých theorií jeho.

1 a) Jakmile se prohlásí smysly za jediný zdroj pravdy, neobsahuje naše poznání ničeho ideálního, nutného. Zkušenost smysly podmíněná poskytuje nám jen jednotlivé, nahodilé smyslné zjevy vnějších předmětů, žádných však poznatků všeobecně platných. Všechno lidské poznání skládá se potom z ohromného množství jednotlivých a nahodilých poznatků beze všeho společného pojítka a svazku.

Podle sensualismu (empirismu) není ve všem našem poznání žádné všeobecné, nutné pravdy. Poněvadž však každá

věda vůbec ve předmětenstvu objektivním, které, tak jak objektivně existuje, jeví se jenom individuálně a nahodile, snaží se všeobecnost a nutnost vytknouti a vyměřiti, činí sensualismus každou vědu naprosto nemožnou. Jsou-li pojmy všeobecné pouhým subjektivním souhrnem věcí sobě podobných, pak pozbývá věda všeho objektivního podkladu a stává se pouhou subjektivní hříčkou.

Každá věda hledí proniknouti k nejvyšším příčinám předmětenstva, které jest obsahem jejím. Toto platí i o přírodovědách. Neboť i tyto nemají jiného účelu, než aby vystopovaly a určily příčiny a zákony smyslných věcí a zjevů jejich. Není-li však žádných apriorních objektivně platných principů rozumových, především principu příčinnosti, pak ani přírodovědy nejsou možny.

b) Mimo to odporuje sensualismus našemu vlastnímu sebevědomí. Každý člověk jest si jasně vědom, že poznává nejen smyslné, nýbrž i nadsmyslné vši smyslnou skutečnost převyšující předměty. Tak poznáváme pravdu, dobro, dokonalost, krásu, ctnost, Boha, duši atd., kteréžto předměty zajisté nejsou ničím smyslným, zkušenosti přístupným.

Ačkoliv materialistický empirismus popírá objektivní reálnost tohoto nadsmyslného poznání, přece jest skutečnost tohoto poznání tak evidentní, že ani empirismus nemůže o ní pochybovati. Kdyby však veškero naše poznání z jediného smyslu se ronilo, pak se nedá naprosto vysvětliti skutečnost poznání nadsmyslného, tak jak je skutečně máme. Ve smyslu výhradně jen k poznání předmětů smyslných se odnášejícím nemůže naprosto poznání předmětů nadsmyslných ani vzniknouti.

Rovněž svědčí naše sebevědomí jakož i přesvědčení všeobecné, že naše poznání v sobě obsahuje nejen předměty jedinečné a nahodilé, nýbrž i všeobecné a nutné. Vezměme na př. zákon příčinnosti: vše, co jest učiněno, předpokládá něco, čím bylo učiněno. Že tento zákon neplatí jen ve případech, které empiricky pozorujeme, že účin má svou účinkující příčinu, nýbrž že vůbec a naprosto vše, co jest učiněno, musí býti někým učiněno, o tom zajisté nemůže nikdo rozumně pochybovati. A totéž platí o všech větách všeobecně platných.

Ačkoliv sensualismus popírá objektivní věcnost vět všeobecně platných, přece nikterak nemůže popírati, že skutečně takovéto věty ve svém poznání chováme. A poněvadž smysl jakožto mohutnost organická poznává výhradně jen předměty

jedinečné a nahodilé, nedá se vůbec bez mohutnosti vyšší — bez rozumu — poznání předmětů všeobecných a nutných vysvětliti i kdyby, jak sensualismus praví, do sebe mělo význam jen subjektivní.

Ačkoliv nauka empirická ničí nejen vši vědu, nýbrž se protiví i sebevědomí všech lidí, přece přišla opětně k platnosti jak ve vědě vůbec, tak i ve filosofii zvlášť.

Když idealistické spekulace od Kanta až po Hegela úplně se byly vyžily, upadla filosofie a s ní věda vůbec do druhé krajnosti. Prvé měl býti obor veškerého hmotného světa, t. j exaktních věd podle methody čirého empirismu prozkoumán, a potom teprv na základě výzkumův empirií získaných měly býti řešeny otázky metafysické, ethické a theologické. Tento empirismus na průkaz své pravdy především se odvolává k netušeným výsledkům, s jakýmiž se v oboru přírodních věd potkal.

Že však přírodovědy své výsledky čerpaly jedině z čiré empirie, jest názor, jenž pravdě odporuje.

Methodický zkum, z něhož přírodovědy čerpají předmět svůj, mathematický výpočet, jímž pořádají tento předmět, jakož i přenos výsledků úplně zjištěných na život praktický není resultátem pouhé empirie, nýbrž dílem rozumu, kterýž smyslné předměty zahrnuje ve vyšších nadsmyslných pojmech. Vše, co přírodovědy o tělesech praví, čemu učí o jejich vzniku, složení, proměně atd., vše to opírá se o všeobecné nadsmyslné zákony, které, ačkoliv se ve hmotě jeví, právě proto že jsou všeobecny, nejsou předmětem smyslového, nýbrž toliko rozumového poznání.

Kdykoliv tedy moderní vědy pokrok svůj čirému empirismu připisují, samy sebe klamou.

Že smyslná zkušenost, že empirický zkum musí býti podkladem všeho přírodozpytu, jest zcela patrno. Běží-li o poznání zákonitosti ve přírodě vládnoucí, nesmí se tato zákonitost ze všeobecných pojmů čiře formálními operacemi rozumu a priori dovozovati, nýbrž prvé jest empiricky jednotlivé zjevy zkoumati a pak teprv indukcí a analogií dotčenou zákonitost v její všeobecnosti vytknouti a odůvodniti. Přírodověda, jež se od empirického zkumu odvrací, ztrácí se nezbytně v pouhých abstrakcích a imaginacích.

Na druhé straně však přírodověda, jež pohrdá prvými v sobě evidentními principy rozumovými, tápá nutně v temnotě; nejvyšší

a odvěčné idee pravdy, dobra, dokonalosti, krásy, ctnosti atd. zůstanou jí na věky nepřístupny.

Naše doba potvrzuje pravdu vět uvedených. S opovržením odvracejíc se od řešení záhad filosofických, obzvláště ontologických a theologických věnuje všecky síly svoje se zápalem zimničným zpytu přírodovědeckému. A jaký jest výsledek této zimničné námahy?

Naše doba jsoue přebohata vědomostmi ve přemnohých podrobnostech neví téměř ničeho o nejdůležitějších otázkách života a rozumu lidského, ale této nevědomosti neuznávajíc a nepřipouštějíc staví na místo filosofie jednotlivé empirické vědy a snaží se pak v mezích a hranicích těchto jednotlivých podrobných věd řešiti všechny všeobecné otázky metafysické spekulace.

Geologové a palaeontologové určujíce dobu vývoje vrstev zemských a zkamenělin v těchto vrstvách objevených chtějí zároveň také již řešiti otázku o stvoření světa. Botanikové a zoologové pozorujíce, že umělým lidským výběrem mnohé odrůdy v jednom druhu se dají vypěstovati, domnívají se, že v tomto zjevu nalezli klíč, jímž všechna záhada vzniku a vývoje života organického se dá rozřešiti. „Boj o život“ nahrazuje jim již vši účelnost v přírodě.

Chemikové, ani vidí, jak v jejich retortě hypothetické atomy se spojují a rozpojují podle jistých zákonů v jistých aequivalentech, domnívají se, že v této své retortě nalezli odpověď na všechny předůležité otázky ontologie o původu a důvodu bytosti nahodilé (kontingentní), o bytnosti těles, o původu pohybu atd., a neostýchají se prohlašovati hmotu za věčnou, přírodní zákony za naprosto nezměnitelné, zázraky za nemožné a t. p.

K chemikům přistupují v novější době především fysiologové, kteří prohlašují své výzkumy za jediný základ všeho zpytu a zkumu psychologického, logického a ethického. V úkonech soustavy nervové myslí, že tkví klíč ku všemu životu lidskému.

Prvé musili bychom míti klíč k samému nervstvu. Čemu fysiologie učí o smyslných pocitech a dojmech, obsahuje jen slabé paprsky světla, jimiž do tajůplného života smyslnosti vnikáme; mozek jest doposud takořka neobjeveným ještě dílem světa, o jehož vniterné působnosti platí jen nejisté hypothese. — Fysiologie jest ještě ve svém vlastním oboru jakožto věda teprv v plénkách a již chce podle těchto začátečných namnoze jen hypothetických resultátů svých vysvětlovati všechen život lidský

jak intellektuální tak i mravní, nedbajíc o to, že mezi smyslným a intellektuálně mravním životem jest mezera, jíž fysiologie jakožto věda empirická nikdy nemůže překročiti.

Kdykoli však fysiologie přes to přese vše svými resultáty chce přímě a neprostředně vysvětlovati záhady duchového života, jest konečně nucena tento duchový život úplně popírati.

Ostatně empirismus vůbec vždy a všude dospěl k této konsekvenci. Nikdy nebyl s to, aby uhájil bytnosti lidského ducha, jeho jednoduchosti, nesmrtelnosti, jeho svědomí, svobody atd., nýbrž vždy popíral rozdíl mezi hmotou (tělem) a duchem a zavrhoval konečně pravdu samu a jistotu poznání, svobodu vůle a platnost mravního zákona.

Není tedy s podivením, že empirismus vede konečně ku skepticismu, t. j. k zoufání nade vší pravdou, tak jako to na Humovi patrně vidíme. Neboť není-li žádné všeobecně platné pravdy, nýbrž omezuje-li se všechno naše poznání toliko jednotlivými subjektivními představami, pak mizí všechna jistota objektivní pravdy a na místo ní nastupuje nanejvýš subjektivní domněnka, podle níž mnozí následkem dlouhého zvyku se tak řídí, jakoby byla jistou a nezvratnou pravdou.

2. Jako empirismus v ů b e c pravdě odporuje, tak odporuje i v j e d n o t l i v ý c h svých soustavách.

a) Co se týká theorie Bakonovy, jest sice pravda, že filosofie nemá ani úkolu, aby látku svého zpytu jediné sbírala, ani aby ji a priori ze sebe vyvozovala. Její úkolem jest, aby vycházela z jednotlivých smyslných předmětů vnějšího viditelného světa a z nich se povznášela k pravdám všeobecným a nutným. Poněvadž však Bako k tomuto cíli volí prostředek jednostranný, pouhou totiž indukci, nemůže také želaného cíle dojíti. Má-li indukce člověka k poznání pravd všeobecných vésti, předpokládá již mnohé pravdy všeobecně nutné, jako jsou především zákon kontradikce, vyloučeného třetího a příčinnosti. Indukce, jak jsme místněji v logice formální (§ 66.) dokázali, jest jen tenkráte možna a správna, když se již a priori opírá o všeobecné pojmy rozumové abstrakcí z poznatků jednotlivých dobyté. Beze spolupůsobnosti abstrakce vede indukce k pouhým subjektivním illusím, ale nikoliv k zákonům a zásadám všeobecně platným.

Mimo to poněvadž Bako úkol filosofie vyměřil jakožto: „interpretatio naturae“, popírá již napřed všechen obor ideálního poznání nade přírodou povýšený a výhradně jen rozumu pří-

stupný. Podle Bakona záleží tedy všechno poznání filosofické jen v seřadění a sestrojení jednotlivých představ z jednotlivých předmětů viditelné přírody smyslným poznáním dobytých. Takto má jen smysl vlastní svůj předmět, viditelnou totiž přírodu, rozum jakožto zvláštní mohutnost poznávací nemá vlastního oboru od oboru smyslného poznání rozdílného, nýbrž jeho úkol záleží jediné v tom, aby poznatky smyslné spracoval a vzdělal podobně jako včela, jež med z nejrůznějších kališků květinových sbírá, v sobě spracuje a pak do rozličných bunic plástových v úle ukládá. —

Empirismus jest ve všech základních zásadách v soustavě Bakonově obsažen, a bylo jen potřebí, aby všechny konsekvence v zárodku v něm obsažené se vyvinuly, což pak učinili jeho stoupenci.

b) Strany Lockova empirismu jest podotknouti, že jest pln sporův a nedůsledností.

Je-li zkušenost jediným zdrojem poznání, pak jest zvláštní mohutnost rozumová nade smysly povyšená úplně bez významu, poněvadž svou činností směřujíc jen k dalšímu vývoji poznatků smyslných pohřešuje zcela vlastního, t. j. ideálního obsahu. Hájí-li však Locke přes to přese vše reálnosti pravd ideálních, jako na př. jest byt Boží, pak se prohřešuje proti své vlastní soustavě a dopouští se očividně nedůslednosti. Má-li totiž jen smyslové poznání reální obsah, jak Locke praví, pak jest vše, co přesahuje toto smyslové k jednotlivým toliko předmětům směřující poznání, pouhou subjektivní domněnkou beze všeho objektivního podkladu. Objektivně nemáme a nemůžeme míti jiného poznání než smyslného.

Mimo to vede nauka Lockova přimě k úplnému skepticismu.

Není-li žádné věty všeobecně platné, nýbrž obsahuje-li poznání jen jednotlivé poznatky individuálních předmětů, pak i prvé zákony rozumové mají povahu jen individuální a aposteriorní. A nemají-li ani tyto zákony objektivní reálnosti, pak není vůbec v našem poznání ničeho všeobecně platného. Ano pak se nedá již uhájiti ani věcnost „jednoduchých ideí“, kterým Locke připisuje jediné objektivní platnost. Neb reálnost i těchto ideí opírá se již o zákon kausality. Kdykoliv totiž nějaký jednotlivý předmět smyslně poznávám, soudím z dojmu, který předmět vnější učinil na mé smysly, jakožto z účinu na předmět vnější sám jakožto na příčinu onoho dojmu ve smyslové mohutnosti mé způsobeného.

Jen tenkráte mohu býti jist, že subjektivní dojem, jímž představy předmětu poznaného nabývám, pochází ze skutečného vnějšího předmětu, když zákon kausality pokládám za zákon všeobecný a naprosto platný. Záleží-li však tento zákon, jak Locke míní, výhradně jen v empirické postřeze posloupnosti jistých zjevů, pak nemohu již věděti, je-li tato posloupnost všeobecna a nezměnitelna, poněvadž moje empirické poznání jest jen malým oborem jednotlivých smyslných předmětův omezeno. Není-li však zákona kausality všeobecně platného, jenž nezbytně žádá, kdekoliv jest nějaký účin, že musí býti i příčina tento účin způsobivší, pak nemohu nikdy věděti, nejsem-li podroben klamu, když soudím z dojmu ve smyslném poznání mém způsobeného na příčinu tohoto dojmu, na vnější smyslný předmět. Proto nemůže býti s podivením, že později Berkeley dospěl z empirismu Lockova k idealistickému akosmismu reálnost tohoto světa popírajícímu a Hume konečně k úplnému skepticismu. Co v Lockově soustavě bylo již v základě obsaženo, tito dva filosofové toliko důsledně vyvinuli.

c) Co platí o empirismu Lockově, kterýž nade smyslovým poznáním přece ještě jakousi samostatnou mohutnost rozumovou přijímal, platí tím více o sensualismu, a to jak v jeho starší formě, v níž ho především Condillac hájil, tak i ve formě nejnovější moderních materialistův a positivistů.

α) Lichost theorie Condillacovy plyne již odtud, že člověku proti všemu svědectví sebevědomí při vzniku a průběhu lidského poznání upírá naprosto vší samostatné součinnosti. Podle něho podobá se člověk při poznání pouhému mechanickému stroji, jejž působnost vnějších předmětů do činnosti přivádí tím způsobem, že transformuje či přepodobňuje v něm prvotné sensace a touto transformací prvotných sensací tvoří všechny úkony poznání našeho. —

Že člověk při poznání nemůže býti toliko trpným, nýbrž že jeví samostatnou činnost, plyne již z podrobnější úvahy o poznání smyslovém: abych sobě představ, které ve smyslech mých vnější předměty vzbuzují, byl vědom, nepostačí, by vnější předměty na moje smysly toliko působily, nýbrž jest mi nezbytně pozornost k těmto představám obrátiti, jinak sice vidím, slyším atd., a přec nejsem si toho vědom, že vidím a slyším. —

Nedá-li se již smyslové poznání bez samostatné činnosti

úsoby lidské vysvětliti, tím méně poznání intellektuální jevící se především ve tvoření soudův a úsudků.

Ku vzniku soudu nepostačí, tanou-li mi dva pojmy jednoduše na mysli, aneb přirovnám-li tyto pojmy k sobě, nýbrž jest třeba vlastního subjektivního konu úsoby, jímž jednomu pojmu (podmětu) druhý pojem (přísudek) buď přisuzuji aneb upírám. —

Totéž platí o úsudku. Úsudek vzniká, když z jednoho soudu (propositio major) druhým soudem (propositio minor) nový soud (conclusio) dovozuji. Tento dovod předpokládá nezbytně zvláštní samostatný kon úsoby poznávací, kteráž samočinně poznává ze soudů sobě známých pravdu neznámou.

Není-li úsoba lidská při poznání vůbec samočinna, podobá se takořka nepopsanému papíru, na němž ruka cizí píše. Jako papír není sobě vědom toho, co na něm jest napsáno, rovněž i úsoba lidská, kdyby při poznání žádné vlastní činnosti neměla, mohla by snad poznatky nejrozmanitější v sebe přijímati, avšak vědomí těchto poznatků by nikdy nenabyla. Že tímto způsobem by všecko poznání přestalo, jest zcela zjevno a patrno.

β) Proti modernímu materialistickému sensualismu svědčí mimo důvody proti všem ostatním empirickým soustavám uvedené ještě následující:

αα) Poznání naše nemůže býti toliko fysiologickým úkonem mozku lidského.

Kdyby poznání naše bylo jediné úkonem mozku, záleželo by výhradně ve hmotném toliko pohybu, což však naprosto jest nemožno. Neb žádné těleso nemůže se samo sebou do pohybu uvésti. Může sice jedna část tělesa druhou částí hýbati, ale jeden a týž molekul nemůže sebe sama do pohybu uvesti. Avšak rozum může sebe sama a činnosti své mysliti; kdyby myšlení záleželo jen v pohybu, pak by rozum sám sebou v pohyb přicházel, což fysickým zákonům odporuje.

ββ) Mimo to každý pohyb předpokládá příčinu pohybující.

Avšak mnohé pojmy naše vztahují se ku předmětům, kterých podle materialistů naprosto není, jako jsou na př. pravda, dobro, krása, ctnost, nepravost a vůbec všechny idee abstraktní. Kdyby však tyto idee neměly objektivní reality, kdyby byly čirou nicotou, pak by také tato nicota určovala (do pohybu uváděla) mohutnost poznávací, což se zase příčí zákonu kausality.

Ačkoliv sensualismus naprosto zamítá všechno ideální poznání, přece zase na druhé straně takořka proti vlastní vůli je přijímá. Odporuje takto sám sobě.

Prvotným předmětem rozumového poznání jsou všeobecné, nutné a věčné bytnosti věcí, předmětem pak druhotným jsou bytosti duchové. Avšak tyto předměty nestojí ku smyslné mohutnosti v žádné úměrnosti a právě proto nemohou také jen touto mohutností býti poznány. Smyslová mohutnost může poznati zase jen smyslný, nikdy však nadsmyslný předmět. A přece jsou pravdy ideální, jako na př. Bůh, duše, pravda, ctnost, právo a t. p. všeobecným majetkem všeho člověčenstva.

Sensualismus sice namítá, že všechny pojmy abstraktní nemají žádné reality jsouce pouhou smyšlenkou a domněnkou lidskou. Avšak i kdyby to pravda bylo, podle principu sensualismu ani tato smyšlenka a domněnka nedá se vysvětliti. Neb mohutnost smyslová, již jediné sensualismus uznává, vztahuje se výhradně jen k jednotlivým smyslným předmětům, předmětův ideálních nemůže ani si mysliti.

Ačkoliv sensualismus všechno naše poznání prohlašuje za pouhý výsledek fysiologické činnosti mozku lidského, přece nepopírá, že na př. abstrakce a konkluse jest možna, ano ani jich popírati nemůže, poněvadž těchto činností rozumových sám užívá, kdykoliv ze smyslných zjevů vnějších předmětů abstrahuje pojmy přírodovědecké a z nich dovozuje všeobecné zákony přírodní. Že takto ruší svůj vlastní princip, leží na oce. Je-li všecko naše poznání jen fysiologickou funkcí mozku, kterýžto jsa hmotou individuální může svou činností zase jen ku předmětům hmotným a individuálním se vztahovati, pak jest poznání všeobecných pojmův a zákonů naprosto nemožno.

Moderní sensualismus vychází při zpytu přírody všude buď z atomů, aneb ještě z menších hmotných částic, které jony neb elektrony nazývá, ačkoliv tyto nejmenší částice pro svou malost nejsou smyslové postřeze přístupny. Theorii atomismu přijímají všichni sensualisté nepomyslíce ani, že tato theorie opírá se výhradně jen o poznání metafysické. Byt atomů, jichž smyslně nelze poznati, jest již předmětem poznání nadsmyslného, ideálního. Popírati poznání rozumové (nadsmyslné) a přijímati neviditelné atomy podle jistých sil působící — a z těchto atomů vysvětlovati vznik a vývoj tohoto světa, — toť zajisté protiva nejmakavější.

Jest všeobecně známo, že obraz zevnějších předmětů ve smyslech vzniklý s těmito předměty často se nesrovnává. Za tou příčinou, jak jsme jednajíce o smyslném poznání (§ 97.) ukázali, jest potřebí, aby rozum poopravil dojem smyslný a tak zprostředkoval správné poznání předmětů. Že smysl, jenž při své činnosti fysické nutnosti jest podroben, sebe sama nemůže opravovati, jest patrno. Kdyby však nebylo nade smysly vyššího poznání, pak vůbec nebyla by oprava možna.

Nejpatrnější svědectví proti sensualismu podává naše sebevědomí, kteréhož zajisté nemohou ani sensualisté popírati.

Sebevědomí v nás vzniká, když ve svém poznání sami na sebe reflektujeme a v tomto poznání zahrnujeme nejen vniterné stavy a činnosti svého psychického života, nýbrž i nosiče těchto stavův a činnosti — svou vlastní úsobu. Na sebevědomí zakládá se zase psychologická reflexe, jíž stavy a činnosti své úsoby můžeme učiniti předmětem zkumu a zpytu svého.

Je-li však smysl jediným zdrojem pravdy a následovně také všechno poznání naše pouze resultátem fysiologické činnosti mozkové, pak jest sebevědomí úplně nevysvětlitelno. Je-li člověk pouhou hmotou, jak pak může na své činnosti a jich princip reflektovati? Vždyť činnost reflexní příčí se vší hmotě a jejím zákonům. Hmota nemůže naprosto činností svých pozorovati a z pozorování tohoto k poznání přijíti, že jest sama původem a důvodem těchto činností; rovněž nemůže hmota sebe samu proti sobě postaviti — sobě představiti, a takto předmětem zvláštního poznání učiniti. Že sebevědomí a úsoba lidská z principu sensualistického nedá se vysvětliti, k tomu se někteří sensualisté (na př. Virchow a Vogt) upřímně přiznávají. Jiní sice, jako Czolbe a j., pokoušejí se sice dovoditi vznik a všechen průběh sebevědomí ze zásad sensualismu samého, avšak způsobem, kterýž při prvém pohledu absurdním se býti jeví. Praví totiž, že sebevědomí vzniká z kruhového a následovně v sebe zvratného pohybu látek mozkových.

Že kruhovým oběhem činnosti mozkové sebevědomí se nevysvětlí, jest zcela patrno. Neb sebe a své činnosti poznávajíce soustřeďujeme takořka svou úsobu, všechny její mohutnosti a činnosti atd. v jediném nerozdílném bodu, v němž jako ve svém ohnisku všechny protiklady, které jak v naší vlastní přirozenosti z duše a těla složené, tak i v jejích různých projevech a činnostech jsou obsaženy, sdružujeme a ve vyšší jednotě spojujeme. V sebe-

vědomí neobíháme v kruhu, nýbrž přímě a neprostředně reflektujeme z projevů své úsoby na její vlastní byt a povahu a takto úsobu svoji sebe samu myslící a poznávající proti sobě klademe a pak k sobě ji vztahujíce zase se sebou ji stotožňujeme. Poněvadž však lidská bytnost a přirozenost jeví se v sebevědomí, zůstává sobě člověk podle sensualismu naprosto nerozřešenou hádankou. Sensualismus tím, že prohlašuje všechno poznání naše za činnost mozkovou, zbavuje člověka poznání sebe samého. Poněvadž však člověk nevěda čím jest, nemůže ani lidského života žíti, jest mu nezbytno, aby o sobě hledal jiného výkladu, než který mu sensualismus podává, a takto sobě samému porozuměl.

Avšak ani smyslové poznání nedá se podle zásad sensualistických vysvětliti.

Smyslové poznání děje se tím, že zevnější předmětenstvo tvoří svůj obraz v mohutnosti smyslové, v němž si člověk předmět sám podle jeho smyslných zjevův a vlastností p ř e d s t a v u j e. Než kolik tu záhad obsaženo, jež se stanoviska sensualismu jsou nepochopitelny! Jak může v mohutnosti smyslové vznikati smyslná představa předmětu vnějšího, není-li tato mohutnost mohutností psychickou? Ve všem oboru přírody nevidíme ničeho podobného, že by v mohutnosti a síle organické tvořila se podoba předmětu, k němuž svou činností síla tato směřuje. Proto se nedá ani život animální u zvířete vysvětliti na základě pouhé hmoty a její síly beze zvláštního životního principu animálního, jenž není pouhým výsledkem činnosti hmotné, nýbrž povznáší hmotu, byv v ni odjinud uveden, k vyššímu stupni dokonalosti, k ústrojnému životu vegetativně-smyslovému.

A zůstává-li již u zvířete smyslný život nerozřešitelnou záhadou, jestliže se nevysvětluje ze zvláštního principu animálního ode hmoty a síly její rozdílného, tím více jest záhadou u člověka, jenž nejen jako zvíře poznává smyslně, nýbrž tohoto poznání jest také sobě jasně vědom.

Poněvadž sensualismus ze svých zásad nevysvětluje ani animálního života, tím méně jest s to, aby vyložil život lidský, jenž mimo moment animální čili vegetativně smyslný má stránku intellektuální k poznání ideálnímu svou bytností směřující. A proto jest nezbytno hledati jiného principu, z něhož lidský život ve všech svých projevech jak vegetativně smyslných tak i r o z u m o v ý c h může se dovoditi a dokázati.

3. Jak od empirismu tak i od strohého sensismu a positivismu liší se ze mnohé příčiny nauka Herbartova, ačkoliv v hlavní své podstatě stojí na témže stanovisku.

Jan Bedřich Herbart (1776—1841) zahájil soustavou svou mohutnou reakci proti idealistickému pantheismu, do něhož filosofie působením Fichtovým, Schellingovým a Hegelovým především v Němcích zabředla.

Herbart prohlásiv jen zkušenost za jediný základ a zdroj vší filosofické spekulace učil, že obor nejen poznání vědeckého vůbec, nýbrž i filosofie jest úplně a zcela vymezen poznatky empirickými. Všechna metafysika vychází jen ze smyslového poznání a nemůže také proto nikdy nade smyslný obor se povznesti. Za tou příčinou nazývá také Herbart svou soustavu „realismem".

Základem našeho poznání skutečné jestoty, učí Herbart, jsou toliko naše pocity, v nichž však není žádné podoby, žádného obrazu a odlesku vnějšího předmětenstva. Bytnost či podstata věcí jest našemu poznání naprosto nepřístupna. Všechno naše skutečné poznání směřuje k zevnějším tvarům věcí a k jejich vespolným poměrům. Jednotlivé věci samy, mezi nimiž poměry existují, jsou nám naprosto neznámy.

Poněvadž poznání se nese jen ku poměrům jednotlivých věcí mezi sebou, proto není žádných pojmů všeobecných, které by měly skutečný obsah. Všeobecné pojmy jsou pouhým souhrnem a pouhou skráceninou jednotlivých sobě podobných poměrů, jichž užíváme toliko pro větší snadnost k označení dotčených poměrů. Proto nemá všeobecnost v pojmech obsažená pro spekulativní zpyt pravdy žádné ceny. Všechna spekulace má jediné účel, aby opravila mylné názory o poměrech mezi jednotlivými věcmi a nahradila názory správnými. Za tou příčinou jest užívati methody skeptické. Každý statečný začátečník ve filosofické spekulaci jest skeptikem, ale zároveň každý skeptik jen začátečníkem.

Veškeru filosofickou soustavu dělí Herbart na logiku, metafysiku a aesthetiku.

a) Logika zaměstnává se pojmy spekulací již správně opravenými a jest proto povahy čiře formální.

b) Co se metafysiky týká, učí Herbart proti idealismu zcela správně, že mimo nás existuje skutečný reální svět. Kdyby tohoto světa nebylo, nemohli bychom ani poměrů mezi jednotlivými jeho bytostmi poznati. Poznání naše neklade tedy vnějšího před-

mětenstva, nýbrž je již předpokládá. Vnější svět by také existoval, kdyby ho rozum náš ani nepoznal.

Jestota vnějšího světa skládá se z nesčetného množství reálí (monad). Každý hmotný předmět jest naprostým kladem beze všeho záporu a obmezu. A poněvadž jest naprosto kladným, jest také naprosto jednoduchým, vylučujíc nutně všechno vniterné množství, vši složenost. Z čehož dále plyne, že reále není v času a prostoru rozsažena, že není nepřetržitou veličinou. Nebo naprostý klad beze všeho záporu vylučuje vši rozprostraněnost v prostoru a vši rozsažnost v času.

Ale jak vznikají z těchto reálí jednotlivé určité věci?

Herbart odpovídá: Každá věc, kterou poznáváme, jeví se našemu poznání se mnohými znaky a vlastnostmi. A těmto znakům podkládáme jistého nosiče podstatou zvaného, kdežto dotčené znaky si myslíme jakožto podstatě inhaeretní. V tom však tkví odpor. Neb jakmile při kterékoliv věci všechny jednotlivé znaky sobě odmyslíme, již nám ničeho nezbude. Podstaty jakožto podkladu oněch znakův a vlastností věci vůbec nemají.

Než jak vzniká společný jev jednotlivých vlastností? Co spojuje tyto vlastnosti v jednotlivý jev?

Poněvadž každý jednotlivý jev vždy k určité jestotě čili k určité reáli se vztahuje, musí míti každá věc tolik reálí, kolik má různých jevů. Proto jest každou věc, jež mnohými známkami jest opatřena, pokládati za souhrn mnohých reálí. Rozdílu mezi podstatou a případnostmi není. Každá reále jest naprosto jak bez podstaty tak i beze všech případností. Podstata vzniká teprv v našem subjektivním myšlení a to tím, že mnohým spojeným znakům a případnostem podkládáme společného nosiče.

Poněvadž každá jednotlivá reále, jak již řečeno jest naprosto kladná, není mezi reálemi žádného vniterného věcného vztahu. Každá reále jest na každé jiné reáli úplně nezávislá. Avšak zkušenost svědčí, že ve všemmíru jsou určité věci, a nikoliv pouhá neladná směs jednotlivých reálí. I vzniká z toho všeobecný názor, že každá jednotlivá věc má svou vlastní od každé jiné věci rozdílnou podstatu. V tom však tkví zase odpor, jejž Herbart následovně řeší. Tvrdí totiž, že v každé věci, skupině to jednotlivých reálí, jedna reále zaujímá místo střední, k němuž všecky ostatní směřují jako paprsky kruhu ku svému střed-

nímu bodu Tak se stává, že vzniká onen zdánlivý jev, jako by všechny tyto reále byly jednotnou nepřetržitou podstatou.

Všechny reále jsouce absolutní jsou také neměnitelny. Změny skutečné tedy ve věcech není. Co změnou v nich nazýváme, jest jen pouhou obměnou a záměnou jednotlivých reálí. Aby však jednotlivé tyto reále, kteréž jsouce absolutně kladny také bytně v klidu býti musí, z tohoto klidu byly vyrušeny a uvedeny do stálé obměny, v jaké skutečně jsou, nemůže pocházeti ze zevnější příčiny, nýbrž pochází z nich samých, ze vniterného totiž pudu, jenž je nutí, aby se ve svém bytu proti všem možným rušivým přívadám zachovaly. A v pudu tomto záleží jediná činnost jejich.

Reále jsouce nejen naprosto kladny, nýbrž i jednoduchy, mohou se vespol pronikati, a také by se skutečně pronikaly, kdyby každá jednotlivá reále se nesnažila sebe ve svém bytu zachovati. Za tou příčinou reaguje proti každé vedlejší reále, kteráž usiluje do ní vniknouti a s ní v naprostou jednotu splynouti a vypuzujíc ji od sebe stává se příčinou, že obě vedle sebe existují. A poněvadž tento pud k sebezachování každé reáli jest bytný, stává se, že nesložené, jednoduché reále svojí vedlebylostí tvoří tak zvanou hmotu. Nepřetržitost hmoty zakládá se tedy na rovnováze přítažlivosti, jíž reále do reále vniknouti usiluje, a odpudivosti, kterouž ji zase ze sebe vypuzuje. Podle toho není hmota jestotou nepřetržitou (continuum), nýbrž pouhým souhrnem jednotlivých reálí, jichž vespolná přítažlivost a odpudivost tvoří zdánlivé continuum. Proto není sice prostor a čas pouhou subjektivní poznávací formou, avšak nemá přece ve věcech samých žádné objektivní skutečnosti, jsa toliko pouhým zdánlivým, ačkoliv objektivním jevem reálí.

Co platí o vší jestotě vůbec, platí také o naší úsobě. Poněvadž naše úsoba jest opatřena mnohými silami, činnostmi, trpnostmi atd., proto i ona jest jen souhrnem přemnohých jednotlivých reálí, z nichž jedna jako při všech ostatních bytostech jest reálí ústřední, kteráž pak v poměru k ostatním periferickým reálím podstatou úsoby naší čili duší se býti jeví.

Duše jest rovněž jako všechny ostatní reále bytostí jednoduchou, nedělitelnou, nezničitelnou. Všechno naše poznání dá se jediné vysvětliti z pudu duše k sebezachování.

Kdykoliv smysl zevniterným popudem bývá dojat a pohyb nervstvem se přenáší na mozek, bývá duše sousedními reálemi proniknuta. Tím však ze svého klidu byvši vyrušena hledí zase

tyto reále ze sebe vypuditi a tak se ve svém bytu zachovati. A každé takovéto sebezachování jest představou. Je-li několik představ zároveň v duši, pak mohou býti buď stejny aneb opačny. Jsou-li stejny, pak mezi sebou splynou a splynuvše sesilují se. Jsou-li však opačny, pak se zabavují.

Všechny ostatní stavy duševné, jako jsou cit, snaha, žádost a vůle, nejsou než představou v rozličném poměru k sebevědomí (ku prahu vědomí).

Naše sebevědomí působí v nás domněnku, že ve všech svých úkonech takořka uprostřed stojíme mezi poznáním a žádostí a že na nás jest, jak se chceme rozhodnouti. To jest však klam, poněvadž naše úsoba od rozumu (poznání) a žádosti se nikterak neliší. Svobodná volba jest pouhou součinností rozumu a žádosti. Tato součinnost jest proto úplně svobodna, poněvadž rozum a žádost jsou v nás, nikoli však mimo nás, a proto jest také rozhodnutí jakožto výsledek součinnosti rozumu a žádosti nám vlastní vycházejíc z nás a ze žádného vnějšího podmětu.

Byt Boží dokazuje Herbart z pořádku a souladu viditelného světa. Soulad tento v celém všemmíru vládnoucí předpokládá nezbytně vliv Božské intelligence.

Jednotlivé reále jsouce naprostým kladem nezávisejí sice ve svém bytu na Božské působnosti, avšak jejich souladné vztahy mezi sebou jsou dílem moudrosti Božské. V čem vniterná bytnost Božská záleží, toho místněji nelze poznati a dokázati. Tuto nestateč nahrazuje víra, jež nás poučuje o Božských vlastnostech, o moudrosti, všemohoucnosti, dobrotě, svatosti atd. Ačkoliv tyto vlastnosti vědecky se nedají dokázati, přece nelze jich popírati, poněvadž je jakožto nutný postulát rozumu také přirozenst lidská sama Bohu připisuje.

c) Aesthetika nevztahuje se toliko k umění, nýbrž má obor mnohem širší. Zahrnujeť v sobě všechny pojmy a zásady, které svou vlastní evidencí vzbuzují v nás buď zálibu anebo nelibost. Jsou to především idee, které vztahy vůle naší v jejich jednotlivých úkonech určujíce vyjadřují vzory čili normy všeho lidského jednání. Proto obsahuje aesthetika Herbartova v sobě mimo aesthetiku v užším a obyčejném smyslu také ethiku a právnictví.

Toť krátký obsah soustavy Herbartovy.

Ačkoliv filosofie tato výstředních bludů jak idealismu tak

i strohého empirismu se vystříhá, přece požadavkům ani rozumu ani života lidského nevyhovuje.

Herbart vychází z jednoduchých, naprostých a v prostoru nerozprostraněných reálí a snaží se z nich vysvětliti jak bytnost vnějšího empirického světa tak i povahu a přirozenost naší úsoby a způsob všeho poznání.

Jest však nepochopitelno, jak může tento hmotný a proto v prostoru rozprostraněný svět vzniknouti z jednoduchých reálí. Jednoduché reále nemohou naprosto tak vedle sebe existovati, aby z této pouhé vedlebylosti reálí nerozsažných a nerozprostraněných skutečná rozsažnost a rozprostraněnost povstala. Ovšem praví Herbart, že skutečná rozprostraněnost ve věcech neexistuje, nýbrž že jest pouhým zdánlivým jevem věcí, jejž si pak myslíme jakožto něco skutečného ve věcech samých bytujícího.

Tento názor příčí se jednak všemu přesvědčení lidského pokolení, které si nikdy nedá namluviti, že hmota ve své rozsažnosti jest pouhým jevem a žádnou skutečností, jednak však proměňuje vši skutečnou objektivní reálnost zevniterného světa jen v mythické pouhým domyslem utvořené, jednoduché, naprosté a nedělitelné reále.

Tyto reále, právě proto, že jsou jednoduchy a naprosty, nejsou také přímě samy v sobě poznání přípustny. Proto vše, co poznáváme, jsou prý toliko poměry, v nichž reále k sobě stojí.

My prý známe poměry věcí, věcí však samých neznáme. Poněvadž jednotlivé reále nemohou vedle sebe existovati, proto nejsou poměry, kteréž jsou jediným předmětem poznání, věcné, nýbrž na nejvýš logické a naše poznání pohřešuje pak všeho věcného podkladu.

Ačkoliv Herbart svojí naukou proti idealismu nazývá realismem, přece idealismu nepřekonal. — Na druhé straně poněvadž vniterné bytnosti věcí (reálí) nepoznáváme, neobsahuje poznání naše žádné pravdy ideální, nutné, nezměnitelné, obmezujíc se vnějšími toliko tvary a vztahy věcí smyslných. Metafysika, jakožto věda reální, jež má svůj vlastní předmět od oboru poznání smyslového různý, neexistuje. Z čehož nutně plyne, že Herbart svou soustavou se nepovznesl nad pouhý empirismus.

Mimo to ještě jiná nebezpečí chová v sobě nauka Herbartova.

Jsou-li reále jednoduchy, naprosty a nedělitelny, jaký jest rozdíl mezi duší lidskou a ostatními těmito reálemi věcí světových?

Duše lidská jakožto ústřední reále úsoby lidské neliší se již podstatně od ústředních reálí ostatních bytostí světových, na nejvýš lze mezi ní a ostatními reálemi stupňový rozdíl připustiti. Duše lidská a všechny bytosti světové náležejí do jednoho druhu — do druhu reálí jednoduchých, naprostých. Že takto materialismu brána do kořán otevřena, jest patrno. Mimo to jednoduché reále jsouce naprostým kladem nedají se jinak mysliti, než jako věčné, tedy samy od sebe bytující — a o stvoření světa z ničeho nemůže být řeči. Existují-li však věčně samy od sebe, v čem pak potom se rozeznávají ještě od Boha, jehož Herbart nechce přece popírati? Jsou-li reále věčny, jednoduchy a naprosty, právě tak jako Bůh jest věčen, jednoduch a naprost, pak věru nesnadno vytknouti nějaký podstatný rozdíl mezi nimi a Bohem.

Neliší-li se však reále od Boha podstatně, pak má Bůh a reále podstatně jednu bytnost a jsme v pantheismu.

Co se důkazů pro byt Boží týká, přijímá Herbart jediný důkaz účeloslovný. Herbart argumentuje takto: Reále světové proto, poněvadž jsou naprostým kladem, nestojí k sobě na vzájem v žádném určitém poměru. Ano jsou ku každému poměru naprosto nelišny. Poněvadž však, jak zkušenost svědčí, jsou vespol uspořádány ve překrásném pořádku podle jistých účelův a úmyslů sestaveném a provedeném, nemohly se samy sebou do tohoto pořádku uvesti, nýbrž musily nezbytně jinou intelligentní příčinou takto býti spojeny a seřaděny. A touto intelligentní příčinou jest Bůh. Více o Bohu z rozumu říci a dokázati se nedá.

Tímto důkazem dopouští se Herbart patrné nedůslednosti. Zamítaje všechno poznání pravd ideálních a všeobecných, nepřipouští také apriorní platnosti prvých zákonů rozumových, především zákonu příčinnosti a přece soudí z pořádku tohoto světa jakožto z účinu na Božský intellekt jakožto na příčinu souladu ve všemmíru všude patrného a zjevného. Proto také tento teleologický důkaz bytu Božího s celou soustavou Herbartovou nikterak se nesnáší.

Co se týká poznání ostatních vlastností Božích, tuť odkazuje Herbart jednoduše k víře. V tom jest zase nedůslednost. Má-li býti víra rozumna a člověka důstojna, jest prve z rozumu nejen byt, nýbrž i vlastnosti Boží dokázati, jinak nemá víra žádného základu.

A chce-li Herbart theoretickou nestatečnost rozumu v tomto

vzhledu nahraditi jakýmsi požadavkem přirozenosti lidské, pak jest i tato náhrada velice nejista a klamna.

Má-li míti tento postulát na člověka skutečně nějaký vliv, t. j. má-li člověk tímto postulátem ve svém praktickém životě se říditi, pak jest nezbytno, aby člověk pravdivost tohoto postulátu mohl jasně rozumem poznati a dostatečně dokázati. Jinak nemůže se jemu rozumně podříditi. A nedá-li se postulát ten z rozumu dokázati, pak nezbývá, než aby výhradně závisel na citu. Závisí-li však na citu, jest zajisté právě tak nejistý a nestálý, jako cit sám. Důkazy bytu a vlastností Božích, jakož i všech ostatních pravd nábožensko-mravních člověku nezbytně potřebných nedají se pouhými postuláty rozumu a pouhou nutností náboženského života nikterak nahraditi.

Konečně ani aesthetika Herbartova, kteráž klade pojem mravnosti a práva do pouhých tvarův a poměrův úkonů lidských, na pravdě se nezakládá. Jako nelze pojmu práva odloučiti od zákona mravního, v němž právo svými kořeny jest zapuštěno, rovněž nelze zákona mravního odmysliti od nejsvětější vůle zákonodárce Božského, kterýž tento zákon člověčenstvu ohlašuje a nad jeho plněním bdí. Kdo odlučuje právo od zákona mravního, ničí všecko právo a proměňuje je v pěstní násilí, a kdo odděluje zákon mravní od vůle Božské, tohoto nejvyššího zákona každé stvořené intelligentní bytosti, ten rovněž ruší všecku mravnost a prohlašuje buď subjektivní cit, rozmarnou náladu aneb jednoduše vůli lidskou za poslední zdroj mravnosti a práva a za jediné měřítko všeho lidského jednání.

Uvažujeme-li filosofii Herbartovu se kterékoliv stránky, jeví nám celou směs nesprávností a nedůsledností, které buď přímě aneb aspoň nepřímě vedou k bludům nejrozmanitějším a nejnebezpečnějším. Tím však nechceme říci, že soustava tato vůbec žádné pravdy do sebe nemá.

Již v tom záleží veliká zásluha Herbartova, že proti idealistickému pantheismu snažil se hájiti i reálnosti vnějšího světa, a že prohlásil smyslnou zkušenost za jediné pravé východiště vší filosofické spekulace. Mimo to učil nesmrtelnosti duše, rozdílu mezi dobrem a zlem, uznával Boha, bytost vševědoucí, a hájil takto všech nezbytných podkladů a podmínek života náboženského a mravního. Herbart stojí rozhodně proti sprostému materialismu. Ovšem způsob, jakým tyto pravdy dokazuje a hájí, jest namnoze zcela nesprávný a vede často, kdyby se důkladně pro-

vedl, k výsledkům opačným. Neuznávaje reálnosti říše ideální stojí v hlavní své podstatě na půdě materialistické. A poněvadž za našich dob ve veškerém světě právě o říši ideální zuří krutý boj, není soustava Herbartova s to, aby rozhodně přispěla k vítězství této říše ideální. Nepostačí této říše toliko věrou aneb postulátem rozumu hájiti, nýbrž jest naprosto nutno, aby důvody úplně vědeckými její byt, povaha, dosah, důležitost atd. se dokazovaly. K tomuto vědeckému důkazu jest však filosofie Herbartova zcela neschopna.

9. Positivismus. (Comte.)

§ 115.

Positivismem sluje filosofická soustava, která veškero naše poznání, tedy i poznání filosofické a náboženské, podrobuje methodě věd exaktních a proto vylučuje z oboru vědeckého poznání všecky pravdy, které se empirickým zkumem a zpytem nedají dokázati. Předmětem vědy vůbec jest prý jen smyslné dějstvo vnějšího světa, jen toto dějstvo jest něčím positivním (kladným), odkud také jméno positivismu; co jest nad tímto dějstvem, tedy všecky pravdy nadsmyslné, metafysické, ideální, jak jest na př. existence Božská, podstatnost, jednoduchost, duchovost lidské duše, účelnost ve přírodě, podstata, bytnost, přirozenost věcí atd., jest prý pouhou filosofickou, pokud se týče theologickou fikcí, která náleží pouze do oboru subjektivních přeludův a klamův, a proto se nemůže ani tvrditi ani popírati.

Vlastním původcem positivismu jest August Comte (1798—1857). Hlavní zásady této soustavy jeví se sice již ve starověku u Buddhistů. (Srv. Oldenberg, Buddha u. s. w. 2. vyd., Berlín 1890, str. 273, 285, 298) a u starých řeckých filosofů, jako u Protagora (Srv. E. Laas, Idealismus u. Positivismus, Berlin 1879—1884, I. str. 183, 188, III., str. 25, 682.)

Avšak ze zásad těchto zbudoval úplnou soustavu filosoficko-politicko-sociální teprv Comte, jenž si vytknul za životní úkol, na místě dosavadních na víře v Boha zbudovaných filosofických soustav, které za revoluce francouzské a po ní pozbyly téměř všeho vlivu na společnost lidskou, proti všeobecné anarchii nejen v oboru intellektuálním, nýbrž i v praktickém životě zavládnuvší postaviti svou soustavou mocnou hráz a tak znenáhla raziti člověčenstvu cestu k dosažení nejvyšší jeho dokonalosti a svrchovaného blaha. Comte opírá svoji nauku o historii člověčenstva

a její trojí sociologický zákon přiměřený trojí době lidské, a) theologické, b) metafysické a c) positivistické.

ad a) Jak jednotlivý člověk, tak i veškero člověčenstvo počíná svůj duchový vývoj s dobou theologickou, ve které všecky zjevy přírodní odvozuje z konkretních příčin nadsvětových. Tyto příčiny představuje si jako bytosti Božské, na nichž vše, co na světě jest a se děje, závisí.

ad b) V druhé době svého duchového pokroku snaží se člověčenstvo na místě nadsvětových božských bytostí všechno dějstvo přírodní vysvětliti z mohutností či sil věcem immanentních, z životního principu, z duše, z bytností a přirozeností věcí. Co dříve připisoval konkretním nadsvětovým bytostem božským, to nyní odvozuje z abstraktních, nadsmyslných, metafysických pojmů, které jsou pouhým subjektivním výplodem myslícího ducha a mimo něj nemají žádné reality.

ad c) Ze přechodné doby theologické a metafysické dospívá konečně člověčenstvo ku třetí době či fási svého vývoje, k positivismu, který odezíraje ode všech příčin theologických a metafysických, vysvětluje jednotlivé zjevy přírodní ze zjevů jiných dle všeobecných fysických zákonů v nich vládnoucích. V době positivistické duch lidský uznávaje nemožnost vysvětliti s naprostou jistotou původ a určení všehomíra, musí přestati na poznání nezměnitelných vztahů jevících se v časové posloupnosti jednotlivých přírodních zjevův a dějů.

Filosofie jest podle Comta toliko nejvšeobecnější exaktní vědou, která všecky jednotlivé vědy dle jejich method a výsledků ve vyšší jednotě souborně spojuje. Filosofie zahrnuje v sobě v „hierarchické“ posloupnosti těchto šest hlavních věd: mathematiku, astronomii, fysiku, chemii, biologii a sociální fysiku čili sociologii. Později odloučil od této poslední vědy morálku jakožto vědu sedmou. Logika jest mu pouhou methodikou, o které při každé jednotlivé vědě jest zvlášť jednati, a psychologie náležejíc do fysiologie jest prý pouhou podružnou částí biologie. Zkum vnitřních duchových úkonů lidských zamítá úplně. Jemu jest člověk toliko prvým zvířetem, zvíře živým tělesem. Za základ veškeré mravnosti prohlašuje Comte ideu člověčenstva a za nejvyšší její zákon podřadění egoismu pod altruismem a za úkol a vyšší cíl člověčenstva službu člověčenstvu prokazovanou. A služba tato záleží hlavně v nejúčinnější podpoře všech snah, směřujících ku hmotnému, intellektuálnímu a jmenovitě mravnímu

pokroku člověčenstva. (Vivre pour autrui; l'amour pour principe; l'ordre pour base, le progrès pour but.) Všecky myšlenky této soustavy uložil Comte ve svém prvním hlavním díle: „Cours de philosophie positive" (Paris 1830—1842, 6 vols). Ve svém druhém hlavním spise: „Système de politique positive (Paris 1851—1854, 4 vols) vyjadřuje hlavní myšlenku veškeré své filosofické soustavy větou: „Réorganiser la société sans Dieu ni roi par le culte systématique de l'humanité" a hledí tento kult člověčenství přioditi rouchem náboženským. Za tím účelem založil r. 1848. zvláštní náboženskou společnost (Société positiviste) a stal se její hlavou a veleknězem, snaže se sám na sobě uskutečniti vzor a ideál normální lidské bytosti.

Nauky Comtovy nabyly teprv po jeho smrti (1857) nemalého významu, a to hlavně přičiněním jeho žáka Em. Littréa (1801—1881)*), tak že nejen učenci a žurnalisté, nýbrž i vlivuplní státníci (Gambetta, Jul. Ferry atd.) Comtovu filosofii jakožto jedině vědecký základ veškeré rozumné výchovy národů naší pevniny velebili.

Nemůže býti tedy s podivením, že nauky Comtovy nabyly velikého vlivu na veřejný život národa francouzského, jmenovitě na zavedení samostatné morálky na všech státních školách francouzských a že přispěly účinně k vypuzení církevních řádův a kongregací ze škol a humanitních ústavů ve Francii a konečně k rozluce státu od církve a všech těch neblahých poměrů, které na tuto rozluku následovaly.

V positivismu jest rozeznávati mezi soustavou a methodou.

Soustavou nazýváme souhrn nauk dle jistého principu v jeden těsně sčlánkovaný celek seřaděných. Positivismus jako soustava filosofická učí, že není možno, mimo zjevy hmotných věcí něco s jistotou poznati. A tyto zjevy vysvětluje jediné ze smyslných zjevů předchozích. Co se nad tyto zjevy povznáší, co za nimi a v nich se skrývá, jest našemu vědeckému poznání nepřístupno. O věcech nadsmyslných lze tedy na nejvýš míti subjektivní mínění, domněnky a tušení, ale nikdy vědy. Proto jest jak theologii, tak i metafysiku z oboru věd vyloučiti.

Jak patrno, změnil Comte pojem vědy vůbec. Před Comtem bylo vědou každé poznání věcí z jejich příčin. Po Comtovi záleží

*) Littré před smrtí odvolal všecky své bludy a smířil se s církví katolickou.

věda výlučně jen v určení a vysvětlení přírodního dějstva z dějstva předchozího. Dle toho poznáváme věci jakožto skutečně existující jen tenkráte, když známe předchozí věci, ze kterých pocházejí.

Co se týká methody, kladou positivisté na prvém místě fakta a hledají vysvětlení jejich ve faktech dřívějších a souhrn všech těchto fakt hledí pak pochopiti z fysických zákonů.

Nesprávnost soustavy positivistické lze dokázati a) záporně i b) kladně.

a) Záporně a to jak α) apriorně tak i β) aposteriorně.

ad α) Není naprosto žádného důvodu, jenž by dokazoval, že světa nadsmyslného nelze vědecky poznati.

Neboť obor světa smyslného a světa reálního (věcného) se nikterak nekryje. Pojmy reality vůbec a reality tělesné nejsou pojmy ani totožnými ani nerozlučnými. A proto nelze apriorně možnost bytostí nehmotných zamítati ani jejich poznatelnost popírati. Z tohoto důvodu nelze také veškero naše poznání toliko poznáním smyslným omezovati.

Jest sice připustiti, že lidské poznání vychází ze smyslných jevů věcí, avšak z toho nelze apriorně tvrditi, že se nad smyslné jevy nemůže povznesti. Nebo kdoby toto tvrdil, popíral by již rozum lidský. Není však a nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že člověk právě rozumem se liší od zvířat nerozumných.

ad β) Ani aposteriorně nemohou positivisté dokázati, že mimo věci smyslné není jiných věcí. Neboť pojem není, jak někteří positivisté praví, pouhým jménem, majícím povahu znamení. Poněvadž naše poznání ze smyslů vychází, vyjadřuje sice každé slovo či jméno jisté množství jednotlivých věcí v jisté míře sobě rovných neb aspoň podobných. Avšak rozum náš nezastavuje se při tomto množství, nýbrž hledí ze množství proniknouti k tomu, v čem toto množství jest jednotným, a to jest společná bytnost všech věcí ku množství náležejících. Slovo „strom“, „zvíře“ na př. nevyjadřuje toliko souboru či souhrnu „stromů“ a „zvířat“, nýbrž vytýká to, co jest všem „stromům“ a „zvířatům“ společného a to jest bytnost jejich. Slova jsou tedy vesměs (mimo jména vlastní) výrazem všeobecných pojmů, které odezírajíce od individuálních vlastností jednotlivých věcí v pojmu obsažených, vyjadřují jen společnou bytnost či přirozenost jejich. — Také není pravda, že všecky soudy, které člověk o věcech pronáší, mají povahu empirickou. Vždyť existují pravdy nadsmyslné, ideální, na př. celek jest větší části, nebo $2 \times 5 = 10$, které na

zkušenosti nezávisejí. I když terminy pravd těchto jsou vzaty ze zkušenosti, přece jejich vespolná spojitost, jakož i podnět či motiv, pro který pravdy tyto přijímáme, ve své všeobecné platnosti povznášejí se nade vši zkušenost.

Také tak zvaný sociologický zákon tří dob lidského pokolení, o který Comte svou soustavu opírá, ničeho nedokazuje. Neboť tento zákon nemá do sebe historické pravdy. V každé době se tento trojí směr lidského ducha: theologický, metafysický a positivistický jeví současně ačkoliv v různých způsobech a různých tvarech. Tyto tři doby či fase lidského pokroku se vespolně nevylučují, poněvadž příčiny jejich náležejí různým oborům a řádům. Proto může se věda theologická, metafysická a positivistická (empirická) současně pěstovati a zdokonalovati. Což také historie člověčenstva dokazuje. Tak na př. ve středověku stály na vysokém stupni dokonalosti jak vědy theologické, tak i filosofické (metafysické). V nynější době stojí sice věda ve znamení empirie, avšak i theologie a filosofie zápolí s vědami přírodními o palmu vítězství. Dokonalost ducha lidského nezáleží pouze ve zkumu smyslného dějstva přírodního a jeho fysické zákonnosti, nýbrž záleží v harmonické synthesi všech zmíněných tří fasí. Sama příroda nutká ducha lidského, aby zkoumal příčiny v š e c h věcí. A proto mu nestačí, poznává-li zákonnost smyslných jevů hmotných bytostí, nýbrž vrozeným sobě pudem povznáší se nad tyto jevy a neustává, dokud jejich jednotné nejvyšší příčiny nepoznal. A tak zcela přirozeně obrací se z empirie k metafysice a z metafysiky k theologii. Tomuto přirozenému postupu nikterak není závadou, když člověčenstvo v jedné době své duchovní síly věnuje více theologii než filosofii, v jiné zase době více filosofii než vědám empirickým a konečně opět v jiné době více zkumu zákonnosti dějstva hmotného, než filosofii a theologii, jak o tom svědčí dějiny člověčenstva a především dějiny filosofie. Aby člověčenstvo současně všem těmto oborům stejnou měrou věnovalo svou píli, toť ideál, ku kterému se může víc a více přibližovati, aneb také od něho se odvraceti, ale tolik jest jisto, aspoň pokud hledíme zpět na cestu, kterou se lidstvo v této příčině dosud bralo, že tohoto ideálu s těží kdy úplně dosáhne.

b) Nesprávnost soustavy positivistické lze také p o s i t i v n ě dokázati.

Positivismus omezuje zcela bezdůvodně a bezprávně obor lidského poznání pouhými empirickými jevy smyslných věcí,

může-li duch lidský zcela evidentně poznati mimo fysickou zákonnost těchto zjevů také jejich prvé příčiny a poslední účely. A v této možnosti nemůže býti nejmenší pochybnosti. Všechno naše smyslné poznání věcí a jejich fysických zákonů opírá se hlavně o princip kausality. Avšak duchu lidskému nestačí, jak vlastní naše zkušenost svědčí a dějiny lidstva potvrzují, aby zákon kausality applikoval pouze na zjevy přírodní s jejich smyslné stránky a tak vystihl jednotný způsob či zákon, dle kterého se tyto zjevy ve veškerém oboru přírody stále opakují, nýbrž vrozeným pudem, jemuž nemůže odporovati, jest nutkán, aby princip kausality applikoval také na společné fysické zákony, ve kterých byl rozmanitost dějstva přírodního dle jeho smyslné stránky zahrnul, a tak aby dospěl k jasnému poznání nejen jednotlivých příčin těchto zákonů, obsažených v nitru či v bytnosti věcí smyslných samých, nýbrž také k poznání nejvyšší, nejprvnější a nejposlednější příčiny všech těchto jednotlivých příčin, k poznání Boha. Jen poznání nejvyšší příčiny Božské poznání ducha lidského doceluje, dokončuje a dovršuje; jinak zůstává kusým, nehotovým a nedokonalým. (Srv. Renat. Jeannière S. J. Criteriologia, str. 541. ibid. Paříž. 1912; dr. Alb. Stöckl. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2. Abt., 3. Aufl., S. 384 ff.)

10. Psychologismus.

(Hume, Spencer.)

§ 116.

Psychologismus ve smyslu všeobecném znamená theorii, dle které duše naše může si sama tvořiti předmět svého poznání beze všeho vztahu ku vnějšímu předmětenstvu a k pravdám z tohoto předmětenstva abstrahovaným. Z toho plyne, že člověk jest zároveň podmětem poznávajícím a předmětem poznaným a proto ve svém životě intellektuálním nezávisí na žádné objektivné realitě mimo něho existující.

Filosofové tuto theorii hlásající učí, že veškero naše poznání záleží jen v pojmech a poznatcích čiře subjektivních a ve zjevech psychologických, které nezobrazují a nepředstavují žádnou měrou věcí a pravd objektivně mimo rozum náš bytujících. Proto také neliší kritiky našeho poznání od psychologie, odvozujíce všecky otázky filosofické, náboženské, mravoučné, esthetické atd. z pouhé psychologie. Dle této theorie jest pravda pouhou souvislostí či souhlasem poznání našeho se sebou

a nikoliv s objektivními předměty. Všecky věci, pojmy, poznatky a pravdy, které za objektivní realitu pokládáme, jsou pouhými fakty našeho vědomí. Veškera naše filosofická spekulace, ať jest to logika, kritika, ethika, esthetika, metafysika, nemá jiného úkolu, než jisté řady fakt našeho vědomí zjistiti, popsati, roztříditi a příčinu jejich vzniku vysvětliti. A tuto psychologickou činnost jeví člověk dle zákonů associace: podobnosti, souvislosti a příčiny a účinu. Někteří stoupenci této theorie vysvětlují tuto associační činnost jakýmsi vnitřním psychickým mechanismem, kterému mysl naše slepě se podrobuje, nebo z rozumových kategorií, z psychického instinktu či pudu, jímž člověk se nutně řídí atd.

Ale všichni stoupenci psychologismu v tom jsou za jedno, že prohlašují všecku objektivnost našeho poznání za pouhý sebeklam (illusi). I logické a mathematické zákony jsou jim pouhými fakty psychologickými, které nemají naprosté objektivní platnosti v sobě, a proto také všechny normy našeho myšlení a jednání závisejí pouze na subjektivní zkušenosti jednotlivých lidí.

Není tedy žádných všeobecně platných zákonů logických, náboženských, ethických a esthetických, jež jsou nad člověka povzneseny a jimiž se člověk ve veškerém svém životě říditi musí. — Prvým psychologistou ve starověku byl sofista Protagoras, jenž vycházeje z nauky Heraklitovy „πάντα ῥεῖ“ tvrdil, že ani ve světě vnějším, ani v poznání našem není nic pevného, nic stálého, nic naprosto platného. A proto, co se našeho poznání týká, jsou všecky věty stejně pravdivy, i když si očividně odporují. I věty geometrické nemají do sebe pravdy objektivní, poněvadž prý ve viditelné přírodě není ani jediné přímé a křivé čáry, jak ji geometrie předpokládá.

Odtud věta Protagorova: „člověk jest měřítkem všech věcí, existujících, jakými jsou, a neexistujících, jakými nejsou.“ Tím chce Protagoras naznačiti, že všechny věci jsou takovými, jak si je člověk představuje, čili že jsou pravdivými, když je za pravdivé pokládá. Objektivní pravdy není, všecka pravda jest jen v subjektivní představě. Proto může také jeden člověk pokládati za pravdu, co druhý má za blud a klam. Pravdu a klam určuje jediné subjektivní mínění.

K psychologistům moderním jest počítati celou řadu filosofů z novější doby: D. Huma (1711—1776), J. Locka (1632—1704), G. Berkeleye (1680—1732) a z doby nejnovější: H. Spencera (1820—1903), J. St. Milla (1806—1873), J. Tyndala (1820—1893),

Bencka, H. Cornelia, E. Macha, W. Jerusalema, H. Comperze, Siegla, Jodla atd. Není možno v rámci této úvahy vysvětliti podrobněji theorie jednotlivých těchto filosofů. Musí nám stačiti podati zde pouze hlavní myšlenky, ve kterých přese všecky různé své názory souhlasí. Všechny tyto theorie lze uvesti na psychologismus tak zvaný 1. associativní a 2. evolutivní.

ad 1. Hlavním hlasatelem psychologismu associativního jest pokládati D. Huma.

Podstatné myšlenky jeho theorie jsou tyto:

Všechno naše poznání záleží jen v dojmech, kterými vnější hmotné předměty na naše smysly působí. Tyto dojmy, pokud v duši trvají, slují ideami. Mezi dojmy a ideami není podstatného rozdílu. Idee jsou jen kopiemi dojmů. Veškero naše poznání záleží ve spojování či sdružování jednoduchých ideí v ideách složených a složených ideí v ideách všeobecných. A toto sdružování děje se dle trojího zákona associačního: podoby, souvislosti časové a prostorné a kausality. Zákon kausality jest tedy pouhým poměrem, ve kterém dvě idee k sobě se mají. Poměr tento není ani apriorním ani aposteriorním. Není apriorním, poněvadž účin se vždy ode příčiny podstatně liší. A proto není možno souditi z účinu na příčinu, ani ze příčiny na účin, což by bylo jen tenkráte možno, kdyby zákon tento byl apriorním. Ale zákon tento není také aposteriorně ze zkušenosti odvozen, poněvadž zkušeností poznáváme toliko časový postup a pořad dvou zjevů či fakt přírodních a nikoliv vniterní jejich příčinnou souvislost. Jak tedy vzniká v našem poznání princip kausality?

Na tuto otázku odpovídá Hume: Často pozorujeme, že ve přírodě jeden zjev pravidelně předchází a druhý po něm následuje, tak že pokud naše zkušenost sahá, vždy tyto zjevy v tomto spojení pozorujeme. Z tohoto pravidelného jejich postupu, který ve přírodě stále vidíme, usuzujeme pak, že i v budoucnosti z těchto zjevů jeden bude předcházeti a druhý po něm následovati. A tak činíme z poměru pouhého časového postupu poměr kausální domnívajíce se, že zjev či fakt předchozí působí zjev následný a nazývajíce proto onen příčinou, tento účinem.

Důvod, pro který takto soudíme, nezáleží v nutném požadavku rozumu, nýbrž v pouhém zvyku. Pozorujíce, že ty a ony zjevy pravidelně po sobě následují, přivykáme prý myšlence, že tyto zjevy tímto způsobem po sobě následovati musí, tak že

zjevy předchozí jako příčiny nutně působí zjevy následné jako účiny.

Pokládáme-li tedy poměr mezi příčinami a jejich účiny za nutný, pak není tato nutnost objektivně odůvodněna. Neboť tato nutnost nezáleží v síle a činnosti příčiny, kterou účin nutně působí.

O takovéto vnitřní činnosti a působnosti příčiny na účin nemáme žádné idee, poněvadž prý nám schází každý smyslný dojem, který by v nás ideu tuto mohl vzbuditi. Nutnost, jíž soudíme ze příčiny na účin, záleží pouze v jakési subjektivní náklonnosti, která nás stále jaksi určuje, souditi z jednoho zjevu na zjev druhý.

Princip kausality není tedy ničím věcným, v samém vnějším předmětenstvu beze všeho našeho myšlení obsaženým, nýbrž jest pouhým plodem našeho subjektivního myšlení, kterým z pouhého návyku ze zjevu předchozího dovozujeme zjev následný. Mezi zjevem předchozím, který z návyku nazýváme příčinou, a mezi zjevem následným, který z téže příčiny jmenujeme účinem, není žádného věcného, ontologického svazku, nýbrž pouze svazek psychologický a proto jen subjektivní. Svazek tento není ve věcech, nýbrž pouze v mysli naší, ze které jej toliko na venek promítáme a do věcí klademe, vědouce dobře, že ve věcech samých mimo posloupnost časovou jiného svazku není. Zákon kausality jest co do platnosti své, a to jen vzhledem k časovému postupu jistých zjevů, omezen naší zkušeností. Zda-li tento pravidelný postup zjevů, který nyní pozorujeme, děje se také mimo naši zkušenost, na př. na jiných tělesech světových, aneb zdali se bude budoucně díti na naší zemi, to můžeme pouze tušiti, ale s určitou jistotou nemůžeme o tom ničeho věděti. Co nás k našim poznatkům, soudům a úsudkům určuje, není jejich evidence, nýbrž pouhý zvyk.

Ačkoli Hume uvádí všechny principy metafysické na pouhou pravidelnou posloupnost přírodních dějů, přece aspoň větám mathematickým připisuje jistou nutnost. Vztah mezi ideami našimi opírá se jen o zkušenost, avšak v geometrii, algebře a arithmetice odezírá od zkušenosti a proto jest nutný. Tak na př. poučka Pythagorova: „Čtverec nad přeponou jest roven (obsahem) součtu čtverců nad odvěsnami“, vyjadřuje rovný poměr mezi čtvercem nad přeponou a mezi dvěma čtverci nad odvěsnami. Aneb věta: „číslo 15 jest polovicí čísla 30,“ vyjadřuje rovněž rovný poměr mezi 15 a 30/2. A proto prý tyto věty může člověk

poznati pouze svou činností rozumovou beze všeho zřetele ku věcem ve vnějším světě existujícím. Kdyby prý ve přírodě nebylo ani kruhu ani trojúhelníku, přece by pojem jejich zachoval vždy svou jistotu a evidenci.

J. Stuart Mill počíná si ještě radikálněji než Hume. Všecko naše poznání omezuje pouhou empirií. Dle něho i arithmetika a geometrie záleží jen ve faktech empirických sloučených a sdružených a má proto jako všecky vědy empirické platnost jen nahodilou, nikoliv však naprostou.

Fysicky existují jen jednotlivé předměty. Jedná-li tedy mathematika o kruhu, čtverci atd. vůbec, pak jedná o předmětech, kterých ve přírodě není. Ačkoliv se ku přírodovědě v jistém smyslu přibližuje, přece nemá ani té jistoty, jakou jest přírodovědě připisovati. Všecky principy mathematické (geometrické, arithmetické atd.) čerpají svou jistotu a evidenci jen z fakt skutečně pozorovaných. Proto platnost jejich jest nejen pouze přibližná, nýbrž i podmínečna. Kdyby naše zkušenost se změnila, kdybychom na př. měli jiné smysly, i ony principy by se měnily, tak že by místo $2 \times 2 = 4$ mohlo platiti, že $2 \times 2 = 5$.

Nutnost a všeobecnost principů metafysických jest tedy jen psychologická, záležejíc v zákonech associace, dle kterých z návyku soudíme o věcech tak, jak právě soudíme a jinak souditi nemůžeme. Nemožnost tato jest však jen subjektivní a měnitelna. Tak prý v dobách dřívějších nemohli si představiti protinožců, a stoupenci Cartesiovi nemohli prý dlouho pochopiti všeobecné přítažlivosti ve všemmíru, kdežto nyní o těchto faktech nikdo již nepochybuje.

ad 2. Za hlavního representanta psychologismu evolutivního jest pokládati Herberta Spencera.

Jemu nezdála se zkušenost jednotlivých lidí býti dostatečnou na vysvětlení slučování a sdružování ideí, obzvláště ideí nerozlučných, jako jsou na př. idee příčiny a účinu. A proto položil za základ všeho našeho poznání evolutionismus, dle něhož disposice ku tvoření ideí, jejich slučování v soudech a soudů v úsudcích byla v zárodku či v potenci obsažena již v nejnižších organických tvarech, ze kterých se člověk znenáhla vyvíjel, až se povznesl na stupeň dokonalosti, na kterém nyní stojí. A jako člověk všechny ostatní vlastnosti tělesné, vegetativní a animáln dědí ode svých nejnižších předků, tak nabývá i schopnosti, z dojmů tvořiti idee, idee podobné a souvislé spojovati v soudech

a úsudcích. A jako všechen život ve přírodě pokračuje a se vyvíjí, tak i v životě lidském není nic stálého a neměnitelného. Proto také i poznání lidské jest jen relativní,

Všechny pojmy, všechny poznatky a pravdy mají platnost jen poměrnou. V poznání našem není vůbec ani jediné pravdy absolutní. Jako vše ve přírodě pokračuje a se zdokonaluje, tak i naše poznání. Co za pravdu pokládáme, platí jen pro nynějšek, jen pro stupeň nynějšího vývoje, nynější osvěty a vzdělanosti. Až se člověčenstvo povznese na vyšší stupeň, pak i pravda se musí tomuto stupni přizpůsobiti a dle toho také pozměniti. Tento evolutionismus provedl až do krajnosti Nietzsche, jenž nezná jiné pravdy a jiného zákona mimo ten, který slouží vývoji a vypěstění nového typu či plemene lidského, vynikajícího nad nynější člověčenstvo jak mohutností ducha tak i silou a zdatností těla.

Avšak jak psychologismus a) associativní, tak i b) evolutivní jest úplně bludný.

ad a) Psychologismus associativní nevysvětluje poznatkův a pravd všeobecných.

Každá associace psychologická jest zcela bezděčným úkonem duševním. Popatřím-li na př. na nějaký předmět, připomínající mi mou otčinu, ihned tento předmět uvádí mi způsobem úplně tajůplným na pamět mnohé jiné věci a předměty, jakož i události týkající se mé otčiny. Zpomenu-li na přítele z mládí, ihned se mému duševnímu zraku představují mnohé příběhy a episody, kterých jsem s ním zažil. A tak se děje při každé psychologické associaci. Jinak však při soudech, které o nějaké věci z poznaného důvodu pronáším. Pravím-li $2 \times 2 = 4$, tvrdím tak proto, poněvadž duchově zcela jasně vidím, že dvě jednotky dvakráte množené jsou totožny se čtyřmi jednotkami. Tím také evidentně poznávám, že mezi oběma těmito veličinami vládne zákon identity, jehož vniterná pravda každému člověku jest neprostředně sama sebou jasna. Proto není soud tento bezděčný a slepý, nýbrž rozumný, poněvadž zcela jasně vztah a souvislost mezi podmětem a přísudkem poznávám.

Associace psychologická nám toliko praví, co jest anebo co skutečně ve mnohých případech bylo, ale nepraví, co musí býti a co jest proto vždy a všude, kdežto soud, jejž vyjadřujeme větami řádu ideálního či metafysického, vyjadřuje, co musí býti, na př. že $2 \times 2 = 4$. Ať běží o kameny neb o lidi neb o peníze atd.,

ať míníme časy minulé, přítomné neb budoucí, ať máme na mysl Evropu neb Asii atd., aneb některé těleso nebeské, ať si představujeme nynější skutečný svět aneb světy čiře možné, vždy a všude platí věta: $2 \times 2 = 4$. Tato věta neplatí proto jen o předmětech námi smyslně poznaných, nýbrž má platnost v sobě beze všeho vztahu k našemu smyslnému poznání. Také nelze říci, že nutnost této věty jest pouze subjektivní. Proto prý jest $2 \times 2 = 4$, poněvadž prý tak subjektivně mysliti musím a nemohu si nikterak pomysliti, že by 2×2 mohly býti 3 neb 5 atd. Jest pravda, že musím mysliti, že $2 \times 2 = 4$, ale že tak musím mysliti, to má důvod v objektivní platnosti této mathematické věty. Poněvadž v sobě $2 \times 2 = 4$, proto musím tak mysliti. Nutnost jest tedy v této větě samé, a poněvadž člověk jest ve svém myšlení a poznání na vnější objektivní pravdě závislý, proto musím a nemohu jinak mysliti, než že $2 \times 2 = 4$. A co platí o této mathematické větě, platí o všech větách, které jsou buď samy v sobě nebo prostředkem důkazu jasny a evidentní.

ad b) Že jest psychologismus evolutivní bludný, netřeba dlouho dokazovati. Neboť blud jeho jeví se již z krátkého rozboru nauky evoluční přenesené také na naše poznání. Všecka jistota našeho poznání, nejen nadsmyslného, nýbrž i smyslného, stojí a padá s prvými samozřejmými principy. Jsou-li i tyto principy výsledkem všeobecného vývoje, pak mají jako všecky ostatní tvary a účiny tohoto vývoje platnost jen relativní. A poněvadž světový vývoj není dosud dokončen, proto ani naše poznatky, ať se vztahují k jakýmkoliv předmětům, smyslným neb nadsmyslným či ideálním, nedostoupily posledního stupně svého vývoje, a proto nemají a nikdy nebudou míti platnosti naprosté. Tak ničí psychologismus evolutivní nejen veškero poznání, jímž se člověk nade hmotný svět povznáší, nýbrž podkopává půdu jistotě smyslného poznání hmotného světa a všech zjevův a dějů jeho. A proto ničí psychologismus vůbec, ať již má jakýkoliv tvar, veškero naše poznání, nejen metafysické či transcendentální, nýbrž i fysické či smyslné a vede ku skepticismu. Dle psychologismu jest zákon příčinnosti, jest poměr mezi příčinou a účinem pouze naší subjektivní představou, kterou v mysli naší působí pouhý návyk (dle Huma), aneb kterou evoluce světová v nás uvědomila a k relativní platnosti přivedla (dle Spencera). A proto nejsme oprávněni, poměru mezi příčinou a účinem platnost naprostou připisovati. A poněvadž dle psychologismu předmětem našeho

poznání jsou pouze naše vnitřní psychologické úkony, nastává otázka, jak tyto úkony v nás vznikají? Nemá-li zákon kausality naprosté platnosti, pak nelze také tvrditi, že tyto úkony v duši naší působí vnější hmotné předmětenstvo. Proto jest také nemožno, z těchto vnitřních psychologických úkonů souditi na vnější předmětenstvo jako příčinu, rovněž jako nelze ze zevnějšího předmětenstva uzavírati na naše vnitřní úkony jak jeho účiny. Tak jest veškeren vnitřní vztah a svaz mezi vnějším světem a naším poznáním zrušen a není možno s jistotou určiti, zdali naše poznání má svůj pramen ve vnějším světě, aneb ve vlastní síle naší duše aneb v nějaké bytosti nadsvětové. Tím jsou již všeobecné skepsi dveře dokořán otevřeny. Neboť dle této theorie nelze již dokázati, že se člověk skládá ze hmotného těla a duchové duše, že je člověk svoboden a proto za své skutky zodpovědným, nelze dokázati, že existuje bytnost nadsvětová, nekonečně rozumná a mocná, která tento svět z ničeho stvořila, v bytu jej zachovává a k poslednímu cíli řídí atd. Ale pak nelze již ani dokázati, že svět mimo nás jest něčím reálním, skutečným atd. A poněvadž bez těchto pravd není ani duchový ani tělesný život člověka možen, činí psychologismus svou naprostou skepsí život lidský zhola nemožným. K týmže sousledkům vede také psychologismus evolutivní, jenž liše člověka jen stupněm vyššího vývoje od němé tváře, popírá v něm vše, co jej podstatně nad ni povznáší

Psychologismus nabyl v nynější době na společnost lidskou velikého vlivu, jehož neblahé následky nejen ve vědě, nýbrž i v praktickém životě se strachem o budoucnost pozorujeme (Srv.: Jannière, l. c. str. 159—162; 162—173; Stöckl: l. c. II. str. 137—148; II. str. 409.).

11. Agnosticismus moderní filosofie.

§ 117.

S positivismem souvisí co nejtěsněji moderní agnosticismus.

Agnosticismus sluje ve filosofii noëtická nauka, dle které rozum lidský jest ve veškerém svém poznání omezen jen smyslnými jevy věcí. Tyto jevy překročiti a do říše nadsmyslné se povznesti, nemá ani práva ani moci. O tom, co nad smyslnými jevy věcí leží, platí: „ignoramus et ignorabimus“. Odtud tedy jméno: agnosticismus. Naše věda podle této nauky jest ohraničena

dvěma mezníky: jedním vnějším, viditelným totiž světem, a druhým vnitřním, naším vědomím, pokud vnitřní naše psychické stavy podle jejich smyslné stránky v sobě obsahuje. Došla-li věda těchto dvou mezníků, nemůže ve svém poznání dále kráčeti. Neb co za těmito mezníky se rozprostírá, to jest pro nás svět nejen naprosto neznámý, nýbrž také naprosto nepoznatelný. Z našeho vědeckého poznání vymyká se každá nadsmyslná, metafysická pravda, přede vším pravda, zdali existuje nadsvětová bytost, vševědoucí a všemohoucí, čili zdali existuje Bůh, tvůrce, ředitel a zachovatel vnějšího viditelného světa. A jako jest našemu vědeckému poznání nepřístupna existence Božská, podobně všecky ostatní pravdy náboženství přirozeného, které předpokládá a o které se opírá náboženství nadpřirozené, založené na zvláštním neprostředním Zjevení Božím. Nicméně jest náboženství nepopíratelným faktem života lidského a žádá, jako každý fakt vůbec, potřebného vysvětlení. A poněvadž pravdy náboženské mají povahu nadsmyslnou a metafysickou, nemůže jich poznati ani rozum lidský, jenž prý směřuje jen ku smyslným jevům věcí, ani nemůže jich člověk v sebe přijati a v sobě vyvinouti zjevením vnější nějaké příčiny, a proto nezbývá, než pravd těchto hledati v životě člověka samého, v tak zvané náboženské immanenci. První podnět každého životního jevu, — a takovým jest, jak jsme slyšeli, také náboženství — jest odvozovati z jakési vnitřní potřeby člověka, pokud se týče, z jakéhosi hnutí srdce, kteréž nazýváme citem. Jelikož jest Bůh předmětem každého náboženství, musí víra, začátek to a základ každého náboženství, záležeti v jakémsi vnitřním citu, jenž vzniká z potřeby božstva. Této však potřeby božstva nepociťuje člověk stále, nýbrž jen za jistých příznivých okolností . Ale i když ji skutečně nepociťuje, skrývá se přece v člověku, v tak zvaném podvědomí, v němž má svůj kořen, jehož nelze vystihnouti.

Cit zahrnuje v sobě samu realitu božskou a to nejen jako svůj předmět, k němuž směřuje, nýbrž jako svou nejhlubší příčinu, a tak spojuje v jistém smyslu člověka s božstvem. Jelikož v náboženském citu jest Bůh a člověk jaksi jedno a totéž, jest také tento náboženský cit vším právem nazývati zjevením Božím, jenž jedná o Bohu a jest od Boha. A proto jest každé náboženství zároveň přirozené i nadpřirozené dle toho, přihlížíme-li při něm buď k Bohu v citu lidském se člověku jevícímu, nebo ku předmětu tohoto zjevení, jímž jest zase jen Bůh.

Náboženský cit vyvírající životní immanencí z úkrytu podvědomí jest počátkem, kořenem a zdrojem každého náboženství. Z počátku jest ovšem tento cit jen hrubý, nevybroušený, beztvárný, ale čím více lidský život se vyvíjí a v poznání vnější přírody a jejích smyslných jevů pokračuje, tím více také mohutní a určitých tvarů dochází. Toť prý původ všeho náboženství, která nejsou, než různými projevy a tvary náboženského citu. I náboženství křesťanské vzniklo z citu Krista, pouhého člověka, byť i nade všecko ostatní člověčenstvo schopnostmi, vědomostmi a ideálně mravním životem povzneseného. A jako křesťanství, tak vzniklo na př. i náboženství Buddhistické a mohamedánské z pouhého citu Buddhova a Mohamedova. Z toho plyne, že jsou všecka náboženství pravdiva, a proto také stejně oprávněna, lišíce se od sebe pouhým nižším neb vyšším stupněm dokonalosti, přiměřeným stupni kulturního vývoje oněch národů, kterým tato náboženství byla jejich zakladateli hlásána.

Dle agnosticismu předmět vědy a víry jest od sebe naprosto oddělen a proto se také vespolně vylučuje. Víra se odnáší jen k tomu, co věda pokládá za nepoznatelné. Odtud různý je obou úkol; věda směřuje k jevům viditelného světa, a tu není místa pro víru; víra naopak zabývá se věcmi božskými, jež jsou zase vědě naprosto nepřístupny. A proto jest zhola nemožno, aby mezi vírou a vědou mohl vzniknouti nějaký spor. Zůstane-li každá ve svém oboru, nemohou se nikdy střetnouti a proto ani sobě odporovati. Táže-li se kdo, zdali Kristus skutečně činil zázraky, zdali budoucí věci předpovídal, zdali vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa, věda agnostická odpovídá záporně, víra však kladně a přece prý není mezi nimi žádného sporu. Věda se svého stanoviska nazírá na Krista a život jeho jen po stránce reality historické, a tu se osoba Kristova v ničem neliší od každé jiné osobnosti historické. Víra však má na zřeteli Krista, jak na něho patří věřící, kteří prý mu mnoho nadpřirozených a božských vlastností přibásnili a tak z osoby lidské znenáhla osobu Božskou utvořili. Ačkoliv víra a věda jsou sobě vespol zcela cizí majíc každá svůj vlastní obor, přece se musí víra vědě ve všem podřizovati. Víra jsouc manifestací pouhého s u b j e k t i v n í h o citu, má ve všem ráz jen s u b j e k t i v n í, kdežto věda směřujíc k poznání vnějšího o b j e k t i v n í h o světa má také jistotu a platnost o b j e k t i v n í. A proto se musí víra všude a ve všem říditi výsledky vědeckými. Jen potud jest víra oprávněna, pokud

se těmto výsledkům přizpůsobuje. A jako jest víra a věda co do předmětu, k němuž směřují, sobě cizí, tak jsou si cizí církev a stát pro účely, které sledují. Účel státu jest světský, účel církve duchovní. A proto jest odděliti stát od církve. A jako víra musí se podřizovati vědě, tak musí církev ve všech svých činnostech, ve kterých svůj duchovní život na venek jeví, býti státu podrobena.

V náboženství živém a následně také v církvi není ničeho, co by bylo nezměnitelno. Vše se musí měniti. Dogma, bohoslužba, knihy, které máme za posvátné, církev sama jsou podrobeny zákonům vývoje. Dle toho, jak se vyvíjí a pokračuje osvěta a vzdělanost, musí se vyvíjeti i dogma. Jinak by bylo věcí strnulou a mrtvou, která by neměla na život lidský žádného vlivu. Dogma nemá tedy žádného jednotného a nezměnitelného obsahu, i když podrží týž vnější termin. Obsah jeho jest podroben stálému toku, stálé změně. Jen tak může se přizpůsobiti novým potřebám kulturním, které v člověčenstvu dle jeho pokroku v osvětě a vzdělanosti stále se mění. — Toť asi hlavní smysl moderní agnostické filosofie.

Jak z tohoto krátkého rozboru moderního agnosticismu patrno, neliší se podstatně nauka tato od noëtických soustav dřívějšího empirismu a sensualismu. Je-li poznání naše omezeno výhradně jen smyslnými jevy věcí hmotných, pak se nade hmotný svět nemůže žádným způsobem povznesti. Pro agnosticismus není žádné ideální, metafysické všeobecné a nutné pravdy. A proto není také žádné vědy, která by za předmět svého zpytu měla říši pravdy nadsmyslné. Agnosticismus jest hrobem každého náboženství vůbec, a náboženství křesťanského zvlášť. Předmětem a obsahem každého náboženství bez vyjímky jest bytost nadsvětová, ode světa smyslného bytně se lišící, bytost vševědoucí a všemohoucí, tedy pravda nadsmyslná, metafysická. Směřuje-li však všechno naše poznání jen ku smyslným jevům vnějšího hmotného předmětenstva, pak může Bůh býti nanejvýš předmětem citu a subjektivní slepé víry z tohoto citu vyvírající. Víra nemá pak již za předmět naprosto platnou pravdu, nýbrž jen jakési subjektivnímu lidskému citu odpovídající božstvo, o němž rozum nemůže nikdy s jistotou věděti a tvrditi, zdali toto božstvo má také mimo cit nějakou věcnou, objektivní existenci, aneb jest pouhým výplodem citu, který si člověk ze sebe na venek promítá, a tak subjektivně jaksi mimo sebe jakožto nějakou reální jestotu

klade. Tak stojí agnosticismus na stanovisku úplně materialistickém a vede také nutně ku všem absurdnostem jeho.

Avšak na druhé straně agnosticismus nepřestává ani na absurdnostech materialistických, nýbrž pudí přímo k pantheismu a atheismu.

Podle jeho nauky skrývá se v náboženském citu člověk a samo božstvo. Cit a božstvo jest jednou a touže věcí. Počíná-li se lidský život vůbec vyvíjeti, jest tomuto vývoji podroben i cit, v němž dosud bylo božstvo jako příčina toto božstvo jevící a jako předmět této jevící příčiny jednou a touže věcí. A proto podle agnosticismu nemá člověk pouhé schopnosti, Boha poznati a ctíti, nemá tedy pouhé potence náboženské, nýbrž chová v citu náboženství samo a to jak podle potence tak i podle předmětu této potence, ovšem původně jen nevědomě, jen pod prahem vědomí, jak praví. A proto není potřebí, než aby se náboženství z citu, v němž jaksi dřímá, vyvinulo a tak vší své dokonalosti došlo. Vyvíjí-li se však, pak nepřijímá v sebe žádné náboženské pravdy a žádného mravního zákona od nějaké vnější božské bytosti. Takové objektivně mimo cit existující božské bytosti není. Vše jest člověk sám, jak bytost božstvo cítící, tak i božstvo toto samo jím cítěné. A jako v jednotlivém člověku náboženství dle zákona všeobecného vývoje z organického zárodku, v němž v citu bylo původně obsaženo, se vyvíjí, tak se vyvíjí v jednotlivých národech na různých stupních jeho vzdělanosti. Každé náboženství bez rozdílu jest stejně dobré, poněvadž vyhovuje potřebám, které ten neb onen národ má na stupni vzdělanosti, na kterém právě stojí. To platí také o náboženství křesťanském. Rozdíl mezi ním a fetišismem kmenů pohanských jest jen stupňový. Křesťanství stojí proti jiným náboženstvím jen na vyšším stupni dokonalosti. Ale fetišismus jest pohanským kmenům, dokud stojí na nízkém stupni své osvěty, právě tak přiměřený a dobrý, jako jest křesťanství přiměřené a dobré vysoce vzdělaným národům evropským. Vystoupí-li však tito národové ve své osvětě ještě výše, pak se musí i náboženství křesťanské potřebám této vyšší osvěty přizpůsobiti a proto i přiměřeně v obsahu svém se pozměniti. Dle tohoto názoru jsou vlastně všecka náboženství bez rozdílu náboženstvím jen jedním toliko různě rozvětveným a v tomto rozvětvení na různém stupni vývoje a dokonalosti stojícím. A poněvadž agnosticismus neuznává Boha bytně od světa viditelného se lišícího a všechno náboženství dovozuje z citu lidského,

v němž člověk a božstvo v jakési nelišné jednotě jsou spojeni, proto pudí nutně k pantheismu a tím také k atheismu.

A poněvadž jednak v materialismu a jednak v pantheismu všecky možné bludy jsou nějakým způsobem obsaženy, proto nám nemůže býti s podivením, že sv. Otec Pius X. ve své slavné Encyklice: „Pascendi dominici gregis“ nazval tento moderní agnosticismus souborem všech bludů. — Jak známo, má modernismus hlavně pro theology veliký význam, a proto budiž nám prominuto, že jsme se neobmezili pouhým rozborem jeho nauky noëtické, nýbrž poukázali také na ohromné nebezpečí, jaké v sobě chová i pro život nábožensko-mravní.

12. Idealismus.

§ 118.

Filosofie poznávajíc předobře, že po vší pravdě jest veta, jakmile jen z jediného zdroje, z pouhé zkušenosti bude čerpati vše poznání, zřídka kdy úplně popírala r o z u m jakožto zvláštní pramen poznání vedle empirie; na nejvýš činila tak v době nejhlubšího svého úpadku. V poměru však, v jakém vnější předmětenstvo k rozumu a rozum ku předmětenstvu stojí, různé pronášela názory.

Pravda, jak již svrchu dokázáno, vyžaduje dvou terminů: 1. rozumu a 2. předmětu poznatelného, záležejíc ve shodě rozumu se předmětem poznaným (edaequatio intellectus cum re). V otázce však, jak tato shoda rozumu se předmětem jest možna, nebylo nikdy ve filosofii nauky jednotné.

Pravda v obyčejném (logickém) smyslu jest vždy jen v poznávacím rozumu a ve předmětenstvu jen potud, pokud stojí v poměru k poznání.

Jak může subjekt poznávací uvesti se ve shodu se předmětem poznatelným a nabyti o této shodě jasného vědomí?

Jen tenkráte mohl by člověk s úplnou jistotou poznati shodu mezi myšlenkou rozumu a předmětem myšleným, kdyby mohl představu svoji ku předmětu představovanému přirovnati. Toť jest však nemožno. Subjekt nemůže nikdy nade svoji představu se povznesti a k neprostřednému názoru bytnosti věci proniknouti a tak představu svoji k jejímu předmětu přirovnati. Jen pro ducha absolutního není této nemožnosti.

Mnozí filosofové chtějíce uniknouti nesnadnosti této snažili se pojmu pravdy jiný smysl a význam podložiti. Za tou příčinou

popírali skutečnosti a nezávislosti předmětu na rozumu poznávajícím.

Proto jim pravda nebyla již: „adaequatio intellectus cum re“, nýbrž toliko: „adaequatio intellectus cum se ipso.“ Podle názoru tohoto rozum pravdu plodí, tvoří; předměty vnější neexistují v sobě, nýbrž jen potud, pokud je rozum myslí a myšlením klade. Kdybychom jich nemyslili, neexistovaly by. Svět vnější není než objektivací, zpředmětěním myšlenek. Bez rozumu, jenž mimo sebe svět si představuje, nemá smyslný svět žádné objektivní existence.

Toť názor idealistický o vzniku a povaze poznání našeho, kterýž, jak na prvý pohled patrno, jen jediný zdroj pravdy — rozum — připouští a uznává. — Theorie idealistická, kteráž také intellektualismem sluje, rozpadá se v různé soustavy.

a) Theorie vrozených ideí.

§ 119.

a) Ve starověku hájil Plato nauky podobné theorii o vrozených ideách.

Podle jeho nauky nazíraly duše lidské, dříve ještě než se svými těly se spojily, neprostředně na odvěčné idee božské.

Pro hřích, jehož se v onom životě dopustily, byly za trest odsouzeny do těl lidských jakožto žalářů, v nichž jest jim delší nebo kratší očistě podle těžkosti hříchu se podrobiti. Spojením svým s těly pozbyly duše vědomí všech ideí, kterých v životě netělesném neprostředným názorem na říši ideální nabyly. Nicméně jsou přece idee tyto v duši lidské obsaženy, ale jen nevědomě, takořka ve stavu dřímoty, z níž vnějšími předměty na smysly působícími bývají zase probouzeny a k jasnému vědomí člověka přiváděny. Všechno poznání lidské jest takto pouhým zpomínáním (ἀνάμνησις) na idee božské v životě dřívějším neprostředně poznané. Vnější svět obsahuje ve svých jednotlivých bytostech jevy, obrazy, odlesky, ektypy (εἴδωλα) vzorů (παραδείγματα) ideí božských. Svět smyslný jest jen jevem světa ideálního, a proto jakmile nějaký předmět počne působiti na mohutnost poznávací duše lidské, ihned vzbuzuje a křísí v ní ideu přiměřenou posud dřímající. Smyslové poznání neskytá člověku samo v sobě pražádných poznatků, nýbrž jest toliko příležitostnou příčinou upamatování se na idee v duši ve stavu zapomenutí a bezvědomí obsažené.

b) Jiný směr intellektualismu vysvětluje všecko nadsmyslné poznání z ideí duši lidské vrozených, které pak samovolně se vyvinujíce ještě přede vším poznáním smyslovým do sebevědomí vstupují. Podle toho jsou všecky naše pojmy rozumové, jakož i všecky zásady, závěrky a sousledky z oněch pojmů dovozené a priori v duši naší obsaženy nezávisejíce nikterak na smyslovém empirickém poznání vnějšího předmětenstva. Takto jest všecko ideální rozumové poznání bytnosti duše naší vrozeno a přichází subjektivně nyní jejím vývojem toliko k sebevědomí.

Tento apriorismus došel v dějinách filosofie rozličných tvarů.

α) Cartesius (René Decartes 1569—1650) pokládá pojmy a z nich dovozené zásady za duši lidské Bohem vštípené a míní, že tyto vrozené idee svou vlastní jasností a evidencí každému člověku pravidvými se býti jeví, ačkoliv prý jejich jistota konečně výhradně opírá se jen o naši subjektivní důvěru, že Bůh, tvůrce a původce našeho rozumu, nás nikterak klamati nechce.

Cartesius však určitě neudává, jsou-li všechny idee duši vrozeny aneb jen jistý počet, aniž jsou-li tyto idee úplně, hotově či rozvinutě a priori duši lidské vštípeny, aneb jen v zárodku a potenci (virtuálně).

β) Po Cartesiovi učil Leibnitz zcela určitě, že všechny idee jen ve vloze či virtuálně v duši jsou obsaženy. Duše jsouc monadou jednoduchou obráží a zrcadlí v sobě celý vesmír přicházejíc k jasnému jeho poznání nenáhlým vývojem ideí virtuálně hned od začátku v ní bytujících a to beze všeho vlivu světa smyslného.

Souhlas představ a ideí duševních s dojmy a pohyby tělesnými nepochází ze vzájemné působnosti duše na tělo a (v jistém smyslu) těla na duši, nýbrž jest následkem pořádku původně Bohem ve všemmíru ustanoveného (harmonia praestabilita).

Ačkoliv Leibnitz ve své monadologii tento apriorní výklad našeho poznání odporučuje velmi duchaplně, nedá se přece popírati, že jím ničí všechen objektivní ráz pravdy, jakož i zároveň všechen rozdíl mezi rozumovým a smyslovým poznáním. Neliší-li se však rozumové poznání ode smyslového, pak se nemůže ani duše od těla lišiti a tělo se stává pouhým relativním jevem duše lidské a činností jejích. Že spiritualismus ve vší strohosti jest v této nauce v zásadě obsažen, jest patrno.

γ) Tento spiritualismus hlásá rozhodně již Berkley vyvodiv z theorie Cartesiovy nejkrajnější konsekvence. Jsou-li všechny

naše poznatky nadsmyslnými a apriorními, tedy může in rerum natura existovati skutečnost jen nadsmyslná, ideální, předmětenstvo smyslné vnějšího světa nemá žádné objektivní reálnosti, jsouc jen projevem říše ideální.

δ) V době nejnovější hlásá Rosmini nauku o vrozených ideách přijímaje však a priori jen jednu vrozenou ideu a to ideu jestoty. — Že této idee člověk abstrakcí nemůže nabyti, vysvítá prý z toho, že v každém soudu, kterýmž jakoukoliv pravdu poznáváme, jest všeobecná nějaká idea obsažena, poněvadž přísudek vždy nějaký všeobecný pojem vyjadřuje. Avšak abychom všeobecný pojem poznali, jest vždy k tomu zase soudu potřebí atd. Abychom se tedy netočili v kruhu, nýbrž ku skutečnému poznání dospěli, jest prý nám nezbytně již přede vším poznáním jednu všeobecnou ideu předpokládati jakožto vrozenu, z níž naše poznání vychází a počátek svůj má. Tato idea musí prý býti nejjednodušší a nejvšeobecnější, aby z ní všechny osatní idee dovoditi se mohly. A touto ideou nemůže býti jiná, než idea jestoty, která jednak v jednodušší ještě idee nedá se již rozložiti a jednak jest zároveň základem všech ostatních ideí.

Tato idea jest to, co prý světlem přirozeného rozumu nazýváme. Všechny ostatní poznatky vznikají tím, že tuto ideu přenášíme na předmětenstvo empiricky poznané. Nebo prý teprv tenkráte z dojmů předměty vnějšími ve smyslech našich způsobených poznáváme objektivní skutečnost oněch vnějších předmětů, když s dojmy smyslnými spojujeme ideu jestoty. Jinak prý bychom nemohli nikterak věděti, nejsou-li dotčené dojmy (názory, představy atd.) pouhým subjektivním přeludem objektivní věcnosti nemajícím.

Tím, že se představami předměty zevnějšími v nás způsobenými spojujeme ideu jestoty, určujeme prý zároveň těmito představami ideu jestoty v sobě neurčitou; ano všechno poznání záleží prý jen v místnějším a zevrubnějším určení apriorní všeobecné idee jestoty představami smyslných předmětů způsobeném.

Nauka o vrozených ideách odporuje a) vůbec, jakož i b) ve všech svých jednotlivých tvarech sebevědomí a rozumu našemu.

a) Odporuje vůbec.

α) Kdyby idee v duši lidské úplně vyvinuté a jasně byly a priori obsaženy, bylo by člověku od prvého okamžiku existence jeho zcela jasně mysliti, což sebevědomí našemu odpo-

ruje. Neb člověk jest si neprostředně vědom, že jen znenáhla a postupně nabývá různých pojmův a ideí a při tom závisí na vnějším předmětenstvu.

β) Jsou-li však tyto idee duši naší vrozeny jen virtuálně či v potenci, pak se musí prvé z této potence vyvinouti, než je člověk může jasně a zřejmě poznati. A tu jest jen dvojí alternativa možna: buď ona potence se rozvinuje vlivem vnějších předmětů, nebo svou vlastní mocí, sama ze sebe.

Ve případě prvém jest theorie vrozených ideí již vyvrácena, poněvadž zkušenost není tu již příčinou toliko příležitostnou, nýbrž příčinou přímě účinkující (causa efficiens) vzniku ideí.

Původ a vznik ideí nepochází pak již ze vrozené potence, nýbrž ze zevnějších předmětů, které na onu potenci působí.

Ve případě druhém jsou pak idee formálně a úplně vyvinutě v potenci obsaženy, nikoliv však jen virtuálně, a člověk musil by pak od prvého počátku života svého svých vrozených ideí býti sobě úplně a jasně vědom, což zkušenosti všeobecné odporuje.

γ) Nauka tato byvši důsledně provedena a vyvinuta vede nutně k čirému idealismu, kterýž reální existenci vnějšího světa popíraje rozumu jakožto mohutnosti tvůrčí připisuje původ a vznik nejen vší pravdy, nýbrž i všeho smyslného světa.

b) Nauka o vrozených ideách odporuje také ve svých jednotlivých tvarech.

α) Plato opíraje svoji nauku o vzniku ideí o život duše předtělesný, v němž prý duše na idee neprostředně nazírala, stojí ve sporu se svědectvím našeho sebevědomí. Kdyby duše přede svým spojením s tělem nazírajíc na říši ideální, netělesný život byla žila, není možno, aby po svém spojení s tělem byla naprosto vědomí tohoto života pozbyla. A poněvadž důkaz pro život nehmotný a předčasový jediné ze sebevědomí lze podati, proto nemá nauka Platonova pro tuto otázku žádného důkazu. I lze ji také proto zcela jednoduše zamítnouti: quod gratis asseritur, gratis negatur.

Mimo to ztrácí podle nauky Platonovy smyslné poznání téměř všechen význam. Nemá-li předmětenstvo vnější jiného účelu, než aby vzbuzovalo idee v duši lidské dřímající, pak nečerpáme již představ ze zevnějších smyslných věcí, nýbrž neprostředně jen sami ze sebe. Předmětenstvo vnější není potom v sobě již poznatelno, a není-li v sobě poznatelno, pak nemá již v sobě vlastní objektivní reálnosti, čemuž Plato také zřejmě učí, pokládaje vnější

svět za pouhé zjevy a obrazy, jejichž vniternou bytností jsou idee samy v nich nedokonale jen a neúplně zářící. — Z toho již jasno, že z nauky Platonovy k pantheismu jest jen krok nepatrný.

β) Jsou-li idee duši naší vrozeny, jak Cartesius učí, pak jest již veta po objektivní povaze našeho intellektuálního poznání. Že by vrozené idee objektivní pravdě byly přiměřeny a s ní se shodovaly, jest v soustavě Cartesiově pouhým tvrzením, které se ničím dokázati nedá. Neboť principy, ze kterých objektivnost ideí by se dala dokázati, mohou býti rovněž jen vrozeny a míti ráz jen subjektivní. Z principů však subjektivních nedá se nikdy objektivnost vrozených ideí dokázati, a předpokládá-li se objektivní reálnost dotčených principů, z nichž pak objektivnost vrozených ideí vůbec se dovozuje, pak se to bez chyby v logice „petitio principii“ zvané nemůže státi.

Cartesius proměňuje naše intellektuální poznání v process pouze subjektivní a přijímá takto v principu theorii idealistickou. Jest potřebí jen o krok dále postoupiti a prohlásiti i smyslné poznání za úkon čiře subjektivní beze všeho objektivního podkladu ve vnějším předmětenstvu, a idealismus jest až do nejkrajnějších konsekvencí vyvinut.

γ) K tomuto idealismu dospěl již Leibnitz a jeho žák Wolff se školou jím založenou.

Je-li duše lidská jednoduchou monadou, v níž a priori idea všehomíra jest obsažena, pak není jiného potřebí, než aby tato idea, jež původně jest nejasna, ozřejměla a stala se sebevědomou. Všechno naše poznání záležejíc jediné ve vývoji apriorní idee v duši obsažené jest pouhým výsledkem našeho subjektivního myšlení beze všeho základu objektivního. Má-li vnější svět jakou objektivní reálnost, nedá se z principů Leibnitzových nikterak dokázati, poněvadž není žádného přechodu ze subjektivnosti idee všehomíra a priori v duši naší obsažené k objektivnosti světa vnějšího. Ovšem hledí Leibnitz tuto objektivnost smyslného světa a poznání našeho dokázati z tak zvané předurčené harmonie (harmonia praestabilita) uče, že Bůh předvídaje od věčnosti vývoj a postup poznání každé duše spojil ji s takým tělem, jehož změny, pohyby atd., s postupem myšlení a poznání duše úplně souhlasí a se shodují. — Avšak tento souhlas mezi tělem a duší jest zcela jen nahodilý beze vší vniterné vespolné vzájemnosti. Duše se vyvinuje ve svém poznání zcela samostatně nezávisejíc nikterak ani na těle ani na světě vnějším, rovněž i tělo

má všechen svůj vývoj a pohyb již a priori v sobě praeformovaný, tak že se nemůže jinak vyvíjeti, měniti atd., než jak touto praeformací jest určeno. I tělo jest proto na duši ve svém vývoji naprosto nezávislé.

Že theorie předurčené harmonie neuhájí objektivnosti poznání, jakož i vnějšího světa, není ani potřebí místněji dokazovati. Vždyť podle této nauky nemůžeme ani věděti, existuje-li jaký vnější svět, ano o samému reálním bytu svého vlastního těla nemůžeme se s jistotou přesvědčiti.

δ) Konečně ani theorie Rosminiova před soudem rozumu neobstojí.

Podle Rosminiho, jak svrchu praveno, poznáváme předmětenstvo jakožto objektivně bytující tím, že se smyslnými představami, jež v nás vzbuzuje, ideu jestoty spojujeme. V tom však záleží spor. Zde jest jen dvojí alternativa možna: buď smyslným představám již a priori, dříve ještě než ideu jestoty s nimi spojujeme, připisujeme jestotu, nebo nepřipisujeme.

Připisujeme-li jim již a priori jestotu, pak není třeba, abychom k poznání jejich reální jsoucnosti ideu jestoty či jsoucnosti na ně přenášeli.

Nemají však smyslné dojmy (představy) žádné jestoty, pak jest nepochopitelno, jak si můžeme namlouvati, že dojdou ihned reality, jakmile s nimi ideu jestoty spojíme. Ano nemají-li a priori žádné jestoty, pak vůbec nejsou ničím a nemůžeme na ně idee jestoty ani přenášeti. A činíme-li to přece, pak se jednoduše klameme pokládajíce něco za věc objektivní, co jí nikterak není. V tomto případě nemůžeme nikterak meze subjektivnosti apriorní své idee jestoty ani překročiti.

Jen jediná subjektivní idea jestoty má v sobě reálnost, vše ostatní, i smyslný svět má však tuto r e á l n o s t jen potud, pokud na něj apriorní ideu jestoty přenášíme. Všecko naše poznání záleží jen v tom, že všeobecná neurčitá idea jestoty smyslnými představami ze zevnějších předmětů pocházejícími se zevrubněji určuje a vymezuje. Z čehož zároveň plyne, že poznání naše jest konem čiře subjektivním a to nejen poznání intellektuální, nýbrž i smyslové, tak že ani věděti nemůžeme, je-li vedle a mimo nás vnější objektivní svět.

Theorie Rosminiova jest, jak patrno, ve své podstatě čirým idealismem.

Mimo to nezakládají se na pravdě ani důvody, o něž nutnost apriorní idee jestoty opírá.

Rosmini tvrdí, že ku vzniku všeobecného pojmu vždy s o u d u jest potřebí.

Dokázali jsme, že všeobecné pojmy vznikají abstrakcí. Ovšem chceme-li pojem podle obsahu úplně vyvinouti a tak dojíti o něm reflexního poznání, jest sice soudu potřebí, nikoliv však ku prvotnímu vzniku pojmu v rozumu našem.

Mimo to mohu-li předmět smyslných představ jakožto reální jen tím poznati, že se smyslnými představami ideu jestoty spojuji, pak připisuji dotčenému předmětu reálnost a objektivnost jediné proto, poněvadž mě subjektivní myšlení k tomu jednoduše nutí, nikoliv však z té příčiny, že evidentně poznávám, že mu objektivní reálnost přináleží. Tento soud, jímž předmětu věcnou jestotu připisuji, jest takto soudem synthetickým a priori, kterýž, ačkoli Kant, jak později uvidíme, vši svou soustavu na něm zbudoval, přece každá logika rozhodně odsuzuje a zamítá.

Že Rosmini svou theorií o apriorní idei všeobecné jestoty čirého idealismu mnohem více blízek jest, než sám Kant svými synthetickými soudy a priori, snadno se přesvědčíme, až dotčenou nauku Kantovu vysvětlíme a vyvrátíme.

b) Idealismus ve smyslu užším.

α) Idealismus transcendentální.

§ 120.

α) Theorii Rosminiově, jakož i nauce o vrozených ideách vůbec jest velice příbuzna Kantova soustava o vrozených formách myslicích.

Kant jsa přesvědčen, že čirý empirismus a sensualismus, jenž přijímá jen nahodilé jednotlivé poznatky, nemůže požadavkům ducha lidského a vědy vyhověti, snažil se jiným způsobem rázu a povahy všeobecnosti a nutnosti pravd uhájiti, na nichž poznání a život lidský nutně závisí (na př. zákon kausality atd.).

Podle Kanta zahrnuje poznání naše dva druhy soudů. Prvý jest rázu a povahy nahodilé a partikulární, druhý však všeobecné a nutné. Prvých soudů či pravd nabýváme zkušeností, empirií, soudy však druhého druhu vyvozujeme výhradně z rozumu.

Jsouť takto soudy aposteriorní a apriorní. Oba tyto druhy soudů liší se zase na analytické (rozborné) a synthetické (souborné).

Soudy analytické toliko rozebírají a místněji vysvětlují, co v nich již a priori jest obsaženo, na př. kruh jest okrouhlý. Soudy těmito nenabýváme nových pravd a vědomostí, nýbrž rozebírajíce pojmy nám známé uvádíme sobě toliko na vědomost vlastnosti v nich obsažené.

Soudy synthetické však rozšiřují obor vědomostí našich. V soudech těchto netkví již výrok či přísudek v podmětu, jako při větách analytických, nýbrž odjinud se bere a podmětu přisuzuje.

Věty synthetické jsou zase dvojí. Některé mají povahu čiře nahodilou, a to jsou všechny ty, při nichž výrok z empirie se bere a podmětu přivlastňuje; na př. tabule jest černá. Věty tyto jsou čiře aposteriorní. — Aneb jsou rázu všeobecného a nutného, na př. člověk jest svoboden, teplo roztahuje hmotné předměty a p.

Poněvadž, jak zkušenost svědčí, in rerum natura jsou všecky věci jen jedinečné a nahodilé, nikdy však všeobecné a nutné, nemohou tyto poslední synthetické soudy, jež jsou rázu všeobecného a nutného, vycházeti leč z rozumu a priori. A tak jsou tyto soudy, ačkoliv jednak jsou synthetické, přece však zároveň také apriorní. A na těchto soudech synthetických a priori především záleží.

Ale jak jsou tyto soudy synthetické a přec apriorní možny?

Kant odpovídá následovně: V těchto větách pochází něco ze předmětu poznaného a něco z podmětu poznávajícího.

Ze předmětu pochází látka (obsah), z podmětu tvar či forma, v níž látka se poznává. Látka jest a posteriori z empirie vzata, forma a priori z rozumu dovozena.

V mohutnostech poznávacích jsou totiž přede vší zkušeností jisté prázdné formy myšlenkové — kategorie — beze všeho obsahu, kteréž pak člověk spojuje se předměty empirickými na smysly jeho působícími a tak dospívá k poznání skutečnému věcí mimo něho existujících. Oba tyto momenty (apriorní forma a aposteriorní obsah) musí býti spojeny, má-li poznání naše nejen formálně, nýbrž materiálně býti správno. Neb zkušenost bez všeobecných a nutných forem myslicích rozumu vrozených jest zcela slepa, kdežto formy bez konkretních empirických předmětů jsou zase úplně prázdny, beze všeho obsahu.

Abychom však tyto formy apriorní správně poznali a význam a dosah jejich úplně pochopili, jest v člověku, jak Kant učí, trojí mohutnost poznávací rozeznávati:

1. mohutnost nazírací (nazíravost, Anschauungs-Vermögen),
2. um (Verstand) a
3. rozum (Vernunft).

Každá z těchto tří mohutností obsahuje v sobě a priori zvláštní formy poznávací a to:

1. nazíravost má formy a) prostoru a b) času;
2. um jakožto hlavní formy a) kvantitu, b) kvalitu, c) realitu a d) modalitu; a konečně
3. rozum má formy a) nesmrtelné duše (ideu psychologickou), b) všehomíra jakožto celku i v nejmenších částkách úplně účelného (ideu kosmologickou) a c) Boha jakožto bytosti, jež všechny dokonalosti v sobě zahrnuje (ideu theologickou).

Nazíravostí přenáší člověk prázdné formy prostoru a času na konkretní smyslný svět a představuje si jej v prostoru a času. Prostor a čas není tedy ve smyslných věcech vnějšího světa, nýbrž jediné v mohutnosti nazírací, kteráž tyto formy sobě objektivujíc smyslný svět v prostoru a v času si myslí.

Podobně se má s formami umu a rozumu.

Um vmýšleje či vkládaje svoje immanentní formy do předmětů prostorně a časově nazíravostí poznaných uvádí rozmanité názory na vyšší jednotu pojmův. Rozum pak zahrnuje zase svými vrozenými kategoriemi pojmy umu v nejvyšší jednotě ideí.

Má-li poznání naše býti všeobecně nutno a zároveň i materiálně pravdu v sobě obsahovati, jest nezbytnou nutností, aby prázdné formy či immanentní kategorie s obsahem empirickým se spojily. Schází-li předmětenstvo, k němuž by se immanentní kategorie mohly vztahovati, pak nemá poznání naše žádné materiální pravdy, jest bez obsahu, i kdyby formálně zcela správno bylo. Sám smyslný svět můžeme jen potud poznati, pokud vrozené kategorie nazíravosti a umu na něj lze přenášeti.

Předmětenstvo zevnější poznáváme jen potud, pokud smyslům se jeví. Co však za smyslnými jevy věcí tkví čili podstata věcí (das Ding an sich), jest nám naprosto nepřípustna. Všechny kategorie myšlení můžeme jen ku vnějším smyslným vlastnostem a poměrům věcí vztahovati. A poněvadž podstata věcí názorně a smyslně sama v sobě se nám nejeví, nelze si o ní žádného pojmu učiniti; víme sice, že věci mají nějakou podstatu, poněvadž

by se jinak nemohly ani smyslně jeviti, v čem však tato podstata věcí záleží, toho nevíme a nikdy věděti nemůžeme.

Je-li již podstata věcí smyslných poznání našemu úplně nepřístupna, tím více svět nadsmyslný, metafysický. Tu není žádné zkušenosti či empirie, jíž by se immanentní prázdné kategorie daly na nějaký vnější smyslně se jevící předmět přenášeti. Proto jsou idee psychologické, kosmologické a theologické, kteréž jsou obsahem vší metafysiky, pouhými formami rozumovými beze všeho objektivního obsahu. A právě proto, poněvadž nikdy poznati nemůžeme, jsou-li tyto vrozené kategorie rozumu výhradně jen subjektivní aneb vztahují-li se také k nějakému skutečnému předmětu, nemají tyto kategorie (idee psychol., kosmol. a theol.) pražádné ceny vědecké. Idee nesmrtelnosti duše, existence Boha atd. jsou sice apriorně v našem rozumu, ale je-li skutečně duše nesmrtelna, existuje-li Bůh atd., nemohu nikdy vědecky poznati a dokázati. Proto zcela důsledně dovozuje Kant, že všechno poznání metafysické, nadsmyslné — metafysika vůbec — pohřešuje vědeckého podkladu.

Kdykoliv rozum svoje immanentní nadsmyslné idee myslí si jakožto skutečné a objektivní, oddává se, jak Kant praví, transcendentálnímu klamu. „Metafysika“ nemajíc v objektivním světě žádné opory může jakožto soustava pouze formální úplně správna býti, avšak k poznání pravdy materiální nevede a vésti nemůže. Metafysiky jakožto reální vědy není.

Podle soustavy Kantovy záleží tedy všeobecnost a nutnost všeho našeho poznání výhradně jen ve vrozených formách myslicích, jež za reální a objektivní jen tenkráte lze pokládati, když se vztahují k nějakému skutečnému vnějšímu předmětu mimo mohutnost poznávací bytujícímu. Všechny ostatní kategorie, jež nemají žádných smyslných předmětů, k nimž by se odnášely, jsou jen čirými formami myslicími beze všeho věcného obsahu.

Poněvadž všeobecnost a nutnost — všechna transcendence — poznání našeho tkví v apriorních formách poznávacích, jest patrno, že princip idealismu jest základem vší soustavy Kantovy, kteráž proto vším právem transcendentálním idealismem se nazývá. —

β) Co však jest souditi o této soustavě Kantově?

Odpověď na tuto otázku těsně souvisí se soudem o „synthetických větách a priori“, na nichž Kant vši svou theorii zbudoval.

„Synthetické věty a priori“ jsou naprosto nemožny. —

Neb je-li nám větu za pravou přijati a o pravdě její nabyti jistého a nezvratného přesvědčení, musí nám býti evidentní a sice buď z vlastní zkušenosti na př.: dnes slunce svítí; nebo z rozumu, a to buď neprostředně, jako na př. základní zákony rozumové, nebo prostředkem vědecké demonstrace, na př.: Bůh jest, duše lidská jest nesmrtelna; nebo konečně věrohodným svědkem, jako na př. obrácení Moravanů na víru křesťanskou ss. Cyrillem a Methodem.

Mimo tyto způsoby nelze jinak pravdy s jistotou poznati.

Synthetických vět Kantových a priori nelze však poznati žádným ze způsobův uvedených: 1. ani empiricky ze zkušenosti, právě proto, že jsou a priori, ani 2. a priori z rozumu, nejsouť to věty analytické, v nichž by byl výrok již v pojmu podmětu obsažen; ani konečně 3. nejsou demonstrací poznání našemu přístupny, poněvadž podle Kanta již v sobě naprostou nutnost obsahujíce důkazu jsou zcela neschopny. — Že nemohou z věrohodného svědectví (z autority) se poznati, plyne již samo sebou z jejich povahy apriorní. —

Nelze tedy vůbec žádné evidence o těchto větách nabyti. Věty synthetické a priori, kteréž jsou zároveň aposteriorními — co do látky empiricky poznané — a apriorními — co do formy mohutnosti poznávací vrozené — odporují očividně vší logice. A kdo nicméně tyto soudy přijímá, nezbývá mu, než aby bral útočiště k slepé nutnosti myslicí, kteráž jaksi instinktivně rozum pudí věty tyto beze všech rozumných důvodů mysliti a za pravé pokládati.

Mimo to jest nepochopitelno, jak mohou vrozené formy býti úplně prázdny a teprv své prázdnoty pozbývati a obsahem se vyplňovati, když je na vnější předmětenstvo smyslným poznáním přenášíme. Kdyby byl pojem nejabstraktnější a nejvšeobecnější, přece v něm nezbytně vždy něco myslíme, jinak bychom tohoto pojmu ani míti nemohli. Kdykoliv člověk myslí, myslí vždy něco, ničeho nemůže direktně mysliti. Pojmu nicoty nabývá teprv z pojmu něcoty, popírá-li jeho realitu (něcotu). Prázdné formy poznávací zahrnují v sobě patrnou absurditu.

Theorie Kantova byvši důsledně provedena vede nutně k výstřednímu idealismu nebo k holému sensualismu.

Idealismus ve vší příkrosti ze soustavy Kantovy dovodili již Fichte a nástupcové jeho Schelling a Hegel vycházejíce ze

zásady, že mezi naším myšlením a předmětenstvem, kteréž myslíme, není věcného rozdílu. Pokud naprosté totožnosti mezi myšlením a vnější jestotou nepoznáváme, nedospěli prý jsme ještě k pravému poznání pravdy.

Pro totožnost myšlení a jestoty jest naše myšlení skutečně naprostým a tvůrčím. Odtud sluje také theorie Fichtova, Schellingova a Hegelova filosofií absolutní anebo filosofií identity (Identitätsphilosophie).

Ačkoliv všichni tito stoupenci absolutního idealismu v těchto zásadních větách úplně souhlasí, přece od sebe se liší ve způsobu, jakým totožnost mezi myšlením a jestotou si představují a vysvětlují. U Fichta jeví se tento idealismus subjektivním, u Schellinga subjektivně-objektivním a u Hegela logickým.

β) Idealismus subjektivní.

§ 121.

Jan P. Fichte (1762—1814) vycházeje ze soustavy Kantovy hledí se vyhnouti všem jejím nedůslednostem. Jak jsme z rozboru Kantovy soustavy poznali, jest všechno naše věcné poznání obmezeno jen zevnějšími jevy věcí, poněvadž jen na tyto jevy apriorní kategorie přenášeti můžeme. Podstata věcí (das Ding an sich), jež oněm smyslným zjevům za podklad slouží, jest pro nás naprosto nepoznatelna.

Fichte nevěda, co s touto nepoznatelnou podstatou věcí počíti, dovozoval zcela důsledně, že pro filosofii, jejímž předmětem jest jen jasné a jisté poznání, podstata tato právě pro svou nepoznatelnost neexistuje. Věci zevnější nemají žádné podstaty, a proto také o sobě a pro sebe neexistují.

Ale jak vysvětliti zevnější zjevy věcí smyslných, které člověk, jak zkušenost dosvědčuje, skutečně poznává? Kdyby tyto zjevy neměly naprosto žádné podstaty, žádného nosiče, ani by jich nebylo. Neb zjevy jakožto zjevy předpokládají nezbytně nějakého nosiče, nějakou podstatu, která se jimi jeví. Samy v sobě naprosto nemohou bytovati.

Poněvadž vnější zjevy věcí nemají vlastní podstaty, bez podstaty však býti nemohou, nezbývá, než aby myslící rozum sám za nosiče jejich sloužil. Všechny podstaty, všechna jestota soustřeďuje se v jediné myslící úsobě.

Úsoba jakožto čirá činnost představující a myslící jest podle Fichta původem všech představ, pojmův a ideí, avšak také zároveň všech vnějších předmětů, kteréž nejsou než představami a ideami úsobou zpředmětěnými.

Při všech představách, tvrdí Fichte, postřehujeme konečně samy sebe. Při pocitech na př. různých barev a jiných smyslných vlastností atd. nepoznáváme nosiče vlastností těchto, nýbrž jen vlastnosti samy, kteréž jsou jen jistými subjektivními dojmy naší vlastní úsoby. Ovšem prý soudíme z těchto vlastností na jejich podklad (podstatu). Avšak tímto podkladem, touto podstatou jest vlastní naše úsoba, která svoje vlastní subjektivní představy a pojmy toliko objektivně proti sobě klade. Kdykoliv tedy nějaký předmět poznáváme, vždy prý jej prve myšlením zpředměťujeme, a proto prý, dovozuje Fichte dále, jsi ty sám „das Ding an sich". Vše, nač mimo sebe nazíráš, jsi ty sám. V každé představě představuješ sobě jen sama sebe, předmětem, který sobě představuješ, jsi ty sám, an sobě svůj subjektivní pocit, představu, pojem, — sama sebe — před sebe kladeš a před sebou nazíráš.

Není žádných podstat věcí, a proto také žádné neúsoby (Nichtich), a co neúsobou nazýváme, jest toliko zvláštním momentem úsoby.

Poněvadž mimo úsobu nic skutečného neexistuje, jest tato úsoba bytostí naprostou a nekonečnou. V této nekonečnosti jest však úsoba zcela neurčita a proto také pouhým abstraktním pomyslem.

Určitou bytostí stává se tím, že svou nekonečnost obmezuje, že předmět, neúsobu (sein Nichtich) před sebe klade a tím k vědomí sebe samé a všeho světa dospívá. Svět nemá v sobě žádné reálnosti na úsobě myslící nezávislé jsa toliko objektivací pocitů, představ, pojmův a myšlenek úsoby, kterýmiž se ve své všeobecnosti a nekonečnosti vymezuje.

V soustavě Fichtově jest reálnost vnějšího světa naprosto zrušena. Všechno poznání, — všechna pravda záleží výhradně jen v souhlasu myslící úsoby samé se sebou a s jejími zákony immanentními. Odtud sluje také theorie tato subjektivním idealismem.

γ) Idealismus subjektivně-objektivní.

§ 122.

Subjektivní idealismus Fichtův nemohl pro svou akosmistickou povahu trvalého vlivu na filosofický ruch podržeti. Zničení vnějšího světa v subjektivní úsobě jest tak nepřirozeno, že duch lidský s touto myšlenkou na delší dobu nikdy se nespřízní. Není tedy s podivením, že proti nauce Fichtově povstala brzo reakce.

Bedřich Vil. Jos. Schelling (1775—1854) chtěje objektivní reálnost vnějšího světa zase ku platnosti přivesti, nahradil subjektivní úsobu Fichtovu absolutním myšlením vnější svět ze sebe vyvozující absolutním rozumem, kterýž prý jest úplnou indifferencí či nelišností subjektu a objektu, ideálnosti a reálnosti, ducha a hmoty. Tato indifference, ačkoliv jest naprosta a nekonečna, jest přece ve své bytnosti pouhou jen abstraktností, usiluje však se uskutečniti, což se tím stává, že ve dvě říše se rozlišuje a rozpadává, v říši totiž ideální a reální, duchovou a hmotnou. Toto rozlišení naprostého rozumu ve dvojříši, z nichž každá jest jen poměrna a konečna, neruší však přece naprosté indifference či nelišnosti, z níž svět duchový a hmotný ve své lišnosti povstal, a proto jest v každé z obou říší jak duchové tak i hmotné naprostá indifference úplně obsažena s tím toliko rozdílem, že v říši duchové má převahu a nadvládu duch, v říši hmotné hmota. Duch a hmota neliší se od sebe jestotou, co do jestoty jest duch se hmotou totožen. Rozdíl jejich záleží toliko ve formě v tom smyslu, že táž naprostá indifference v duchu jeví se ve formě duchové, t. j. s převahou ducha, ve hmotě však ve formě hmotné, t. j. s převahou hmoty. — Myšlení jest jestotou a jestota jest myšlením, duch jest přírodou a příroda jest duchem. Duch a hmota (ideálnost a reálnost) jsou toliko různými póly jedné a téže jestoty, kteráž jest duchem-hmotou, nikoliv však v nějaké lišnosti ducha a hmoty, nýbrž v úplné indifferenci obojí této jestoty toliko na jedné straně s převahou ducha a na druhé straně hmoty. Duch jest zjemněnou hmotou, hmota zhrubnělým duchem. — Ačkoliv Schelling Fichtovi vytýká, že jeho subjektivní transcendentální úsoba nemůže se vůbec úsobou již nazývati, poněvadž jí sebevědomí (rozdíl totiž mezi „já“ a „ty“) schází, a tak úplně vše i sama úsoba v pouhý subjektivní abstraktní pomysl se mění, přece sám nad idealismus, jejž hleděl vyvrátiti a překonati, se nepovznesl, an na místo abso-

lutní úsoby Fichtovy postavil jen absolutní rozum jakožto indifferenci subjektu a objektu.

Theorie Schellingova, ana ducha a hmotu — subjekt a objekt — v naprosté indifferenci stotožňuje, nazývá se proto idealismem subjektivně-objektivním.

δ) Idealismus logický.

§ 123.

Idealismus v hlavním principu v soustavě Kantově obsažený do nejzazších krajností vyvinul Jiří Vil. Bed. Hegel (1770 až 1831). Jemu nepostačuje za nejvyšší princip ani Fichtova úsoba ani Schellingova naprostá totožnost subjektu a objektu. Naprostou identitu myšlení a jestoty máť sice i on za základní zásadu vší filosofie, avšak této identity nenalézá v indifferenci, kteráž nad myšlením a jestotou jako vyšší jejich jednota se povznáší, nýbrž v logickém pojmu. Jemu jest čirý logický pojem tím, v čem myšlení a jestota jsou jednotou. Proto prohlašuje tento logický pojem za jediné východiště a za nejvyšší princip vší filosofické spekulace, odkud také jeho soustava vzala název idealismu logického.

Předmětem filosofie jest podle Hegela všechna skutečnost. Avšak vše, co skutečně jest, jest všeobecno. Jednotlivé bytosti naproti tomu jsou pouhými zdánlivými zjevy všeobecnosti.

Poněvadž však všeobecnost neexistuje sama v sobě, nýbrž jen v myšlení, musí proto všeobecnost býti zároveň myšlením. Je-li všeobecnost jedinou realitou a existuje-li při tom jen v myšlení, jde na jevo, že realita (jestota) a myšlení v logickém pojmu jsou naprosto identickými.

Logický tento pojem, jenž jest zároveň myšlenkou a jestotou, jest co do obsahu úplně neurčit a prázden a proto také čirou nicotou (das reine Nichts). Z čehož nutně plyne, že jestota a její negace čili čirá nicota jsou rovněž v logickém pojmu naprosto totožny.

Logický pojem jest živým sporem sám se sebou a proti sobě. A právě tento spor jest příčinou, že logický pojem své prázdnoty se zbavuje a obsahem se vyplňuje, což se děje následovně.

Logický pojem, jenž jest zároveň čirým myšlením, vchází v process (pochod) dialektický. Nemoha se najednou své prázdnoty zbaviti, snaží se postupně obsahem se vyplniti. Za tím účelem

klade v sebe jistou mezi, jíž sebe ve své nekonečnosti a povšechnosti popírá (neguje), a zůstávaje však nicméně pojmem povšechným a nekonečným, kterým byl dříve, popírá eodem actu negaci obsaženou v mezi, již v sebe položil, a podrží tuto negaci jakožto popřenou či zrušenou (negaci negace) v sobě. Tímto způsobem obohatil svůj prázdný obsah. Dialektický tento proces opakuje se potud, pokud logický pojem úplně své prázdnoty se nezbavil a obsahem se nevyplnil.

Logický pojem naplniv se v tomto dialektickém pochodu obsahem, stává se logickou ideou a dokončuje takto pravou periodu svého vývoje (das Ansichsein).

Logická idea zahrnuje ve svém obsahu vši jestotu, vši skutečnost, ale v úplné jednotě, v níž nejen všechny protiklady, nýbrž i odpory jsou totožny. Na to však dělí a rozpadá se logická idea ve všechny protiklady a odpory, kteréž až doposud v ní jakožto ve vyšší jednotě byly naprosto spojeny a sloučeny, a stává se přírodou (das Anderssein). Proto jest příroda ohromnou soustavou různých bytostí, z nichž nižší a nedokonalejší připravují postup a přechod k vyšším a dokonalejším.

Všecka příroda, kteráž není než logickou ideou ve své protiklady rozpadlou, touží zase po jednotě, z níž vyšla. Za tou příčinou směřuje všechen vývoj přírodní k tomu, aby se protiklady a odpory, které ve přírodě všude proti sobě stojí, spojily. Proto vidíme v tomto vývoji postup od nedokonalého k dokonalejšímu. A čím více příroda v tomto vývoji postupuje, tím více sbližuje a sjednocuje dotčené kontrasty v jednotě vyšší, až konečně v člověku sebevědomí (das Fürsichsein) dochází a v něm jakožto v nejvyšší jednotě všechny nejrozmanitější stupně a tvary vývoje přírodního soustřeďuje. Duch lidský jest takto podle Hegela toliko logickou ideou, kteráž návratem ku své původní jednotě nabyla sebevědomí.

Toť podstata logického idealismu Hegelova.

ε) Soustava Schopenhauerova a Hartmannova.

§ 124.

Ku konci jest se nám ještě zmíniti o soustavě Schopenhauerově a Hartmannově, které těsně s idealismem souvisejí.

Nauka Arthura Schopenhauera (1788—1860) stojí uprostřed mezi idealismem Kantovým a moderním realismem (materialismem).

Schopenhauer připisuje právě tak jako Kant prostoru, času a kategoriím vůbec původ toliko subjektivní. Co do podstaty věcí, kteráž podle Kanta jest nám úplně neznáma, jest jiného mínění.

Dle nauky Schopenhauerovy jest rozeznávati zevnější zjevy věcí od jejich vniterné podstaty. Co se zjevů bytostí světových týká, jest svět mojí představou, t. j. svět jest jen pro mou představu, jen v mé představě má objektivní existenci.

Vniterná podstata věcí, kteráž jest druhou stránkou světovou, není nám, jak Kant tvrdil, neznáma, nýbrž opačně jest úplně jasna a zřejma, poněvadž ve vůli jest obsažena.

Vůle podle Schopenhauerova neznamená toliko sebevědomou snahu a žádost, nýbrž život přírodní vůbec, který ve vnějším předmětenstvu rozličně se zpředměťuje a tak ustavičně z nižších stupňů na vyšší vystupuje. Nejnižší stupeň zpředmětěného života přírodního máme v působnosti všeobecných sil anorganické přírody (v tíži, setrvačnosti atd.), stupeň vyšší v říši organické, rostlinné a živočišné, až pak tento život přírodní — tato pravůle v člověku, v tomto nejvyšším stupni a tvaru své objektivace, dochází sebevědomí.

Příčina, proč jednotná pravůle různě v oboru přírody se objektivuje, záleží v ideách, které Schopenhauer klade uprostřed mezi pravůli a jednotlivé bytosti, v nichž pravůle objektivního bytu dochází. Z toho plyne, že individuum jest neprostřednou objektivací idee a idea zase neprostřednou objektivací jednotné pravůle, tak že tato pravůle jen prostředečně ideami ve předmětenstvu objektivního bytu nabývá.

Poněvadž vůle jen podle svých ideí se objektivně uskutečňuje, proto jest také na všech stupních svého přírodního vývoje a postupu s poznáním spojena. Poznání člověka, této nejvyšší a nejdokonalejší objektivace jednotné pravůle, liší se od poznání bytostí nižších tím, že u člověka může se poznání od vůle odloučiti, což u ostatních přírodních bytostí jest nemožno. Proto může prý člověk nejen jednotlivé předměty o sobě, nýbrž také věcnou jejich formu či ideu poznati, v níž se pravůle na tomto stupni neprostředně zpředměťuje.

Tento svět jest podle Schopenhauera nejbídnějším a nejšpatnějším ze všech možných světů (Pessimismus).

Bytností světa — pravůle — jest stálá strast. Pokud vůle sebe samu klade a uskutečňuje, potud jest bolu a strasti podrobena. Člověk může se jen tím vykoupiti a zbaviti se svízelův a

strastí, když vůli k životu popírá. Proto jest nejvyšším úkolem člověka, aby svou vůli k životu askesí zničil.

Schopenhauer schvaluje proto život indických kajicníkův a nauku buddhistickou, kteráž ukončení všech strastí života lidského vykročením z tohoto pozemského života (ze sansary) a vkročením do naprosté nicoty (do nirvany) doporoučí.

K témuž resultátu dospěl Hartmann svou „filosofií nevědomého“ (Philosophie des Unbewußten).

Podle Hartmanna jest prapůvodem světa „nevědomé“ (das Unbewußte), odtud i filosofie Hartmannova název svůj vzala.

Tento svět viditelný není hmotou a silou ve smyslu nynější přírodovědy, nýbrž toliko soustavou sil atomových. Každá síla atomová jest svou vniternou bytností zároveň vůlí a představou, a poněvadž všechny hmotné věci jsou pouhou kombinací těchto jednotlivých sil atomových, proto záleží všechen viditelný svět na vůli a na představě. Představy atomové jsou však nevědomy, a proto působí i vůle atomová nevědomě a slepě. A proto i jednotná vůle světová, kteráž z kombinace všech jednotlivých vůlí atomových vzniká, rovněž est nevědoma a slepa. A tato nevědomá pravůle jest nejvniternější podstatou všeho světa.

Avšak tato pravůle jest sama v sobě pouhou potencí, pouhou prázdnou, nečinnou silou beze vší jestoty a skutečnosti, tedy pouhou nicotou.

Nevědomá, prázdná pravůle, chtějíc se uskutečniti, vrhá se na představy, které jsou v ní obsaženy, a převádí je z pouhé možnosti do skutečnosti. Poněvadž pravůle působí podle představ, které byly v ní ideálně již tenkráte praeformovány, když ještě byla pouhou nicotou, proto se děje ve světě vše účelně, ačkoliv pravůle o této účelnosti neví. Takto jest pravůle na jedné straně sice nevědoma a slepa, na druhé straně ale vševědoucí a všemoudrá.

Pravůle vrhajíc se na své představy vyvozuje ze sebe prve pouhou hmotu, pak teprv přechází v život organický a konečně v člověka, v němž vědomou se stává.

Tím však, že dosud nevědomá pravůle ve člověku vědomí nabyla, způsobuje ve světovém vývoji ohromnou revoluci.

Představy, které až doposud ve vůli klidně spočívaly, nyní se od vůle oddělují a staví se naproti ní jakožto moc úplně samostatná hledíce ji (vůli) sobě podmaniti a podrobiti. A toto odtržení představy od vůle jest v člověku příčinou jeho vědomí. Vědomí

toto není však ještě sebevědomím, k němuž uvědomělá vůle ve všech lidech nedospěje. Jen hlavy filosofické vynikají nad jiné obyčejné lidi „sebevědomím“.

Poněvadž vědomí ruší jednotu mezi vůlí a představou, proto jest s pocitem nelibosti spojeno, a bylo by lépe, kdyby pravůle nikdy k vědomí byla nedospěla.

Tím že pravůle v člověku vědomí nabývá, jest prvá doba světového vývoje ukončena a následuje doba druhá, doba vykoupení světa.

Od té doby, kdy pravůle vědomou se stala, směřuje všechna snaha její k tomu, aby se zase vrátila v potenci, v nicotu, z níž původně vyšla. Až se v tuto nicotu vše vrátí, bude vývoj světový ukončen.

Než pravůle tohoto cíle dojde, jest jí mnoho klamův a illusí zakusiti.

Člověk napíná ustavičně všechny síly svoje, aby ušel bolu a strasti v patách bez ustání ho pronásledující. Prve touží po pohodlném živobytí, pak po přátelství a rodinném štěstí, nikde však klidu a štěstí nenaleznuv bere útočiště k náboženským výkonům, k životu věčnému a radostem jeho, a konečně k pokroku ve vědě a umění. Avšak místo úlevy a potěchy ve své bídě všude jen nalézá nové zlo, nový klam a mam. Proto marna všechna jeho námaha. Klam, jehož zakusil i v pokroku ve vědě a umění, jest již poslední. Dospěje-li člověčenstvo kdysi k poznání, že ani v pokroku osvěty a vzdělanosti blaha a štěstí nadíti se mu není, pak se vzdá vůle vší snahy a tužby po blaženosti a oddá se úplné necitnosti, úplné nicotě, vejde v nirvanu. A v tomto povšechném návratu člověčenstva v nevědomou pravůli, v „nevědomé“ záleží poslední jeho cíl — jeho vykoupení. Tím jest druhá doba světového vývoje dokonána, svět jest vykoupen. Čím spíše tato doba bude ukončena, tím dříve bude člověčenstvo zbaveno a sprostěno svých strastí a bolů, v nichž nejvniternější bytnost jeho života záleží.

Toť krátký obsah spekulace Hartmannovy.

V theorii Hartmannově dospěl idealismus, k němuž v poslední době Kant základy položil, do nejzazších krajností. — —

c) Lichost všech nauk idealistických.

§ 125.

Všechny idealistické soustavy svrchu uvedené v tom se úplně snášejí, že přijímají jen jediný zdroj poznávací — rozum, z něhož vši pravdu dovozují a priori nepřihlížejíce ku vnějšímu smyslnému světu. Proto se potkáváme také ve všech těchto soustavách s týmž názorem či pojmem pravdy. Poněvadž není žádné jestoty, která by mimo rozum ji myslící existovala, záleží následovně pravda ve shodě myšlení se sebou samým. Jen to jest pravdou, co myšlení (úsoba, rozum) samo ze sebe čerpá. Proto jen úsoba má skutečnou existenci, vše ostatní jest toliko subjektivní myšlenkou této úsoby existujíc jen potud, pokud úsoba to myslí a jen tak, jak to myslí.

Že naukou idealistickou pojem pravdy jest naprosto zničen, nebude snad od místa zevrubněji dovoditi.

Princip idealismu nejdůsledněji proveden Fichtem, kterýž vše mimo myslící: „já“, mimo úsobu v pouhé zpředmětěné myšlenky této úsoby proměňuje. Avšak i ostatní soustavy idealistické prohlašují zcela rozhodně podmět a předmět, úsobu a vnější svět bytně zcela identickými. Proto také stotožňuji předmět a jeho představu vzniklou v úsobě, která jej myslí. Jen prý pod touto podmínkou může člověk míti jistotu, že jeho poznání skutečnou pravdu obsahuje.

Tato nauka idealistická odporuje zřejmě našemu sebevědomí.

Při každém poznání lišíme zcela jasně podmět ode předmětu, představu od věci představované, pojem od věci pojaté. Ano i sami sebe poznávajíce odlišujeme subjekt od objektu aspoň formálně, poněvadž věcné lišení jest při poznání naší vlastní úsoby nemožno. Při všech ostatních poznatcích jsme si neprostředně vědomi věcného rozdílu mezi představou a předmětem představovaným. Představa na př., kterou mám o péru, jímž právě píšu, není zajisté pérem samým, a tak při každé jiné věci.

Toto vědomí jest tak všeobecno a tak nezvratno, že zdravý rozum lidský nikdy opačného názoru nepřipustí.

Idealisté namítají, kdyby předměty poznatelné s úsobou je poznávající nebyly totožny, že by pak bylo úsobě ze sebe vykročiti, sebe opustiti a do předmětů poznatelných vniknouti, poněvadž prý jen takto může nabyti jistoty, že její poznání se předmětenstvem se úplně snáší a shoduje. Ale poněvadž toto nevykročí

úsoby ze sebe samé jest v sobě nemožno, proto prý nemohou pro poznání naše žádné vnější předměty v sobě existovati.

Než tento názor jest zcela lichý a bludný. Jest sice pravda, že myšlení, ano jest v tomným konem úsoby poznávající, nemůže rozum opustiti a ve předmětenstvo vniknouti. Avšak předměty vnější působíce na mohutnost poznávací vzbuzují v ní představu svoji. Takto vchází předmět poznaný v podmět poznávající a myslící, ale nikoliv svou podstatou, což by bylo čirým nesmyslem, nýbrž toliko svou podobou (secundum similitudinum), a to podle přirozené vnímavosti podmětu poznávajícího (cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis).

Představa jest úkonem úsoby poznávající a proto musí s ní souhlasiti. A poněvadž představa v sobě obsahuje obraz či odlesk předmětu poznaného, musí se s ním (se předmětem poznaným) srovnávati. Ve představě připodobňuje se ideálně podmět předmětu poznanému. Jak se toto připodobňování děje, nelze nám ovšem určitěji vysvětliti.

Rozum lidský nedovede ani vystopovati a pochopiti vzniku a vývoje života ústrojného a proto nemůže býti zajisté s podivením, že nejvyšší činnost ducha lidského, vznik poznání, ve své vniterné bytnosti a povaze zůstává nás tajný. Zajisté jest člověka důstojněji vyznati svou nestatečnost k rozřešení mnohých záhad života lidského, než zastávati domněnky zdravému rozumu na prvý už pohled odporující.

Že idealismus se zdravým rozumem srovnati se nedá, leží na bíledni.

Prohlašujíc všecko předmětenstvo za pouhé zpředmětění myšlenek úsoby popírá objektivní reálnost všeho vnějšího světa a klade na jeho místo čirý a holý akosmismus. Že s akosmismem život lidský nemůže naprosto obstáti, jest samo sebou zřejmo.

Ano podle idealismu nelze ani objektivní reálnosti úsoby samé uhájiti.

Je-li předmětenstvo, jak idealismus učí, totožným s myšlením a myšlení s rozumem čili s úsobou, pak nezbývá než předmětenstvo a úsobu prohlásiti za pouhý abstraktní všeobecný pojem, v němž všecky protiklady subjektu a objektu jsou zrušeny a ve vyšší jakési jednotě sjednoceny a soustředěny. Proto vychází Fichte z úsoby naprosté a nekonečné, kteráž však v této povšechnosti a nekonečnosti jest pouhým abstraktním

pojmem, beze všeho věcného podkladu či rozumu, v němž by bytoval.

Podobně jest naprostá indifference subjektu a objektu podle Schellinga, jakož i logický pojem Hegelův, svět jakožto představa a vůle v nauce Schopenhauerově a „nevědomé“ Hartmannovo pouhou prázdnou abstrakcí, kteráž sama ze sebe vši jestotu vyvinuje. Přijímajíť tyto soustavy myšlenku bez myslícího a vůli bez chtějícího a volícího podmětu.

Z pouhé a prázdné abstrakce vzniklo samo sebou všecko veškerenstvo. Z pouhé nicoty povstalo všecko!

Idealismus popírá naukou svou o totožnosti subjektu a objektu, úsoby a vnějšího předmětenstva, zákon kontradikce, ano klade právě kontradikci za základ veškeré své soustavy, což obzvláště v soustavě Hegelově patrno. Neb Hegel výslovně tvrdí, dokud duch lidský se nepovznese k poznání, že v logickém pojmu jest jestota a nicota, nekonečnost a konečnost, věčnost a časnost atd., naprostou identitou, že není ani schopen filosofické spekulace.

Mimo to popírá i zákon kausality.

Podle idealismu ve všech různých jeho tvarech touží všeobecná abstraktní jestota (božství), která ve viditelném světě v různé své protivy, protiklady a krajnosti se rozpadla, na všech stupních svého vývoje po sebevědomí a sebevědomím po jednotě, z níž původně vyšla. Čím dokonalejší bytost, tím mocněji a rázněji jeví se v ní touha a snaha k sebevědomí a k jednotě dospěti. V člověku dostupuje božství nejvyššího stupně přirozeného svého vývoje, a proto také nabývá v něm sebevědomí. — Zákon příčinnosti káže, že mezi účinem a jeho příčinou musí býti úplná a naprostá úměrnost (proporce). (Effectus debet esse proportionatus suae causae.) Ale jak může z pouhé prázdné potence — neb nekonečná jestota jest v původní své abstraktnosti pouhou toliko možností či potencí — jak pak může z pouhé prázdné potence beze vší vnější reální příčiny sama sebou jestota skutečná se vyvinouti? Vždyť přece nemůže z ničeho, beze vší skutečné účinkující příčiny, tedy samo sebou, něco povstati. — Již prvý vznik skutečné jestoty jest podle idealismu účinem beze příčiny.

Mimo to učí idealismus, že abstraktní nevědomá jestota (božství) ve přírodě výš a výše se vyvinujíc konečně v člověku vědomou se stává. Tu zase nepochopitelno, jak může z jestoty,

kteráž sebevědomí nemá, povstati ve člověku sebevědomí. Čeho příčina nemá, nemůže také účinu dáti. Nezbývá zajisté nic jiného, než aby sebevědomí ve člověku samo sebou povstalo. To jest však zase účin beze příčiny, jakéhož rozum nemůže nikdy připustiti.

Idealismus popíraje princip kontradikce a kausality klade úplný odpor a nesmysl za základ všeho poznání, jakož i života lidského. Že nauka idealistická má ve vzhledu ontologickém za následek čirý pantheismus jestotu božskou s jestotou tohoto světa stotožňující, není potřebí místněji dokazovati.

13. Ontologismus či intuismus.

§ 126.

V žádné době nescházeli mužové, kteří neprostřednou intuicí říši ideální — říši pravdy — poznati se snažili. Pouhé poznání diskursivní cestou demonstrace jim nepostačovalo.

Již ve starověku učil Plato, že duše ve stavu preexistence, dříve ještě než se svými těly se spojily, na božské idee neprostředně patřily. Byvše za trest hříchu s těly lidskými spojeny pozbyly ovšem přímé intuice, ale podržely v sobě přece odlesky božských ideí ve stavu jakési utlumenosti, z něhož smyslnými názory a představami se probouzejíce dospívají zase k jasnému vědomí.

Theorii Platonovu ve středověku dále vyvíjeli Jindřich Gentský (Göthals, nar. 1217. v Gentu) a Marsilius Ficinus (nar. 1433. ve Florencii). V úplnou soustavu uvedli později nauku ontologickou Malebranche ve Francii a Gioberti a Gerdil v Italii.

Podle ontologismu nazíráme již ve zdejším životě neprostředně na Boha, nikoliv sice na jeho bytnost, nýbrž toliko na jeho vlastnosti, jako jsou jestota, pravda, dobro a krása.

Nazírajíce na Božskou jestotu patříme v ní zároveň na idee jednotlivých nahodilých věcí. Poznání smyslové jesti příležitostnou příčinou, která nás jediné přivádí k tomu, že na idee v Bohu nazíráme a zároveň jasného vědomí o nich docházíme.

Nepřihlížejíce k theorii Jindřicha Gentského a Marsilia Ficina uvedeme zde jen stručný nástin nauky a) Malebrancheovy a b) Giobertiovy.

a) Malebranche (1638—1715) obmezuje všecko neprostředné poznání naše pouhou úsobou naší. Vše ostatní,

co se od nás liší, poznáváme prý jen ideami. Tyto idee jsou nejbližším a neprostředným předmětem našeho poznání, věci vnější poznáváme toliko těmito ideami. Avšak odkud a jak vznikají tyto idee? Na tuto otázku odpovídá Malebranche prvé záporně snaže vyvrátiti se všechny dosavadní pokusy filosofů, jimiž vznik ideí vysvětlovali.

Že nepocházejí ze zevnějších předmětů, jde prý, jak již Cartesius dokázal, odtud na jevo, poněvadž vnější věci jsouce jednotlivé a nahodilé nemohou v nás ideí všeobecných a nutných způsobiti. Sami ze sebe prý jich též nemůžeme vytvořiti, poněvadž tyto idee majíce povahu duchovou jsou v sobě mnohem dokonalejší, než předměty samy, jichž zajisté vytvořiti a způsobiti nemůžeme. Proto prý nezbývá, než abychom na ně neprostředně v Bohu patřili.

Bůh jsa bytostí nekonečnou obsahuje v sobě idee všech věcí, poněvadž všechna konečná a nahodilá jestota jest jen údělem a účastí bytosti nekonečné, Boha. Bůh jest proto duchu našemu vždy vniterně a neprostředně přítomen; onť jest všeobecným sluncem duchů, všeobecným rozumem, jenž všechny lidi rozumnými činí, všeobecným světlem, jež všecky osvěcuje. A poněvadž na Boha patříme, poznáváme v něm zároveň idee všech věcí.

Ačkoliv však na Boha patříme, nepoznáváme ho přece tak, jak v sobě jest, nýbrž jen ve vztahu a poměru k věcem, jejichž idee v Bohu vidíme. A toto poznání jest ještě podmíněno naší pozorností, kteráž jest takořka modlitbou, jižto duše k Bohu vysílá, aby jí zvláštní nějakou ideu zjevil.

Ku vzbuzení této pozornosti jest potřebí smyslového poznání. Totoť jest příležitostnou příčinou, která obrací pozornost naši k nazírání na idee Božské smyslnému názoru přiměřené. Věcí smyslných nepoznáváme tedy v sobě, nýbrž toliko v jejich ideách v Bohu obsažených.

Nepoznáváme-li vnějších předmětů v sobě, jak pak můžeme potom s jistotou věděti, že vnější předměty mimo nás skutečně existují?

Malebranche odpovídá následovně: O bytu smyslných předmětů nemůžeme ani ze zkušenosti se přesvědčiti, ani apriorně z rozumu nemůžeme na existenci jejich souditi, a proto nezbývá, než ku Zjevení Božímu bráti útočiště, jímž nám Bůh mimořádně a nadpřirozeně oznámil, že předmětenstvo mimo nás objektivně existuje.

b) Gioberti vychází ze zásady, že řád našeho poznání (řád logický) jest týž, jako řád jestoty (řád ontologický).

α) Jako v řádu ontologickém Bůh jest prvou jestotou, od níž pochází teprv všechna ostatní jsoucnost, tak prý musí býti i v našem poznání Bůh prvým předmětem poznaným, z něhož a po němž teprv poznání věcí nahodilých následuje. „Primum ontologicum“ jest tedy také „primum psychologicum“ a obé dohromady tvoří „primum philosophicum“.

Poněvadž tato nauka řád poznání s řádem jestoty stotožňuje, nazývá se odtud take „ontologismem“.

β) Je-li Bůh prvým předmětem poznaným, pak může toto poznání pocházeti jen z neprostředné intuice, jíž Boha jakožto naprostou a nekonečnou jestotu a v této jestotě všechny ostatní věci vidíme. Tento neprostředný názor na jestotu Božskou jest prý duchu našemu podstaten, bez něho bylo by všecko intellektuální poznání naprosto nemožno.

γ) Neprostředná intuice na Boha jest sama v sobě poznáním toliko přímým, a proto nejsme jí sobě vědomi. Vědomým poznáním se stává teprv reflexí, jíž to, nač jsme dosud nevědomě nazírali, ve své sebevědomí přijímáme, objasňujeme a dále vyvíjíme. K tomu účelu slouží jednak obrazy či představy ze smyslného předmětenstva čerpané, jinak živé slovo čili řeč.

Na otázku, jak v Bohu na vše, co jest, nazíráme, odpovídá Gioberti následovně:

Neprostředným názorem poznáváme jestotu Božskou tak, jak v sobě jest. Jestota tato tvoří však bez ustání bytosti nahodilé od sebe rozdílné. Názorem tímto nepostřehujeme jen jestoty Božské, nýbrž i její svobodné tvoření a účin jeho, bytosti totiž nahodilé tvůrčí činností Božskou vznikající. Proto nepoznáváme vnějších smyslných věcí v sobě, nýbrž jen v Bohu, pokud totiž neprostředně v Bohu zároveň patříme na jeho tvůrčí činnost a výmez (termin) její, vnější předmětenstvo. Takto jest poznání smyslného světa v Bohu podmíněno názorem na tvůrčí Božský kon, jejž zároveň s jestotou Božskou a v jestotě Božské vidíme.

Toť jsou dvě nejhlavnější a nejznámější theorie ontologické v době novější.

Neprostředný názor na Boha v životě vezdejším odporuje však přímě rozumu. Neboť jak a) jeho základní zásada, b) tak i jeho jednotlivé tvary a nauky z nich dovozené jsou lichy a bludny.

a) Všichni ontologisté vycházejí ze zásady, že naše pojmy všeobecné nejsou pouhými modifikacemi duše, nýbrž že vyjadřují objektivní reálnost.

Jest sice pravda, že obsah všeobecných pojmů musí býti věcný, jinak by věda pozbyla všeho objektivního rázu. Neb idee, jak filosofie scholastická učí, ačkoliv subjektivně jsou modifikacemi duše naší, mají přece ráz objektivní, jsouce prostředkem, v němž předměty vnější poznáváme. Avšak ontologisté netoliko učí, že všeobecné pojmy vyjadřují obsah objektivní, nýbrž připisují jim v této povšechnosti, nutnosti a věčnosti reální byt. A poněvadž ve vnějším světě všechny věci jsou jen individuální a nahodilé, proto kladou všeobecné idee v Boha samého, bytost nutnou a věčnou, v níž pak na ně neprostřednou intuicí nazíráme. Nazíráme-li však na Boha, v němž idee všech věcí jsou obsaženy, pak jest v tomto názoru všechno intellektuální naše poznání již obsaženo a není jiného třeba, než v reflexi jej úplně rozvinouti a vši pravdu jasně a zřejmě poznati.

Tato nauka jest α) filosoficky beze všeho důvodu.

αα) Kdyby intuice jestoty Božské byla intellektuálním konem lidského rozumu, musil by každý člověk býti jasně sobě vědom, že na Boha nazírá a to tím více, poněvadž neprostředný názor, jak ontologisté učí, jest středem a ohniskem, z něhož všechno naše poznání se rozněcuje a vyvíjí. Naše sebevědomí však ničeho neví o nějaké intuici jestoty Božské.

ββ) Mimo to kdybychom reflexí k vědomému poznání Boha jakožto jsoucnosti naprosté mohli dospěti, musila by Božská jestota duchu našemu býti tak neprostředně přítomna, jako jest vnější viditelný svět smyslovému poznání přítomen.

Avšak i proti tomuto názoru příčí se naše sebevědomí.

γγ) Ontologismus sám sobě odporuje uče, že nazíráme jen na Božskou jestotu a Božské vlastnosti, ale nikoliv na Božskou bytnost (essentia).

V Bohu, jenž jest naprosto (metafysicky) jednoduch, není žádného věcného rozdílu mezi jestotou a bytností, mezi bytností a vlastnostmi. Věcně jest jestota bytností a každou jednotlivou vlastností, na př. vševědoucností, všemoudrostí, všemohoucností, nesměrností atd. Pro nekonečnost jestoty Božské, kteráž nesčetnými způsoby na venek se jeví, a pro obmezenost rozumu našeho jest nám ovšem činiti virtuální rozdíl mezi jestotou a dokonalostmi, jakož i mezi jednotlivými dokona-

lostmi, tak že můžeme ve svém myšlení uvažovati jen o jedné vlastnosti či dokonalosti Božské o sobě beze všech ostatních. Kdyby však jestota Božská neprostředně před duchem naším stála, pak bychom musili zajisté v jedné a téže jestotě Božské všechny vlastnosti Božské viděti právě proto, že mezi nimi a jestotou věcného není rozdílu.

Na důkaz své nauky poukazují ontologisté k tomu, a) že prý před poznáním bytostí konečných, nahodilých a poměrných musí již předcházeti idea nekonečnosti, nutnosti atd. Konečnost, nahodilost atd. jsou prý jen pojmy negativní a předpokládají nezbytně pojmy positivní nekonečnosti, nutnosti atd.

b) Mimo to ontologisté dovozují dále, že prý jen tenkráte něco pravdivým, dobrým, krásným a t. p. býti poznáváme, když již prvé známe naprostou pravdu, dobro a krásu. Neb vše, co jest pravdivo, dobro atd. jest prý jen potud pravdivo, dobro atd., pokud se srovnává s naprostou pravdou, dobrotou atd. Z čehož plyne, že poznání naprosté pravdy, dobroty a krásy již prvé musí předcházeti, což prý jen z neprostředného názoru na Boha státi se může.

c) Konečně praví, že prý rozličné stupně dokonalostí věcí stvořených poznáváme jen tím, že tyto různé dokonalosti k nekonečné dokonalosti Božské přirovnáváme, k čemuž rovněž idea nekonečné dokonalosti se předpokládá.

Avšak všechny tyto důkazy pohřešují svého základu.

Ad a) Pojem bytosti konečné, nahodilé a poměrné atp. není čiře negativní, nýbrž positivně-negativní, a k poznání jeho jest toliko třeba, abychom se přesvědčili, že bytost nemá všech dokonalostí, nýbrž že jí mnohých se nedostává, že má tedy konce či meze. A k poznání tomuto nepotřebujeme idee nekonečnosti atd., poněvadž konce a meze bytostí konečných pozorujeme již jednoduchou zkušeností.

Ad b) Podobně k poznání pravdy, dobra a krásy nepotřebujeme idee naprosté pravdy, dobroty a krásy. Neb pravdu poznáváme, kdykoliv se rozum s předmětem poznaným úplně snáší a shoduje. Rovněž i dobro a krásu poznáváme, když skutek resp. předmět buď zákonu mravnímu aneb aesthetickému jest úplně přiměřen. Mimo to neví naše sebevědomí ničeho o přirovnání předmětů poznaných k pravdě, dobru a kráse naprosté.

Ad c) Konečně není také pravda, že před poznáním rozličných

dokonalostí ve věcech stvořených již dříve naprostou dokonalost jest nám znáti.

Rozličné stupně dokonalosti poznáváme tím, že jednoduše věci k sobě přirovnáváme a takto vidíme, že jedna věc jest opatřena dokonalostmi, jichž druhá úplně pohřešuje.

β) Ontologismus příčí se inauce církevní, kteráž učí, že neprostředná intuice na Boha žádnému tvoru, nejen člověku, nýbrž ani andělu, není poznáním přirozeným. Přirozeně jediné Bůh sám na sebe neprostředně patří, jak již sv. Tomáš praví: „Impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis . . . Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.“ P. I. qu. 12. art. 4. in corp. opp. tom. XX. p. 59.

Obšírnější rozbor této otázky patří do dogmatiky.

Poněvadž princip ontologismu jest lichý a bludný, musí i jeho jednotlivé formy a konsekvence z nich vyvozené pravdě odporovati.

Malebranche učí, ačkoliv idee všech věcí vidíme v Bohu, že přece na Božskou bytnost, tak jak v sobě jest, nepatříme.

Nauka tato odporuje sama sobě.

Kdybychom na idee v Bohu patřili, patřili bychom na Boha samého, poněvadž idee věcně od Božské bytnosti se neliší. Neb idee Božské jsou Bohem samým, pokud na venek různým způsobem jest napodobitelný.

Že theorie Malebrancheova jest licha, plyne také z její nauky o bytu světa smyslného. Malebranche nemůže na základě své theorie o vzniku ideí nikterak reálnosti viditelného světa uhájiti. Aby však neupadl do úplného akosmismu, hledí objektivní byt smyslného předmětenstva uhájiti toliko věrou ve Zjevení Boží. Bůh prý nám zjevil, že nás obkličuje reální viditelný svět, a jen z tohoto zjevení o bytu jeho jsme přesvědčeni.

Že toto mínění jest zcela licho, jest patrno.

Žádný člověk, jak zkušenost všeobecná stvrzuje, neodvolává se k Božskému Zjevení na důkaz, že svět vnější není pomíjejícím zjevem, nýbrž že jest objektivní skutečností. Každý jest neprostředně smyslným názorem samým přesvědčen, že představy vlivem zevnějšího předmětenstva v našich smyslech způsobené vztahují se ku skutečným věcem. Viděl-li jsem zcela jasně a zřejmě nějaký předmět, jsem o jeho bytu přesvědčen, nikoliv proto, že mi Bůh ve svém Zjevení na něj ručí, nýbrž jediné z té příčiny, že jsem předmět sám viděl. Ano kdybych o objektivním bytu světa neprostředně, tedy beze všeho důkazu, přesvědčen nebyl, nemohl bych vůbec žádné pravdy poznati, poněvadž všechno ostatní poznání intellektuální vychází ze smyslového světa a má v něm nejhlubší své kořeny.

Zjevení Boží jsouc faktem historickým, faktem v oboru smyslném, předpokládá rovněž reálnost vnějšího světa. Mimo to, má-li Zjevení Boží býti naprosto věrohodno, musí býti svědectvím Božím, zázraky totiž a proroctvími stvrzeno. Zázraky a proroctví jsou rovněž událostmi ve světě smyslném. Nedá-li se však reálnost předmětenstva jinak dokázati, než ze Zjevení, pak jest tu circulus vitiosus. Ze Zjevení dokazujeme smyslné předmětenstvo, a ze zázraků, kteréž jsou rovněž zjevy smyslnými, dokazujeme pravdu Zjevení.

S naukou Malebrancheovou neobstojí nejen byt smyslného světa, nýbrž ani pravda Zjevení Božího.

β) Co se nauky Giorbertiovy týká, není pravda, že řád logický jest týž, jako řád ontologický. V řádu ontologickém jest sice Bůh prvou bytostí, po níž teprv všechny ostatní bytosti mohou následovati. Avšak v našem poznání jest tento řád opačný. Prve poznáváme věci konečné a nahodilé, a potom teprv soudíme z nich jakožto z účinu na kausalitu bytosti nekonečné a naprosté.

Mimo to odporuje též rozumu, že neprostředně na tvůrčí kon Božský a v tomto konu na všechny ostatní věci mimo Boha patříme.

Myslíme-li sobě tento kon Božský entitativně (bytně), neliší se od bytnosti Božské. A proto kdybychom na tento kon Božský patřili, nazírali bychom též na bytnost a podstatu Božskou samu, čehož však Gioberti nepřipouští. Pak nedá se též pochopiti, jak nazírajíce na tvůrčí kon Božský dospíváme k poznání věcí stvořených. Neb v konu tvůrčím nejsou formálně idee stvořených

věcí obsaženy. Kon tvůrčí, jakož vůbec všecka činnost Božská řídí se podle ideí rozumu Božského jakožto vzorů svých, jež uskutečňuje. Tvůrčí kon Božský sám o sobě nás proto nemůže k poznání ideí Božských vésti.

Ontologismus ve všech svých tvarech vede nutně k pantheismu.

Ontologisté tvrdí, že věci smyslné nejsou v sobě poznatelny a že se mohou proto jediné v Bohu poznati.

Jsou-li však smyslné věci jen v Bohu poznatelny, ale nikoliv v sobě, nemají také v sobě žádné jestoty. Neb kdyby měly v sobě poznatelnost, měly by též v sobě jestotu, poněvadž poznatelnost jest nezbytnou vlastností vší jestoty. A proto jako mají smyslné bytosti jediné v Bohu svou poznatelnost, tak mají v něm také svou jestotu. Mají-li však svou jestotu jediné v Bohu, pak se patrně tato jejich jestota s jestotou Božskou stotožňuje, což jest holým pantheismem.

Pantheismu ontologismus také z té příčiny neznikne, poněvadž všecko intellektuální poznání klade v pouhou explikaci, v čirý rozvoj a rozbor idee jestoty neprostředným názorem na Boha poznané. V tomto případě jsou všecky naše myšlenky, idee a představy pouhými determinacemi a modifikacemi jediné původní idee jestoty Božské. Pak jest však také předmětnost vnějšího světa místnějším toliko určením všeobecné a neurčité jestoty Božské, což rovněž jest pantheismem. Potom má na př. nerost, rostlina, živočich a člověk jednu a touž jestotu Božskou, s tím toliko rozdílem, že tato jestota jinak určena jest v nerostu jinak v rostlině atd.

Z toho také patrno, že ontologismus, ačkoliv se k tomu přiznati nechce, jestotu Božskou s jestotou povšechnou ve smyslu transcendentálním zaměňuje, právě tak, jak každá soustava pantheistická činí.

14. Traditionalismus.

§ 127.

Když v 18. století revoluce francouzská zpřevracela všechny poměry společenské na zásadách křesťanských vybudované, bylo církvi po restauraci především nejzákladnějších principů všeho křesťanství proti revolučnímu materialismu a soustavám filosofickým z materialismu plynoucím s napnutím všech sil hájiti. Zvláštní filosoficko-theologická škola za tím účelem ve Francii

založená obrala si na prvém místě za účel, dokázati nezbytnost Zjevení Božího a víry křesťanské. Bohužel vyšinuli se někteří muži školy této z pravých kolejí. Upírajíce rozumu schopnosti pravdu přirozenými silami poznati, pokládali Božské Zjevení za jediný zdroj všeho lidského poznání. A poněvadž toto Zjevení ústním podáním s pokolení na pokolení přechází a takto bez ustání v lůně lidského pokolení se udržuje, nazvána proto theorie tato „traditionalismem“.

Soustava traditionalismu vychází ze tří principů: α) rozum jest mohutností výhradně trpnou, a nemůže proto sám sebou žádné pravdy poznati, nýbrž přijímá všechny svoje poznatky jediné věrou v autoritu; β) posledním zdrojem všech našich ideí jest Bůh, jenž vši pravdu člověčenstvu hned od počátku zároveň s řečí a prostředkem řeči zjevil, zdrojem však neprostředným jest učitel, jenž živým slovem pravdu Bohem zjevenou posluchačům svým oznamuje; γ) živé slovo má v sobě jakous tajůplnou sílu a moc, jíž v mysli lidské vzbuzuje pojmy a idee, které v sobě obsahuje a vyjadřuje.

Traditionalismus nabyl časem různých forem.

1. Nejpřísnější traditionalismus odvozuje všechny všeobecné pravdy bez výjimky z neprostředného Zjevení Božského. Tak jsou na př. zákon kausality, všechny věty mathematické, geometrické, zákon tíže, setrvačnosti atd. pravdami zjevenými.

V tomto strohém smyslu hájil nauky té Ambrož hrabě de Bonald (1754—1840).

2. Traditionalismus mírnější obmezil nutnost Zjevení jen pravdami metafysickými, náboženskými a mravními. Pojmy a pravdy, které náležejí do oboru logického, psychologického, mathematického, přírodovědeckého atd., může prý člověk přirozenými silami svého rozumu poznati.

Zástupcem tohoto směru byl hlavně Bonetty. (Ve svých Annales de philosophie chrétienne.)

Nauku tuto hledí traditionalismus dokázati a) jak historicky tak i za b) zásadně.

a) Historie filosofie prý dosvědčuje, že až doposud žádný filosof, jenž Božím Zjevením jakožto měřítkem a opolnou při svém bádání se neřídil, ani ve starověku ani ve věku novějším v říši pravd metafysických, především nábožensko-mravních všech bludů se neuvaroval. Žádný prý nepoznal na př. stvoření

světa z ničeho; v nauce o Bohu a člověku a vespolném jich poměru filosofie prý tolik bludů nahromadila, že již sama se vzdává vší naděje na příznivý a uspokojivý výsledek své práce.

b) Proto také všechny důkazy, které prý filosofie pro pravdy metafysické podává, ničeho nedokazují. Tak na př. důkazy pro byt Boží vedou prý nanejvýš k božství pantheistickému, nikoliv však k Bohu osobnímu, vševědoucímu a všemocnému, jenž svou pouhou vůlí vesmír z ničeho stvořil.

Byt Boží, dovozuje dále traditionalismus, musil by se dáti buď a priori aneb a posteriori dokázati. Avšak ani jeden ani druhý způsob důkazu není prý možen. — Byt Boží nedá se dokázati a priori (deduktivně), poněvadž Bůh jsa sám nejvyšším principem vší pravdy nemá nad sebou žádného vyššího principu a důvodu, z něhož by na byt Boží jako na následek souditi se dalo.

Než ani a posteriori (induktivně), totiž úsudkem z účinu na příčinu není dotčený důkaz možen. Tento svět prý jest jen nahodilý a obmezený, a proto nepředpokládá nutně příčiny nutné a nekonečné, jinak prý by to byla chyba logická, nazývaná: „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.“ Podle logických zákonů jest prý jen souditi na takovou příčinu, jaký jest účin, tedy z účinu obmezeného jen zase na příčinu obmezenou. Podobně se má s důkazy pro duchovost, nesmrtelnost duše atd.

c) Kdyby, praví dále traditionalisté, subjektivní rozum sám sebou mohl pravdu poznati, pak prý by člověk pravdu tvořil. Toto však odporuje rozumu, jemuž objektivní ráz pravdy uznati jest.

Nauka traditionalistická jest však a) jak ve svém principu, tak i b) ve svých různých formách zcela licha.

a) Jest licha ve svém principu.

α) Neb rozum lidský není mohutností čiře trpnou. Mohutnost naprosto trpná zahrnuje již ve svém pojmu holou nemožnost a proto také nesmysl.

Rozum záviseje při svém poznání na předmětenstvu vnějším, na pravdě objektivní, jest ovšem v této příčině mohutností trpnou. Jen rozum naprostý, Božský, kterýž ku svému poznání vnějšího předmětenstva nepotřebuje, an v podstatné pravdě své vlastní bytnosti neprostředně vidí všechny pravdy a idee, jest naprosto činný; jest pouhý a čirý kon (actus).

Rozum lidský jest však vzhledem ku skutečnému poznání pravdy prvé v pouhé potenci, v čiré vloze. Aby skutečně pravdu

poznal, jest mu teprv z této potence do konu přejíti a přechod tento jest podmíněn vnějším předmětem či objektivní pravdou, kteráž potenci poznávací ke konu vzbuzuje a vzněcuje. Ačkoliv tedy rozum vzhledem ku předmětu poznatelnému trpně se chová, přec není tato trpnost naprosta. Vždyť rozum vnímá samočinně předměty naň působící tvoře si jejich názory, představy, pojmy atd.

Traditionalisté upírajíce rozumu vší možnosti, aby vlastní mocí a činností přešel z potence do konu a takto si utvořil představy a pojmy předmětů naň působících, učí, že jediné živé slovo jemu vštěpuje a vtiskuje všechny názory, představy atd.

Nemá-li však rozum žádné schopnosti, aby vlastní svou činností pravdu poznal, pak jest duch lidský jen bezživotným, mrtvým strojem, který do pohybu přechází jen tenkráte, když vnější síla počne na něj působiti. Ale pak traditionalismus ničím se neliší od sensualismu na př. Condillacova, podle něhož, jak jsme svrchu již byli ukázali, všechno poznání naše jest pouhou transformací smyslných dojmů, kteráž v člověku jakožto v nějakém mechanickém stroji se děje beze všeho jeho vědomého přičinění a spolupůsobení.

β) Zjevení nemůže býti jediným zdrojem našeho poznání.

Ačkoliv Bůh jsa bytostí osobní, nejvýš intelligentní a všemohoucí, může člověčenstvu zajisté mnohé pravdy zjeviti, jichž duch lidský jsa sám sobě zůstaven, poznati nemůže, přece nemůže Zjevení Boží všech našich poznatků v sobě obsahovati. Neb na př. dříve než o možnosti, nutnosti, poznatelnosti a skutečnosti Zjevení může býti řeč, musí býti již zřejmo a jasno, že Bůh existuje. A existence tato musí pouhým zdravým rozumem býti dokazatelna, jinak nelze o Zjevení vůbec ani mluviti. Prvé jest mi nezbytně věděti, že Bůh jest, že se může zjeviti a toto Zjevení že jest podle jistých podstatných znaků poznatelno, a teprv potom mohu ve faktum Zjevení uvěřiti. Nedá-li se tedy byt osobního Boha z rozumu beze všeho Zjevení vědecky jasně a zřejmě dokázati, pak nemá víra ve Zjevení nadpřirozené pražádného rozumného podkladu.

Traditionalismus žádaje na člověku víry ve Zjevení bez vědeckého důkazu, že Bůh jest, že se může zjeviti atd., dopouští se chyby, jež v logice „circulus vitiosus“ aneb vlastně „ὕστερον πρότερον“ slove.

γ) Ačkoliv jest řeč nejvhodnějším prostředkem rozvoje ducha

lidského, přece nelze tvrditi, že všechny idee v rozumu našem jen prostředkem živého slova, jen řečí vznikají.

O vniterné povaze každého živého slova lze uvažovati buď materiálně, podle jeho jestoty či entity fysické, nebo formálně, podle jeho smyslu či obsahu, kterýž v sobě zahrnuje.

Co do jestoty fysické, kteráž ve členěném (artikulovaném) zvuku záleží (verbum oris), nemůže zajisté slovo žádných ideí v rozumu našem vzbuditi, což plyne již z té okolnosti, že ani učenec slyše zvuky řeči sobě naprosto cizí praničemu z ní nerozumí. Slovo řeči cizí, o němž nevíme, co znamená, na př. ruské slovo: „kondak“,*) způsobí sice v člověku představu samo o sobě, jakožto o zvuku artikulovaném, nikdy však nevštípí mu samo sebou pojmu, jejž ruský národ se zvukem „kondak“ spojuje.

Hledíme-li na řeč lidskou toliko se stanoviska jestoty její fysické, tuť mezi ní a různými zvuky zvířecími není již rozdílu podstatného. Řeč lidská vyznamenává se před tak zvanou řečí zvířecí toliko větší rozmanitostí, ohebností, pružností atd.

Bereme-li však zřetel ke slovu formálně, t. j. k jeho smyslu či obsahu (představě, pojmu), kterýž v sobě zahrnuje (verbum mentis), tu každé slovo, jemuž rozumíme, znalost tohoto svého smyslu v nás předpokládá. Kdybychom neznali již nějak obsahu slova, slovo samo nám ho zajisté nezjeví.

Již sv. Augustin pronáší tuto pravdu následujícím dilemmatem: „Cum verba proferuntur, aut scire nos, quid significent, aut nescire: si scimus, commemorari potius, quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem sed fortasse ad quaerendum admoneri.“ (De Magistro cap. 11. n. 36. opp. tom. I. col. 560.)

Tímto však ohromná důležitost řeči se nepopírá.

Jest jisto, že myšlení úplně vyvinuté bez řeči jest zhola nemožno. Člověk jsa bytostí duchově smyslnou již svou přirozeností jest nucen, aby všechny zjevy svého duševního života do smyslných forem uváděl a jimi vyjadřoval. Proto jest vztah mezi myšlenkou a slovem členěným takořka přirozený. Není zajisté pochybno, kdykoliv člověk myslí, že myšlenky svoje pravidelně vniterně slovy pronáší, že vniterně mluví.

Zde však jde jen o otázku, zdali absolutně každá lidská myšlenka, jak traditionalisté učí, rouchem smyslného slova přioděna

---

*) Krátký chvalozpěv o nějakém světci.

býti musí, tak že poměr mezi myšlenkou a slovem jest naprosto podstatný.

Připouštějíce velikou důležitost řeči živé ku všestrannému rozvoji ducha lidského, popíráme rozhodně, že by člověk slyšenými slovy původně k poznání základních zákonů rozumových dospěl a takto mysliti se naučil.

Začátek myšlení musí nezbytně před řečí předcházeti.

Na pravdě této zakládá se všechno názorné vyučování. Napřed ukáže učitel žáku na př. obraz zvířete, a když pak žák na něj pohleděl, jmenuje je jmenem, že jest to lev, vlk, šakal atd.

Každý učitel dobře ví, kdykoliv své žáky na nějakou novou jim posud neznámou myšlenku chce přivesti, že slovo, výraz, termin pro myšlenku ve kterékoliv řeči ustálený sám sebou myšlenky přiměřené v nich nevzbudí. A proto hledí, aby buď z pojmů všeobecných syntheticky pojmy částečné nebo z pojmů částečných analyticky pojmy všeobecné a to obé prostředkem ideí žákům úplně známých vyvodil. A teprv když tyto pojmy posluchačům svým vštípil, vyznačuje a určuje je patřičnými výrazy a terminy. Proto jest každému učiteli svědomitě dbáti stupně vědomosti a vzdělání žactva, neb jen takto může ve vyučování želaného výsledku dojíti.

Z toho již také následuje, že „myšlenka“ a „slovo“ nejsou pojmy totožnými. O rozdílu mezi myšlenkou a slovem může se zajisté každý ze své vlastní zkušenosti přesvědčiti. Jak často se stává, že nám nějaký pojem zcela na mysli tane, pro nějž přiměřeného výrazu nenalézáme! Jak často jsme si vlastních svých stavů duševných zcela jasně vědomi a přece nejsme s to, abychom tyto stavy určitými slovy vyjádřili!

Ostatně jest otázka o poměru mezi pojmy a slovy, mezi myšlením a řečí, rovněž jako i o původu a vzniku řeči doposud ve filosofii sporná.

Toliko budiž zde podotknuto, že materialistický názor, kterýž proti nauce křesťanské tvrdí, že řeč lidská jest jen vyšším vývojem řeči zvířecí povstavši buď napodobováním zvuků přírodních (theorie imitační), nebo pouhou modifikací přirozených výrazů vniterných pocitův a stavů (theorie interjektionální) při zkoušce zdravého rozumu neobstojí. Každá řeč má výrazy pro předměty ideální, jako jsou na př. pravda, ctnost, krása a t. p., které nikterak pouhou imaticí zvuků přírodních aneb interjekcemi vysvětliti se nedají. Mimo to vyjadřují se i zcela konkretní předměty a věci

obyčejného života, jako na př. chléb, stůl, dům atd. u rozličných národů slovy nejrůznějšími, což podle nauky materialistické rovněž vysvětliti se nedá.

Ostatně nemíníme zde o sporu tomto obšírněji se rozepisovati. Chtěli jsme jen vytknouti jednu krajnost, do níž traditionalisté theorií svou takořka mimovolně zabočili.

Od traditionalismu podstatně se liší theorie de la Mennaisova.

Felicitas de la Mennais (Lamennais 1782—1854) učil, že člověk svým individuálním rozumem žádné pravdy nepoznává a kdyby i poznal, že přece jistoty o ní nabyti nemůže.

Nemá-li se člověk v náruč vrhnouti úplnému skepticismu, jest mu jediné ve víře v lidskou autoritu spásy hledati. Lidská autorita ve všeobecném souhlasu člověčenstvu se jevící jest jediným zdrojem pravdy a jedinou zárukou jistoty. Jen to jest pravda, v čem člověčenstvo souhlasí, a proto jest to pravda, že v tom souhlasí.

Čemu souhlas všeobecný stojí na odpor, jest a musí býti vždy lží a bludem.

Všeobecný souhlas člověčenstva (sensus communis), tak dovozuje Lamennais dále, musí proto býti zdrojem a zároveň kriteriem vší pravdy, poněvadž prý v tomto všeobecném souhlasu se jeví „všeobecný rozum lidský“ (la raison générale), jenž rozumu Božského jest účasten.

Již z tohoto kratičkého nákresu nauky Lamennaisovy jde na jevo, že v ní princip jak rationalistický tak i pantheistický jest zároveň sloučen.

Lamennais maje všeobecný souhlas člověčenstva za nejvyšší autoritu pro všechno lidské poznání, tvrdí zcela důsledně, že i pravdy Zjevení nadpřirozeného podle tohoto souhlasu musí se posuzovati. Proto přijímá ze Zjevení Božího jen pravdy, kteréž o všeobecný souhlas člověčenstva se opírají. Pravd specificky křesťanských (mysterií) pro Lamennaisa není.

Tím však se již staví souhlas člověčenstva nad Zjevení, rozum lidský nad rozum Božský, právě tak, jak činí čirý rationalismus.

Poněvadž Lamennais souhlas všeobecný (raison générále) s Božským rozumem stotožňuje, jest rationalismus nauky jeho zcela pantheistický.

Proto jest soustava Lamennaisova sama v sobě absurdní.

Není-li jednotlivý rozum schopen, aby pravdu poznal, jak může všeobecný rozum najednou nabyti této schopnosti? Vždyť rozum všech není, než souhrnem rozumu jednotlivců.

Mimo to, kdyby i souhlas všeobecný byl jediným zdrojem poznání, nemohl by jednotlivec přece z něho pravdu čerpati. Neb jest nepochopitelno, jak by člověk v jednotlivých případech mohl poznati, že skutečně ve veškerém člověčenstvu souhlas o nějaké pravdě existuje. Tu by nezbývalo, než názory všech jednotlivých lidí aneb aspoň veliké většiny o pravdě, o jejíž poznání běží, sbírati, k sobě přirovnávati a teprv konečně soud vynesti, souhlasí-li člověčenstvo v tomto případě neb nesouhlasí. Toto názorů různých sbírání, přirovnávání atd. jest však předně mravně, ba i fysicky nemožno a pak jest přece jen individuální rozum, jemuž nejdůležitější úkol při každém tomto poznání přináleží, zdrojem vší pravdy, čímž theorie sama v sobě se vyvrací.

Blud theorie Lamennaisovy pochází odtud, že její autor nepozoroval, v jakém poměru stojí rozum jednotlivých ku všeobecnému souhlasu. Viděl Lamennais, že v některých pravdách skutečně všecko člověčenstvo souhlasí, a soudil z toho, že jediný zdroj poznání a záruka jistoty u každého jednotlivce záleží v souhlasu celku.

Při důkladnějším rozboru otázky této jest patrno, že poznání jednotlivých lidí neplyne ze souhlasu všech ostatních, nýbrž opačně že souhlas celku ze souhlasu jednotlivců teprv vzniká, jsa takořka souhrnem a součtem hlasů jednotlivých. Proto tedy ve mnohých pravdách všechno člověčenstvo souhlasí, poněvadž všichni jednotlivci jsou o nich přesvědčeni. Souhlas všeobecný jest účinem hlasů jednotlivcův, ale nikoliv, jak Lamennais tvrdil, poznání jednotlivcův účinem veřejného souhlasu.

A skutečně! kdo pak čeká na souhlas člověčenstva při předmětech a pravdách neprostředně evidentních? Kdo přijímá na příklad větu: „část jest menší celku“, teprv tenkráte když ví, že všichni lidé ji mají za pravdu?

Ano kdykoliv člověk věrou v autoritu lidskou přijímá některé pravdy, zajisté při tom na všeobecný souhlas v této pravdě ani nepomyslí. Tak na př. dítě nebo žák nečerpá jistého přesvědčení o výrocích matčiných aneb učitelových teprv ze všeobecného souhlasu, nýbrž neprostředně z víry v autoritu matčinu neb učitelovu. Podobně při všech pravdách a faktech, které přijímáme pro věrohodnost svědkovu.

Podle Lamennaisa opírají se i exaktní vědy o souhlas všeobecný.

Věty geometrické, mathematické atd. nemají prý v sobě své evidence, nýbrž toliko ve všeobecném přesvědčení o této evidenci.

Každý člověk, jenž chce v lidské společnosti žíti, již prý eo ipso se zavazuje, že principy a věty věd exaktních za jisté a nezvratné pokládati chce, poněvadž celá společnost za takové je pokládá, a kdo je bez důvodů zavrhuje, toho prý prohlašujeme za odbojníka proti všeobecnému rozumu, této nejvyšší instanci vší pravdy a mravnosti a zákonitosti.

Že tento názor jest v sobě lichý, jest na prvý pohled patrno.

15. Ultrasupernaturalismus.

§ 128.

Traditionalismu jest velice spřízněn ultrasupernaturalismus, který učí, že nadpřirozené Zjevení, víra a Božská autorita jest jediným zdrojem poznání.

Tento blud jsme již při traditionalismu vyvrátili dokázavše už dříve, že lidský rozum má přirozenou schopnost sám ze sebe poznati a dokázati všechny pravdy, které jsou základem nábožensko-mravního života. Bez této schopnosti by ani Zjevení Boží člověku neprospělo, poněvadž by víra v toto Zjevení byla úplně slepa a nerozumna. Kdo tedy rozumu lidskému upírá schopnosti, pravdu ideální vlastní silou poznati, podkopává víře nadpřirozené vši půdu a ničí takto všechno křesťanství.

Blud, kterýž nadpřirozené Zjevení za jediný zdroj všeho poznání prohlašuje, vzniká ze trojího zřídla:

a) Uvažuje-li člověk všechny rozmanité bludy, jichž filosofie od počátku až do nynější doby se dopustila, může snadno dospěti k domněnce, že rozum lidský naprosto není s to, aby nějakou pravdu především k nábožensko-mravnímu životu se vztahující sám ze sebe poznal. A poněvadž na druhé straně člověk již svou přirozenou povahou autoritě se podrobuje a od ní všechny pravdy velesnadno přijímá, (jak to u dítek vzhledem k rodičům, u žáků vzhledem k učitelům pozorujeme), vzniklo u mnohých přesvědčení, že filosofie k poznání pravdy vůbec nevede, a proto že jediné Božské Zjevení vši pravdu člověku odhaluje a její poznání zaručuje.

Tato skeptická nedůvěra v rozum lidský (resp. ve filosofii) přešla u mnohých ve zřejmé nepřátelství proti všemu filosofickému

zpytu. Prohlašujíce vši filosofii již v její bytnosti za nebezpečnou a všemu člověčenstvu škodlivou, nepovážili, že zároveň podkopávají a ničí také rozumné poznání Zjevení Božího a víru v toto Zjevení člověka důstojnou.

Tento směr filosofický čili raději nefilosofický a protifilosofický bloudí a klame se v tom, že rozum a jeho přirozené schopnosti k poznání pravdy úplně popírá a všechno poznání výhradně jen ze Zjevení Božího dovozuje.

b) Druhým zdrojem výstředního ultrasupernaturalismu jest theologický blud o následcích hříchu dědičného.

Luteráni učíce, že prvotným hříchem člověk přemnohých darů ku přirozenosti a bytnosti lidské náležejících a mezi těmito i rozumu a svobodné vůle byl zbaven a oloupen, dovozovali zcela důsledně, že nyní rozum lidský v otázkách nábožensko-mravních může jen blouditi a vůle v mravním životě jen hřešiti. A proto může prý jen nadpřirozené Zjevení a milost Boží povznesti ho k poznání a lásce Boha. Dokud jest člověk sám sobě zůstaven, i kdyby sebe více se namahal pravdu poznati a zákon Boží plniti, klesá pořád hlouběji v blud a hřích.

Podle této nauky reformatorské nastupuje víra na místo filosofie, filosofie mizí úplně jakožto věda z osvěty křesťanské.

Zkáza a zpustošení, které tento theologický blud v oboru vědeckém způsobil, není menší než zkáza a zpustošení v životě náboženském a mravním.

c) Ještě o třetím zdroji ultrasupernaturalismu jest se nám zmíniti, o němž jsme vlastně již v ontologismu jednali.

Ontologismus přijímaje neprostředný názor ducha lidského na Boha již v tomto hmotném životě stotožňuje v zásadě poznání nadpřirozené a přirozené. Všechno přirozené poznání základních pravd života nábožensko-mravního, jako jest poznání bytu Božího, nesmrtelnosti duše, světového mravního řádu, jest podle ontologismu toliko nejnižším stupněm poznání nazíráním na Boha nabytého.

I tento názor jest lichý právě proto, poněvadž jest výstřední. Jest sice pravda, že Bůh jest zdrojem nejen přirozeného, nýbrž i nadpřirozeného poznání. Avšak způsob, jakým přirozeně a jakým nadpřirozeně Boha poznáváme, jest zcela jiný.

Přirozené poznání, kteréž jest podstatou všeho filosofického zpytu, vychází ze tvorstva, a soudí z něho jakožto z účinu na příčinu, na Tvůrce, na Boha.

Theologie hledí však Boha poznati z neprostředného jeho Zjevení.

Oba však tyto způsoby poznání pozbývají ihned své zvláštní povahy, jakmile se stotožňují.

Není nebezpečnějšího bludu, než právě tento výstřední supernaturalismus, jenž filosofii spojuje a zaměňuje s theologií.

Nadpřirozené Zjevení není tedy ani jediným ani vlastním zdrojem poznání filosofického. Poznání theologické a filosofické podstatně od sebe se liší.

Zdrojem poznání filosofického jest rozum se všemi svými přirozenými silami a mohutnostmi harmonicky součinnými. Filosofie nesmí proto žádné věty hájiti, která buď se nedá ze zkušenosti nebo z rozumu evidentně dokázati.

Přirozené poznání a jeho methodický vývoj ve filosofii předchází nutně před poznáním theologickým. Rozum jest dříve, než víra, řád přirozený dříve, než řád nadpřirozený.

Bohoslovci nazývají rozum vůdkyní k víře ve Zjevení a pravdy, které rozumu přirozeně dříve jest poznati, než ve Zjevení může uvěřiti, jako na př. že Bůh jest, že se může zjeviti, že jest pravdomluvný atd., jmenují proto „praeambula fidei“. — Zevrubnější rozbor této otázky náleží do theologie.

Z pojmu Boha a přirozeného a nadpřirozeného poznání, jež jest jen dvojím různým projevem jedné a téže pravdy naprosté, plyne, že žádná věta přirozeně poznaná a dokázaná nemůže pravdě nadpřirozeně Bohem zjevené odporovati.

Kdyby poznání přirozené mohlo se příčiti poznání nadpřirozenému, tedy by nutně jedno nebo druhé bylo zavrhnouti, nebo konečně dvě sobě odporné pravdy přijati.

Kdo by přirozené poznání pravdy popíral, upadl by nezbytně v propast skepticismu. A poněvadž víra ve Zjevení Boží předpokládá přirozené poznání a o toto poznání se opírá, proto ani víra beze přirozeného poznání nedá se mysliti.

Avšak ani Zjevení zavrhnouti nelze, jelikož pravda jeho, jak filosofie náboženství obšírněji dokazuje, nade vši pochybnost jest povýšena.

Největší a nejzřejmější nesmysl zahrnuje v sobě nauka, kteráž přijímá dvojí pravdu sobě odpornou, přirozenou a nadpřirozenou.

Podle této nauky není mezi přirozeným poznáním a mezi Zjevením, mezi vědou a theologií žádného vniterného spojení.

Obojí tento obor pravdy jest od sebe úplně odloučen. A poněvadž jest dvojí pravda, která navzájem s sebou nikterak nesouvisí, proto prý není žádné příčiny ve Zjevení Boží nevěřiti, i kdyby vzhledem ku přirozenému poznání sebe absurdnějším býti se zdálo.

Že tato theorie, kteráž známou větu: credo, quia absurdum, prohlašuje za svou hlavní zásadu, jest čirým irrationalismem, není ani třeba dokazovati.

Církevní filosofie, jakož i církev katolická vůbec zamítala tento blud vždy co nejrozhodněji učíc jednomyslně, že mezi pravdou přirozenou a pravdou zjevenou vládne úplný souhlas a soulad.

Petr Pomponatius na začátku XVI. století byl mezi katolickými filosofy první, který počal hlásati nauku o dvojí pravdě sobě odporné. Avšak nauka jeho byla ihned na všeobecném sněmu Later. V. (r. 1513) zavržena.

Teprv reformatoři počali jednomyslně učiti, že mezi rozumem a věrou, mezi lidskou vědou a pravdou zjevenou jest podstatný spor, poněvadž podle jejich domněnky člověk hříchem prvopočátečným pozbyl úplně vší mohutnosti nějakou pravdu nábožensko-mravní sám ze sebe poznati.

Novější nekřesťanská filosofie stojí právě na opačném stanovisku. Poněvadž moderní věda svými přemnohými hypothesemi stojí v zásadním sporu s naukou křesťanskou, prohlašuje novější filosofie všechno křesťanství za pouhé subjektivní domněnky beze vší pravdy objektivní. Nanejvýš má prý křesťanství, jako všechna ostatní náboženství starověká, cenu a platnost jen relativní, pro onu totiž dobu, v níž stavu a stupni vzdělanosti evropských národů bylo úplně přiměřeno a proto také národům samým užitečno a spasitelno. V době nynější jest mu však ustoupiti náboženství dokonalejšímu, humanismu, kterýž všechny národy země v sobě obsáhne. Ze křesťanství podrží humanismus jen to, co jest v něm čiře lidského a přirozeného. Dokud však člověčenstvo není s to, aby ze všech předsudků se vyzulo, jest prý dogmat křesťanských šetřiti, nikoliv pro jejich vniternou objektivní pravdu, nýbrž toliko pro přirozené jádro, které v sobě obsahují, jakož i z té příčiny, že náboženský cit lidu ukájejí.

Nejdůsledněji vyvinuli tuto nauku Schleiermacher a v poslední době modernisté. Jim jest náboženství výhradně jen věcí citu. Každá náboženská nauka, kteráž tomuto citu vyhovuje, jest

proto také pravdiva, bez rozdílu, je-li objektivně pravdiva nebo není.

Avšak ve skutečnosti Schleiermacher sám této illusi nevěřil podkládaje věročlánkům křesťanským (tajemstvím) a dějům evandělickým smysl filosofie spinozistické, jež prý má v sobě nejen objektivní pravdu, nýbrž ukájí i všechny náboženské potřeby a city.

Schleiermacher se domníval, že touto soustavou zjedná a upevní věčný mír mezi křesťanstvím a filosofií, mezi věrou a vědou.

Na témž stanovisku stáli také Schelling, Hegel a Strauss (v první periodě).

Rovněž i Jacobi dovozoval potřebu a bytnost náboženství z pouhého citu či neprostředného sebevědomí. V tomto vzhledu se svými předchůdci úplně se snášel. Avšak jejich bludům, že náboženský cit a mravní sebevědomí dochází v pantheismu úplného svého ukojení, nikterak nepřisvědčoval. Nicméně i on popíral možnost dokázati pouhým rozumem základní pravdy života nábožensko-mravního a prohlašoval všechny výsledky dialektiky za pouhý sebeklam. Víra v Boha jest mu jen nutným požadavkem citu a sebevědomí lidského. — —

Že touto naukou podobně jako Pomponatius přijímá zásadní spor mezi přirozeným poznáním a náboženskou věrou, jest zcela patrno.

Ultrasupernaturalismus (irrationalismus) jest v každém z uvedených tvarů zcela lichý a absurdní.

Poznání přirozené a nadpřirozené, věda a theologie jest projevem jedné a téže pravdy naprosté — Boha, jen způsob toho projevu jest různý.

Kdyby tento dvojí jev Boží, ve přirozeném rozumu lidském a v pravdě nadpřirozené, sobě odporoval, pak by příčina tohoto sporu jediné v Bohu mohla záležeti. Bůh sám by sobě odporoval. Poněvadž však tento odpor v Bohu jest nemožen, nemůže ani rozum se Zjevením v odporu státi. Kdo popírá úplný soulad mezi přirozenou pravdou a Zjevením, popírá již byt samého Boha, jakožto bytosti vševědoucí a nejsvětější.

Hříchem dědičným, jak církev katolická proti protestantismu učí, byl sice rozum lidský zatemněn, nikoliv však zničen. Člověk klesal, jak dějiny dosvědčují, po vši dobu svého historického vývoje do bludů nejrozmanitějších, s nimiž Zjevení stojí ovšem ve sporu, ale nikoliv s rozumem samým. Ačkoliv člověk všech

pravd přirozeného náboženství beze všech bludů mravně nemůže poznati, přece poznává a dokazuje pravdy života náboženského nejdůležitější a nejzákladnější, jako jsou byt Boží, nesmrtelnost duše, svoboda lidská, rozdíl mezi dobrem a zlem a p.

Nauka Schleiermacherova, Schellingova, Hegelova a j. vycházejíc z čirého pantheismu ničí již a priori všechno nadpřirozené poznání.

Není-li osobního ode světa podstatně rozdílného Boha, není také nadpřirozeného Zjevení. Avšak pantheismus protiví se nejen nadpřirozenému náboženství, jakým jest křesťanství, nýbrž ruší každé náboženství vůbec, jež nějakou vyšší bytost nade člověkem uznává a člověka jí podrobuje.

Ačkoliv tento pantheismus jest ultrasupernaturalismu na prvý pohled z konců protivný, přece mezi oběma vládne vniterná spojitost.

Nemá-li člověk žádné schopnosti, aby mohl pravdu poznati a zákon mravní plniti, pak není pro něho žádné pravdy a ctnosti.

Pravda a blud, ctnost a nepravost mají potom nanejvýš význam jen relativní, jsouce toliko dvojím různým jevem jedné a téže jestoty naprosté. Ano člověk sám, jenž touto naukou jest zbaven svého nejvyššího a nejvznešenějšího života — poznání pravdy a konání ctnosti, klesá potom na pouhý pomíjející jev naprosté jestoty slepě do nekonečna se vyvíjející.

Proto zcela přirozeno, že ultrasupernaturalismus podle známého zákona: „extrema se tangunt“, pantheismu cestu razil, kterýž právě proto v zemích protestantského ultrasupernaturalismu nabyl takového rozměru a vlivu.

16. Rationalismus.

§ 129.

Rationalismus jeví se ve dvojím významu: v širším a užším.

Ve smyslu širším zahrnuje rationalismus všechny soustavy, které jakýmkoliv způsobem nauce křesťanské odporují, jako jsou soustavy naturalistické (deistické), pseudomystické a t. p.

Ve smyslu užším a vlastním znamená rationalismus filosofii Kantovu a všechny jí podobné soustavy, které prohlašují rozum za nejvyšší zdroj pravdy a zároveň za poslední normu všeho náboženství.

Podle rationalismu jest lidský rozum tak dokonalý a vznešený, že může vši pravdu sám ze sebe poznati.

Poněvadž rozum jest nejvyšším zdrojem a poslední normou pravdy, jest prý zároveň také mezníkem a hranicí všeho našeho poznání. Pravda, jíž člověk nemůže přirozenými silami svého rozumu poznati, pro člověka neexistuje, a kdyby ji nicméně za pravdu přijímal, jednal prý by zcela slepě, člověka nedůstojně. Proto není pro člověka žádných mysterií, t. j. pravd, které jeho rozum převyšují a kterých proto ze přirozených principů nemůže poznati. Na nejvýš může rozum připustiti pravdy, kterých na čas, dokud totiž sám není dosti vyvinut a vzdělán, nemůže ze známých sobě principů dovoditi. Avšak stálým pokrokem nabývá schopnosti, že i tyto pravdy z principů čiře rozumových dovozuje a poznává.

Kdo na člověku žádá, aby rozum svůj vyšší autoritě Božské ve svém poznání podrobil a na její svědectví pravdy rozum lidský převyšující přijal a věřil, ten prý popírá a ničí podstatná a přirozená práva rozumu jeho a tím také vši lidskou důstojnost a vznešenost.

Hlavní tedy myšlenka nauky rationalistické tkví v tom, že prohlašuje lidský rozum naprosto za svobodný a nezávislý na rozumu Božském.

Vzhledem ku předmětu, k němuž se rationalismus vztahuje, jest rozeznávati rationalismus: 1. filosofický, 2. theologický a 3. politicko-sociální.

1. Rationalismu filosofickému razil již Kartesius cestu uče, že filosofie nesmí přijímati žádné pravdy, dokud není tak jistá a evidentní, jako věta: „cogito, ergo sum.“ Mimo to prohlásil úplnou svobodu a nezávislost filosofie na theologii za základní podmínku vší filosofické spekulace.

Rationalismus v soustavě Kartesiově v hlavní zásadě již obsažený vyvinul pak úplně Kant a po něm filosofové, kteří v jeho šlépěje stoupili.

Tak přešel rationalismus filosofický nutně

2. v rationalismus theologický, jenž zase v různých tvarech se jeví.

a) Kant a stoupenci jeho přijali sice in thesi tajemství křesťanská, avšak vysvětlovali je takovým způsobem, že jejich nadpřirozený ráz úplně setřeli, pokládajíce je za pouhou formu a symbolický výraz pravd čiře rozumových. Takto odstranili

z nauky křesťanské vše, co má povahu nadpřirozenou nebo zázračnou. Za tím účelem vymýšleli rozličné hypothese, jako na př. hypothesi akkomodační, mythickou a j., jimiž všechny věročlánky křesťanské převyšující rozum lidský překrucovali na pravdy čiře přirozené.

b) Jiní zase tvrdili, že lze člověka vědeckými důkazy pro věrohodnost a neporušenost Zjevení Božího k víře v toto Zjevení donutiti tím způsobem, že tyto důkazy, nikoliv však autorita jevícího se Boha jsou posledním podnětem (motivum, objectum formale) víry nadpřirozené. Tato nauka jest proto rationalistická, poněvadž pokládá víru za výsledek vědeckého důkazu a ničí takto vniternou nadpřirozenou bytnost její. — Na tomto stanovisku stál na př. v Němcích Hermes. (Sr. Denzinger, „Religiöse Erkenntnis“ 1. knihu str. 246.)

c) Konečně zavrhli mnozí (především deisté 17. a 18. století v Anglii a ve Francii, jakož i v době novější) všechno křesťanství, a to jak vzhledem k jeho povaze historické, tak i k jeho nauce věro- a mravoučné snažíce se je nahraditi náboženstvím čiře rozumovým a přirozeným.

3. Z rationalismu filosofického a theologického následoval rationalismus politicko-sociální.

Rationalismus tento uváděje zásady rationalistické v život společenský, popírá všechnu závislost společnosti lidské na autoritě Božské a má autoritu lidu za jediný zdroj práva a spravedlnosti.

Že rationalismus se opírá o lichý princip — o naprostou neodvislost a svobodu rozumu lidského —, nebude nesnadno dokázati.

Kdyby rozum lidský byl ve svém poznání naprosto neodvislý, byl by již bytností svou naprostý. Naprostý rozum jest však jediné rozum Božský.

Rationalismus stotožňuje v principu rozum lidský s rozumem Božským. A proto nemůže nám býti s podivením, že z theorie rationalistické pantheismus se vyvinul, jak o tom dějiny novější filosofie především v Němcích patrně svědčí.

Že však rozum lidský ve svém poznání nemůže býti naprostý a neodvislý, vysvítá již z povahy rozumu samého.

a) Rozum jsa mohutností konečné přirozenosti lidské jest sám nutně omezen a konečen. Ale poněvadž obor poznatelné pravdy jest nekonečen, nemůže rozum lidský nikdy sám ze sebe

vší pravdy poznati. Co jest konečno, nemůže nikdy obsáhnouti, co jest nekonečno.

b) Poznání lidské závisí úplně na poznatelném předmětenstvu, které vždy jakožto objektivně v sobě existující již předpokládá. Rozum pravdu jen tak poznává, jak tato pravda v sobě jest, nemoha na ní naprosto ničeho měniti.

c) Rozum lidský jsa člověku jen v pouhé potenci vrozen ustavičně z této potence do konu přechází a jen tímto přechodem pravdu skutečně poznává. A ačkoliv v tomto poznání ustavičně může vystupovati z nižšího stupně na vyšší, přece nikdy nejvyššího stupně nedostoupí, přece nikdy svým poznáním vší pravdy úplně nevyčerpá.

Theorie rationalismu o naprosté nezávislosti rozumu lidského na autoritě Božské zásadně již popírá vniternou povahu tohoto rozumu a proto lidského ducha pudí nezbytně buď k pantheismu nebo k širému materialismu.

* * *

Ze krátké úvahy, kterou jsme zde se stanoviska noetického podali o různých soustavách filosofických, vysvítá, že blud těchto jednotlivých soustav jest na prvém místě obsažen v jejich nauce o zdrojích poznání.

a) Soustavy sensualistické omezují obor pravdy výhradně jen smyslným světem pokládajíce smysly (empirii, zkušenost) za jediný zdroj všeho poznání lidského. Co zkušeností, co smysly nedá se poznati, pro sensualismus neexistuje. Proto prohlašují obor ideální čili metafysický za pouhý klam a blud, jehož člověčenstvo všemi možnými prostředky zbaviti se má.

b) Soustavy idealistické zavrhujíce skutečnost vnějšího světa, snaží se veškeru říši pravdy vyvoditi apriorně z rozumu, jenž ve věčném jsa pohřížen vývoji myšlenky v sobě obsažené ze sebe vyplozuje a ve smyslném světě zpředměťuje. Jako sensualismus popírá zdroj rozumu, tak zamítá idealismus zase empirii.

c) Mimo tento dvojí směr filosofický jest ještě se zmíniti o traditionalismu a ultrasupernaturalismu, kterýž upíraje člověku možnosti poznati a dokázati z rozumu (a z empirie) nějakou ideální, především nábožensko-mravní pravdu, připisuje všecko poznání metafysické (pravd nábožensko-

mravních) jediné víře v autoritu a to buď Božskou nebo lidskou.

d) Rationalismus, který sice jak empirii tak i rozum za zvláštní zdroj přijímá, bloudí zase v nauce o poměru mezi rozumem lidským a rozumem Božským, domnívaje se, že rozum lidský jsa svou bytností zcela samostatný a na rozumu Božském nezávislý, nepotřebuje žádného Zjevení nadpřirozeného.

Uvažujeme-li tyto jednotlivé soustavy o sobě, vidíme zcela patrně, že žádná z nich vší pravdy úplně nepohřešuje. Avšak čím výlučněji kterákoliv soustava jen z jediného pramene svůj obsah čerpá, tím zřejměji jeví se v ní jedna krajnost, řekněme jeden pól lidského poznání, kterýž jsa sám v sobě úplně oprávněn jen tím ve blud přechází, že druhý pól buď úplně aneb aspoň částečně vylučuje. Tak přijímá sensualismus jen pravdu smyslnou a popírá pravdu ideální, idealismus obsahuje zase opačně jen poznání ideální a zamítá veškeru empirii, kdežto traditionalismus slepou, nerozumnou víru člověčenstvu vnucuje.

Uvážíme-li nauku scholastickou o zdrojích poznání a vzniku ideí a přirovnáme-li ji k moderním soustavám, tu se nám její vznešenost a velebnost jeví v záři takořka nadpozemské. Noëtika sv. Tomáše jest skutečně archimedickým bodem, z něhož všechny ostatní filosofické theorie z jejich základů lze vypáčiti. Tato noëtika stojí skálopevně na půdě empirické a není pouhou idealistickou fantasterií, kteráž takořka ve vzduchu visí a se skutečným a konkretním světem a životem téměř ani se nestýká a nesouvisí. Uznávajíc však zároveň mimo smysl poznání rozumové nelpí jen na hmotě a smyslných jevech jejích, jako nauky empirické, nýbrž povznášejíc se s tohoto hmotného světa do výšin nadzemských, nazírá tu na pravdu ideální, v níž duch lidský dospívá teprv k poznání sebe, svého původu, své bytnosti a svého cíle. Noëtika sv. Tomáše dokazuje, že člověk není jen pouhým živočichem, k němuž ho snižuje sensualismus, ani že není duchem naprostým a božským, jímž ho prohlašuje zase idealismus, nýbrž že jsa ze smyslného těla a jednoduché duchové podstaty složen jednak co nejtěsněji souvisí se smyslnou přírodou, jednak však zároveň se povznáší do říše čiře duchové a tu po způsobu čirých duchů čerpá ze zdroje naprosté pravdy, dobroty, dokonalosti a krásy blaho a spásu svoji.

C) Část třetí.

17. Nauka o vědě.

a) Pojem vědy.

§ 130.

Slovo: věda naskýtá se v různém smyslu. Věda sama sebou může znamenati každé poznání bez rozdílu. Co jsem poznal, to vím. Filosoficky však znamená všeobecně věda každé zcela jisté poznání pravdy, jejíž poslední důvod udati můžeme, jak již sv. Augustin praví: „Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus". Retract. lib. 1. c. 14. n. 3. opp. tom. I. p. 22.

V nejužším a vlastním smyslu jest věda zcela jisté poznání pravdy důkazem dovozené. — (Cognitio certa veritatis per demonstrationem deducta.) Věda jest tedy „zcela jisté poznání", čím pouhé jen mínění a čirá domněnka se vylučuje. Dále praví definice, že ono zcela jisté poznání musí býti „důkazem dovozeno".

Každý obyčejný člověk zajisté ví, že slunce vychází a zapadá; poněvadž však tohoto zjevu nemůže vysvětliti a odůvodniti, nemá o něm vědeckého poznání.

Mnohé pravdy a předměty jsou nám bezprostředně samy sebou evidentní, jako na př. existence smyslného světa. Toto poznání jsouc nám neprostředně evidentní nenazývá se též ve vlastním smyslu vědeckým poznáním. A proto pojem vědy v nejužším a nejvlastnějším smyslu omezuje se toliko větami (pravdami), které nejsouce samy sebou zřejmy potřebují důkazu a teprv tímto důkazem stávají se evidentními.

Předmětem vědy jsou takto věty, jejichž evidenci jen prostředečně (důkazem) poznáváme. Velevhodně praví sv. Tomáš: „Scire est finis syllogismi demonstrativi sive effectus ejus; cum scire nihil aliud esse videatur, quam intelligere veritatem alicujus conclusionis per demonstrationem". Arist. in lib. 1. Poster. analyt. lect. 4. opp. tom. I. p. 1. p. 94.

Mimo to může se slovo: věda bráti buď ve smyslu částečném aneb celkovém (totálním). Kdykoliv důkazem nějakou jednotlivou pravdu poznáváme, nabýváme vždy nových vědomostí (vědy částečné), kterých jsme před tím neměli. Těchto částečných vědomostí jest tolik, kolik vět jsme vědeckým důkazem poznali.

Poněvadž při tomto nesmírném množství jednotlivých pravd nezbytně by povstal zmatek, snažili se vždy učenci nesčetné jednotlivé poznatky spořádati a v jednotlivé obory podle jistých zákonů zahrnouti. Takto vznikly z jednotlivých částečných vědomostí vědy celkové.

Z uvedené definice vědy plynou následující sousledky:

1. Vědy nabýváme prostředkem předchozích principů, z nichž vědecký závěrek se vyvozuje.

2. Principy, z nichž konkluse se dovozuje, musí býti jasnější a zřejmější, než konkluse sama, poněvadž jasnost konkluse plyne teprv z jasnosti principů.

3. Obsahem vědy jsou předměty čili pravdy nutné a všeobecné, které totiž jinakými než jsou býti nemohou. Neboť není vědeckého poznání, kde není zcela jistého a nezvratného souhlasu se předmětem poznaným. Zcela jistý a nezvratný souhlas může se však vztahovati jenom ku zcela jistým a všeobecně nutným předmětům, jak již sv. Tomáš l. c. praví: „Quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere.“

Věda, jako vůbec všecko naše poznání, závisí podstatně na předmětenstvu, které jest obsahem jejím. Jen tenkráte jest věda pravdiva, když obsah její úplně se shoduje se předměty, k nimž se vztahuje. Avšak předměty vědeckého poznání nestojí v poměru věcné závislosti k vědě samé. Neboť kdyby i vědy naší nebylo, nepřestalo by předmětenstvo bytovati, tak jak bytuje, když jest obsahem poznání vědeckého.

Poznání vědecké jest tenkráte dokonalé, když svůj předmět vysvětluje z jeho příčiny aneb z jeho dostatečného důvodu.

Předmět vědecký tenkráte dokonale a úplně poznáváme, když na něj nazíráme tak, jak v sobě jest, aneb jinými slovy, když řád ideální (v poznání) úplně se shoduje s řádem věcným či ontologickým. Poněvadž však každá věc v sobě existuje jen svou poslední příčinou aneb svým dostatečným důvodem, proto jen tenkráte ji úplně poznáváme, když známe její příčiny a důvody.

Mimo to může se nazývati dokonalým jen to poznání, které touze rozumu po pravdě zcela vyhovuje. Duch lidský jen tenkráte v poznané pravdě se kochá, když nahlédnul v její příčiny a důvody. Proto jest vědeckému poznání vždy a všude k tomu hleděti, aby nelpělo jen na povrchu předmětu svého, nýbrž aby až k jeho příčinám a důvodům proniklo. Z této příčiny můžeme také vědu

takto definovati: „Věda jest poznání věcí z jejich příčin.“ (Scientia est cognitio rerum per causas.)

b) Rozdružení a souřadění věd. (Specificatio et coordinatio scientiarum.)

§ 131.

Kon poznávací jest pohybem rozumu, jímž z principů v sobě evidentních vycházejíce směřujeme k poznání předmětenstva objektivně v sobě existujícího. Každý však pohyb (kon) jakékoliv mohutnosti dochází své určitosti a tím také svého rázu specifického předmětem (terminem), k němuž se nese. Proto musí i kon, jímž rozum k poznání pravdy, k vědě dospívá, určovati a vymezovati se předmětem, kterýž se shoduje s principy rozumovými a světlem těchto principů jest ozářen. Jako světlo sluneční, tak vysvětluje sv. Tomáš, jest důvodem, že barvy věcí vidíme, podobně jsou principy příčinou, že z nich a v nich poznáváme předměty, které jsou jim přiměřeny. A proto kdyby tyto předměty byly sebe rozmanitější, pokud se dají z týchž principů vyvoditi a poznati, tvoří jen jednu vědu. Tak na př. liší se zajisté zvuky lidského zpěvu ode zvuků hudebních nárstrojů. Poněvadž však konsonance jak ve zpěvu tak i ve zvucích hudebních nástrojů řídí se podle týchž principů či zákonů, proto jest jedna věda hudby, kteráž jak zpěv tak i hudbu v užším smyslu v sobě zahrnuje.

Co do rozvrhu vědy jest dvojí předmět rozeznávati a to materiální a formální.

Předmětem materiálním jest poznaná věc sama, na př. rostlinstvo, živočišstvo, lidské pokolení atd.

Předmět formální záleží v tom, co věda přímě a vlastně na předmětu materiálním poznává, nebo čím k poznání předmětu dospívá. Tak jest život organický (organismus) formálním předmětem, jejž věda v říši organické zkoumá.

Může se státi, že jeden a týž materiální předmět náleží zároveň několika vědám, které se však přece od sebe podstatně liší, poněvadž mají různý formální předmět. Tak na př. má přírodověda a metafysická kosmologie týž předmět, totiž tento hmotný viditelný svět, a přece se obojí věda od sebe věcně liší. Přírodověda zkoumá a zpytuje viditelnou přírodu empiricky, metafysická kosmologie zpytuje však nadsmyslné důvody tohoto světa.

Uvážíme-li místněji poměr vědy ku předmětu materiálnímu a formálnímu, jest patrno, že

a) důvod, který vědy na prvém místě specificky určuje a od sebe liší, záleží v materiálním předmětu. Má-li nějaká věda předmět, jenž se materiálně liší ode předmětu jiné vědy, musí se rovněž od této vědy podstatně lišiti.

b) Mají-li však dvě aneb několik věd týž materiální předmět, pak jest formální předmět karakteristickým znakem, jenž jednotlivé vědy specificky určuje a od sebe dělí.

Vzhledem k tomu dvojímu předmětu rozeznáváme

α) vědy všeobecné a positivní. Ony směřují ku předmětu, jenž v přírodě aneb v životě lidském již sám v sobě obsažen jest; na př. přírodovědy, linguistika atd.

Předmět positivních věd pochází však z autority a to buď lidské aneb Božské. Tak jest právnictví (positivní) a theologie vědou positivní.

β) Vědy formální a reální. Prvé mají za předmět pouhé tvary poznatelných předmětů; odezírajíce úplně od obsahu svého předmětenstva přihlížejí výhradně jen k jeho tvarům, jimiž se jeví, jako na př. vědy mathematické a formální logika.

Vědy reální zaměstnávají se věcmi samými, odezírajíce zase od forem jejich, na př. přírodní vědy, historie atd.

γ) Vědy empirické a rationální. Vědy empirické zpytují jen zevnější smyslné jevy vnějšího předmětenstva a to jen potud, pokud jejich příčiny a zákony se dají zkušeností či empirií vytknouti, určiti a odůvodniti. Sem náležejí především všecky přírodní vědy.

Vědy rationální vycházejí sice také ze předmětenstva empiricky poznaného, avšak nelpí na jeho smyslných jevech, nýbrž snaží se nad tyto jevy k říši ideální se povznesti. Rationální vědou jest na př. logika, ethika, právní vědy atd.

δ) Vědy spekulativní a praktické.

Rozdíl tento závisí na účelu, k němuž věda směřuje.

Uvažuje-li a zpytuje-li věda svůj předmět jednoduše jakožto pravdu v sobě nehledíc k jejím konsekvencím pro praktický život, sluje spekulativní, jako jest na př. ontologie, kteráž zpytuje nejvyšší příčiny vší jestoty; praví-li tedy tato věda, že vše, co jest, jest zároveň jednotou pravdou, dobrem, dokonalostí a krásou, vytýká pravdy čiře spekulativní.

Zkoumá-li však věda svůj předmět tím způsobem, že určuje zároveň jeho vztahy k činnostem lidským, nazývá se pak vědou praktickou, jakou jest na př. ethika.

Věda spekulativní zkoumá pravdu v sobě, věda praktická má na zřeteli praktický život, pro nějž ze spekulativní pravdy normy a zákony dovozuje.

Scholastikové vyjadřovali poměr mezi vědou spekulativní a praktickou vědou: „intellectus speculativus nonnisi fine differt a practico". A poněvadž přechod z vědy spekulativní k vědě praktické záleží v tom, že rozum uváživ pravdu v sobě hledí na to její vztah k činnosti naší určiti, proto říkali scholastikové: „intellectus speculativus extensione fit practicus". Tak na př. z úvahy o Bohu, o jeho vlastnostech, o nichž metafysická theologie jedná, obracíme ihned zrak svůj k Bohu, pokud jest vzorem života našeho, jemuž se máme připodobniti, a dospíváme zcela přirozeně k mravovědě, kteráž jest proto již vědou praktickou.

Sv. Tomáš rozvrhuje vědy podle rozličného stupně abstrakce, v níž se nám předmět poznaný jeví.

Tento rozvrh učitele andělského a scholastiky vůbec zasluhuje přednost přede všemi ostatními.

Již jsme dokázali, že smyslné jedinečné předměty poznává sice smysl, ale nikoliv rozum. Aby smyslné předměty staly se rozumovému poznání přístupnými, musí prvé abstrakce vytknouti a určiti, co jest v nich všeobecného a nutného. Proto opírá sv. Tomáš vším právem všeobecný rozvrh věd, pokud obsahují v sobě nejen sousledky z principů v sobě evidentních dovozené, nýbrž i tyto principy samy, o rozličný stupeň abstrakce. Abstrakcí poznáváme všeobecné a nutné pojmy, které jsou pak základem všech soudův a úsudkův.

Poněvadž abstrakce má rozličné stupně, proto i pojmy co do všeobecnosti nejsou sobě rovny, nýbrž jsou více a méně všeobecny. Z toho také následuje, že jak soudy tak i úsudky, které z dotčených pojmů vznikají, jsou více a méně všeobecny. Řeknu-li na př. lev jest šelma kočkovitá, lev jest ssavec, lev jest živočich kostnatý, lev jest živočich, lev jest ústrojenec, — jsou zajisté všechny tyto věty všeobecny, a přece není tato všeobecnost v nich jednostejna.

A poněvadž různý stupeň všeobecnosti na různém stupni abstrakce závisí, proto i vědy zcela správně podle různého stupně abstrakce různě se dělí.

1. Prvý stupeň záleží v tom, že rozum odezírá toliko ode hmoty individuální, ale nikoliv ode hmoty smyslné. Tu zpytuje věda jakožto svůj předmět bytosti hmotné smyslným změnám podrobené, avšak v jejich všeobecnosti.

Na tomto stupni stojí fysika.

2. Druhý stupeň abstrakce odezírá při hmotě nejen od její individuálnosti, nýbrž i od její smyslnosti zachovávaje v pojmu toliko hmotu čiře poznatelnou (materia intelligibilis). Tu zkoumá věda hmotu v pouhém pomyslu kvantity beze vší smyslné změny. Touto abstrakcí vzniká nový řád jestoty kvantitativní nepřetržité a přetržité (continuum et discretum), již věda zevrubněji pak zpytuje, její rozměry vytýká atd.

Na tomto druhém stupni abstrakce stojí mathematika.

3. Na třetím stupni odezírá abstrakce již ode vší hmoty. Tu má věda na zřeteli jestotu vůbec a zpytuje její nejvyšší všeobecné znaky, její transcendentální vlastnosti, její příčiny atd.

Abstrakcí na tomto stupni vzniká metafysika.

4. Konečně poslední stupeň abstrakce již nemyslí ani na reálnost subjektu, nýbrž zkoumá svůj předmět reflexně (přemětně), pokud totiž v konu poznávacím aneb v konu chtějícím duše lidské (in actu animi cognoscitivo vel volitivo) jest obsažen.

Abstrakce na tomto stupni zpytuje kony rozumu a vůle s jejich formální stránky, t. j. jejich vztah k rozumu a k vůli.

Na tomto stupni abstrakce stojí konečně logika a mravověda.

Z rozličného způsobu abstrakce plyne takto pět druhů poznatelného předmětenstva a to: 1. jestota smyslně měnitelná, 2. jestota kolikostí (kvantitou) opatřená, 3. jestota nehmotná, 4. jestota ideální či logická a 5. jestota ethická. A pěti těmto druhům jestoty jest přiměřeno pět druhů věd: 1. fysika, 2. mathematika, 3. metafysika, 4. logika a 5. mravověda.

V těchto pěti vědách dají se všecky ostatní vědy zahrnouti a obsáhnouti. Neb principy, z nichž každé vědě vycházeti jest, buď pocházejí ze smyslné zkušenosti, aneb ze vnějších tvarův a čísel hmoty, nebo z pojmů všeobecných ode hmoty úplně odezírajících aneb konečně z reflexe o konech rozumových, jež k poznání pravdy, a o konech vůle, jež k lásce dobra směřují. A poněvadž není vědy, jež by na jednom z těchto pěti principů nebu-

dovala své soustavy, proto musí každá věda k jedné z vyčtených všeobecných věd náležeti.

V jakém však poměru stojí tyto vědy k sobě navzájem? Jsou-li snad sobě podřaděny aneb vládne mezi nimi úplná souřaděnost?

Pojem podřaděnosti či podružnosti (subalternatio) žádá, aby předmět vědy podružné (scientia subalternata) pocházel z omezení (restrikce) předmětu vědy vyšší a zároveň o tytéž vědecké principy se opíral. Tak na př. předmět vědy lékařské — tělo lidské — jest jen kontrakcí čili omezením předmětu vědy přírodní vůbec a jeho léčení opírá se o empirii právě tak, jako věda přírodní vůbec. Proto jest lékařství věda přírodovědě podružná.

Uvážíme-li však pět uvedených věd, jejich předměty a principy, snadno se přesvědčíme, že žádná z nich není druhé podřaděna a podružna. Neb všechny tyto jednotlivé vědy, jak jsme již ukázali, mají svůj vlastní předmět, který není pouhým druhem (species) předmětu vyššího a širšího. A ačkoliv se fysika, mathematika, logika a mravověda opírají o principy vědy metafysické, přece mají také své vlastní principy způsobu a stupni své abstrakce úplně přiměřené. Tak na př. fysika, ačkoliv ustavičně užívá zákonů metafysických, přece k nim připojuje též zákony svoje, které se vztahují jen ke smyslné přírodě, k jejím jevům, k jejímu životu atd. A totéž platí také o ostatních vědách v jejich poměru k metafysice.

Ačkoliv tedy materiálně mezi pěti všeobecnými vědami není žádné vlastní nadřaděnosti a podřaděnosti, přece formálně a účelně jedna věda přede druhou předčí. Metafysika vyniká formálně nade všemi ostatními vědami.

Poněvadž něco věděti znamená tolik jako poznati něco zcela jistě a z jeho příčin, musí býti prvá a nejdůležitější ta věda, která 1. vychází z principů úplně evidentních a 2. poznává svůj obsah z jeho posledních příčin. A obé, jak ve třetí části práce této ukážeme, platí o metafysice. Mimo to poněvadž Bůh jest bytostí naprosto prvou, musí věda, která o Bohu jedná, být rovněž naprosto prvá. A jelikož metafysika řeší otázku: odkud, čím a k čemu jest vše, co jest, jest právě Bůh, od něhož vše vychází a k němuž zase vše se vrací, nejprvotnějším předmětem vší metafysiky. Proto již Aristoteles tvrdí, že jen metafysika za-

sluhuje čestný název m u d r c t v í, že jest vědou nejctihodnější, ano božskou.

Mimo to jsou pojmy metafysické základem všech ostatních věd. Neb pojmy jestoty, prvých zákonů této jestoty: identity, kontradikce, vyloučeného třetího, příčinnosti a m. j. předpokládají všecky ostatní vědy. A poněvadž metafysika vysvětluje nezbytné základy, na nichž všechny ostatní vědy jest budovati, proto vším právem v tomto formálním smyslu nazývá se vědou prvou a nejdůležitější.

Co do ú č e l u vyniká zase mravověda nade všemi ostatními vědami. Mravověda jedná o posledním cíli a konci člověka a řídí všecky skutky jeho, aby cíle sobě vytknutého skutečně došel. A poněvadž poslední cíl jest pravidlem všech nižších cílů, proto musí také cíl a účel všech jednotlivých věd cíli poslednímu a nejvyššímu býti podřízen. A z této příčiny řídí mravověda všechny jiné vědy, aby jejich částečné a zvláštní cíle sloužily člověku k dosažení posledního cíle. Ú č e l n ě jest tedy mravověda prvou vědou, jíž všechny ostatní jsou podřaděny.

Ano v jistém smyslu lze také logiku prvou a nejdůležitější vědou nazývati.

Logika zpytuje a určuje pořádek a správnost úkonů rozumu lidského, aby člověk mohl pravdu poznati a v tomto poznání pak pokračovati. Avšak poznání pravdy jest cílem všech ostatních věd. Proto jest jim bez vyjímky zákony logické uznávati a jimi naprosto se říditi. Logika určuje takto zákony, jimiž všechny vědy zavazuje, a v tomto smyslu může se skutečně nazývati prvou a nejdůležitější vědou.

c) Vědecká methoda.

α) S k l a d b a v ě d e c k é s o u s t a v y.

§ 132.

K úplnému poznání pravdy nestačí, aby člověk jednotlivé předměty jasně poznal a ode všech jiných určitě rozeznával, nýbrž jest potřebí, aby poznatky, jež k nějakému společnému předmětu se odnášejí, v jednotě spojil a organicky uspořádal a sestrojil.

Způsob, podle něhož jednotlivé poznatky v organický celek se seřaďují, nazývá se m e t h o d o u, kdežto organický celek sám sluje v ě d e c k o u s o u s t a v o u.

Při vědě jest rozeznávati dvojí moment a to její obsah (předmět) a její formu. Obsahem jest souhrn sourodných poznatků k témuž předmětu se vztahujících, formou pak jest jednota, v níž všecky sourodré poznatky dle určitého pravidla jsou obsaženy a soustředěny. Jsou-li sourodré poznatky podle určitého řádu v jednotě soustředěny, tvoří vědeckou soustavu.

Jako v těle organickém jednotlivé části mají společný střed, okolo něhož podle jistého zákona se spojují, aby takto mohly svoje činnosti jeviti a jevem tímto mohutněti a růsti, podobně i v soustavě vědecké. I tu jest rozeznávati a) střed jednoty, b) princip vědeckého vývoje a c) disposici částí.

a) Střed jednoty záleží v důvodu, proč jen jisté poznatky a nikoliv všecky bez vyjímky v jednotném celku vědy se spojují.

Z tohoto středu jest všem jednotlivým částem vědy vycházeti a harmonicky se rozčleňovati a rozvětvovati a v tento střed jako ve společné ohnisko zase se vraceti a v něm se spojovati.

Každá věta, jež z tohoto středu nevychází a k němu zase se nevrací, jest zajisté této vědě úplně cizí.

Jednotným středem každé vědy jest její materiální, především však její formální předmět.

b) Co se principu vědecké soustavy týká, jest podotknouti, jak již sv. Tomáš dovozuje, že každé vědě jest vycházeti z některých prvých zákonův a zásad, jichž nedokazuje, ano ani dokázati nemůže. Praví anděl školy: „Progressus scientiae consistit in quodam motu rationis discurrentis ab uno in aliud. Omnis autem motus a principio quodam procedit et ad aliquid terminatur; unde oportet quod in progressu scientiae ratio procedat ex aliquibus principiis primis“. In Post. Anal. l. 1. lect. 41. opp. tom. I. p. 170. col. 1. A.; sr. p. II—II. qu. 1. art. 5. in corp. opp. tom. XXII. p. 5.

Tato pravda plyne již z definice vědy. Je-li věda vůbec zcela jisté poznání pravdy důkazem nabyté, jest samo sebou patrno, že jest jí, jako vůbec každému vědeckému důkazu, vycházeti z principů, kterých již nedokazuje, nýbrž které jednoduše přijímá buď jakožto v sobě jasné aneb jakožto v jiné vědě zřejmě již dokázané (lemmata, Lehnsätze). Kdyby každá věda měla napřed své principy dokazovati, potřebovala by k tomuto důkazu zase jiných principů a na důkaz těchto zase jiných principův a tak do nekonečna, a nedospěla by takto nikdy k poznání ani

jediné pravdy. Odtud pochází známé úsloví ve filosofii scholastické: „Nulla scientia probat sua principia“. — Vezměme na př. přírodovědu. Tato zajisté nedokazuje ani zákona kontradikce ani zákona příčinnosti, ani objektivního, skutečného bytu vnější přírody atd. Podobně ve všech ostatních vědách.

Zde jest však připomenouti, že principu ve dvojím smyslu rozuměti se může.

Někteří pokládají za princip vědy onu základní větu, v níž jako v zárodku všecky jednotlivé části vědy jsou obsaženy. Tak jest na př. věta: „homo est animal rationale“ základem či principem vší anthropologie, číslo principem mathematiky atd.

Princip tento veškeru vědu jakožto v jádru v sobě obsahující nazývá se principem materiálním a liší se od principu formálního.

Princip formální jest princip, jejž každá věda jakožto v sobě evidentní aneb odjinud již dokázaný a zjištěný předpokládá. Jsouť to buď principy rozumové, které všechen důkaz vylučují, poněvadž jsou v sobě jasny a evidentní, aneb jsou to „lemmata“ z jiné vědy přijatá.

Čím jasnější a zřejmější jsou principy formální, z nichž věda vychází, a čím těsněji všechny konkluse z nich plynou, tím dokonalejší jest věda.

Co se týká materiálního principu, ten nemusí býti již a priori jistým a známým, nýbrž jasnost a zřejmost jeho bývá často teprve výsledkem vědeckého zkumu a zpytu, jako na př. se stává v methodě analytické, jak brzo uvidíme.

Avšak formální princip musí býti vždy již a priori jist a znám, neb jen takto může býti světlem, jež cestu a směr všeho vědeckého zkumu osvětluje. A poněvadž na formálním principu každé vědy celý její směr závisí, proto jest ho vždy s největší pozorností dbáti. Blud v principu formálním jest osudný pro vši vědeckou soustavu. I když všechny ostatní věty zcela logicky z bludného principu formálního se vyvozují, přece musí býti nezbytně celá soustava bludna. — Tak na př. vychází Hegel z logického pojmu, jenž jest naprostou jestotou a nicotou zároveň. Popírání zákonu kontradikce jest takto πρῶτον ψεῦδος, na němž všechna ostatní soustava jeho zcela důsledně jest zbudována. — Podobně naprostá indifference subjektu a objektu v soustavě Schellingově.

c) Třetím nezbytným momentem vědecké soustavy jest disposice jejích částí.

Za tím účelem jest především potřebí, aby jak celek tak i části správně byly vyměřeny a aby podle těchto výměrů rozvrh celé vědy jakož i jejích jednotlivých částí se řídil.

K výměru a rozvrhu přistupiž pak argumentace, jíž jest jednotlivé části na nejvyšší princip celé soustavy uváděti nebo z něho odvozovati a tak jejich obsah vniterně odůvodniti. Obsah vědy jest částí materiální, výměr, rozvrh a důkaz částí formální každé vědecké soustavy.

O části materiální a formální platí tato pravidla:

α) Jednotlivé věty vědecké soustavy buďtež jisty a nezvratny.

Věda jest soustavou pravd dokázaných a proto jistých a jasných, ale nikoliv pouhých subjektivních mínění a domněnek. Tato jistota řídí se podle povahy vědy samé. Jiná jest jistota vědy mathematické, jiná vědy přírodní, jiná vědy historické. A proto mějž každá věda jistotu, již obsah její přirozeně připouští a žádá. Toto platí však přísně jen o hlavních jejích větách. Ve větách vedlejších, které jen k doplnění a k okrase celku slouží, postačí někdy také pouhá pravděpodobnost, jakouž obyčejně vědecké hypothese do sebe mají.

β) Jednotlivé části buďtež správně sestaveny a seřaděny.

Pořádek, podle něhož jednotlivé proposice vědecké v celek se spojují, závisí na rozličné spojitosti, jíž části jak se předmětem formálním tak i s principem materiálním a formálním, jakož i mezi sebou souvisejí.

γ) V celé soustavě vládniž jasnost a jednoduchost. Obojí tato vlastnost velice usnadňuje studium vědecké. Za tou příčinou jest všemožně vystříhati se methody temné, k porozumění příliš nesnadné, kteréž často především filosofové jen za tím účelem užívají, aby čtenáři veliké jejich učenosti se podivovali. Vzorem slohu jednoduchého a jasného i v otázkách nejnesnadnějších a nejzavilejších budiž nám sv. Tomáš, kterýž při podivuhodné hlubokosti svých spekulací píše slohem průzračným a proto každému přístupným. Ostatně rozumí se samo sebou, že o pravdách nadsmyslných, obzvláště o těch, kteréž tvoří takořka meze říše pravdy člověku přístupné, nelze s takou jasností mluviti, s jakou mluvíme o předmětech, na něž smyslně patříme. A poněvadž

nynější věk namnoze zřetel svůj obrací jen ke hmotě a ke smyslným jevům jejím, nemůže býti s podivením, že se takořka štítí všeho studia, jímž by mu bylo nad tuto hmotu v říši ideální jen poněkud se povznesti. Snad v žádné době studium filosofické se tak nezanedbávalo, jako právě v době nynější.

Z této úvahy plyne, že správnost a pravdivost vědecké soustavy závisí na následujících podmínkách:

a) Především budiž pravdivým nejvyšší princip, v němž celá soustava, jakožto ve svém středu se zakládá. Je-li tento společný střed lichým, již celá soustava pravdy do sebe nemá, jako na př. vývoj a vznik druhů vyšších ze tvarů nižších v nynější darwinské přírodovědě.

b) Stanovisko, na němž soustava vědecká stojí, a methoda, podle níž jednotlivé části v souvislý, organický celek se spojují, buďtež úplně správny. Lichost stanoviska a methody činí celou budovu lichou. Jen takto může předmět (obsah) vědy býti materiálně pravdivým. Proto jest každé jednotlivé vědě svůj předmět čerpati z toho zdroje, jemuž přirozeně a bytně jest přiměřen, a zároveň jemu připisovati takou jistotu, již tento zdroj skýtati může. Tak na př. kdo se postaví na stanovisko všeobecného skepticismu, ruší nezbytně vši vědu, podobně jako kdo liché methody užívá, jako na př. když přírodověda empirii opouští a místo ní metafysickými spekulacemi původ a vznik veškerenstva snaží se dokázati.

c) Budiž přísně dbáno zákonův a pravidel vědeckého výměru, rozvrhu a důkazu jak vzhledem k celé soustavě tak i k jednotlivým jejím částem, neb jinak nebyla by věda ani materiálně pravdiva ani formálně celkem přísně sjednoceným a sčlánkovaným.

d) Každá část budiž umístěna na tom místě, které jí podle její přirozené povahy a podle poměru k ostatním částem přináleží. Tak na př. v logice musí traktátu o soudu předcházeti výklad pojmu, poněvadž soud nezbytně již pojmy předpokládá.

e) Každý člen budiž patřičným svým důkazem opatřen. Neb jen ta věta může býti ve vědeckou soustavu přijata, kteráž jest dostatečně dokázána. Vyjímku činí toliko zásady samy v sobě evidentní a pak věty v jiných již vědách dokázané (lemmata).

f) Sousledky (corollaria) buďtež ihned k větám připojeny, z nichž logicky plynou, aby takto, co přirozeně souvisí, také vždy bylo s sebou spojeno.

β) Methoda analytická a synthetická.

§ 133.

Soustavná úprava vědy jest mimo principy také methodou podmíněna. Methoda jest totiž způsob, jímž věda dochází celistvosti jednotné soustavy.

Ačkoliv někteří dialektikové několik method rozeznávali, přece se dají všecky na dva druhy uvesti a to:

1. na methodu analytickou, induktivní či regressivní (rozbornou),

2. na methodu synthetickou, deduktivní či progressivní (soubornou).

O povaze těchto dvou method praví sv. Tomáš: „Est duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia... Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognotio veritatis, cum pervenitur ad totum.“ V. in lib. 2. Metaph. lect. 1. opp. tom. IV. p. 62. col. 2. B.

Z výkladu sv. Tomáše jde na jevo, že methoda analytická, jak již slovo samo praví, rozebírá, synthetická však sbírá a spojuje.

a) Rozebíráme, kdykoliv se povznášíme z částečného poznatku k poznatku všeobecnému, z poznatku méně všeobecného ku všeobecnějšímu. Částečný poznatek obsahuje v sobě více znakův a výmezů, než poznatek všeobecný, a proto jest nám poznatek částečný, abychom z něho poznatek všeobecný dovodili, v jeho části, z nichž jest složen, rozebrati a rozložiti, od těchto jednotlivých částí a znaků pak víc a více odezříti, a tak k pojmu všeobecnému, všeobecnějšímu a konečně nejvšeobecnějšímu postupně se povznášeti.

Opačně se děje v methodě synthetické. Tu se postupuje z poznatku všeobecného k částečnému, ze všeobecnějšího k méně všeobecnému. Abychom z poznatků všeobecných a neurčitých k poznatkům jednotlivým a určitým dospěli, jest potřebí, ku všeobecnosti zvláštní znaky připojiti a takto, co jest všeobecno, místněji určiti a vymeziti. Obě tyto methody můžeme si znázorniti tak zvaným stromem porfyriánským (arbor porphyriana). (Viz § 19.)

Sestupuje-li z pojmu substance jakožto nejvyššího pojmu k Petru jakožto jedinci, pak jest nám pojem substance zevrubněji určiti znaky tělesnosti, ústrojnosti, živočišnosti a rozumnosti a pak teprv přijdeme k poznání Petra jakožto jedince. — Toto sestupování ze všeobecnosti k částečnosti a jedinečnosti děje se v methodě synthetické.

Vystupujeme-li však ze představy Petra, Pavla atd., jenž v sobě pojmy člověka, živočicha, ústrojence, hmoty a podstaty zahrnuje, k pojmu podstaty, pak jest nám tento částečný poznatek (Petra, Pavla atd.) prvé v jeho jednotlivé momenty rozebrati a postupně odezírati od jeho rozumnosti, živočišnosti atd. a tak konečně k pojmu nejvšeobecnějšímu, k podstatě vystoupiti.

Postup tento z poznatku částečného ku všeobecnému zahrnuje v sobě methoda analytická.

b) Methoda analytická jest vždy zároveň aposteriorní, methoda synthetická apriorní.

Poznání aposteriorní jest to, které v empirické zkušenosti záleží, kdežto poznání apriorní v pouhém rozboru ideí jest obsaženo. Tak jest věta: „růže voní“ větou aposteriorní, věta však: „část jest menší celku“ apriorní.

Empirie vztahuje se toliko k jednotlivým předmětům, pravdy však, které ode zkušenosti odezírajíce k ideám a nadsmyslným pojmům se odnášejí, musí nutně býti všeobecny. Proto methoda, kteráž a posteriori či z empirie vychází a z jednotlivých předmětů, zjevů, událostí atd. indukcí odvozuje všeobecné idee, pravdy, zásady a zákony, jest analytická. A vědy, které se touto methodou řídí, slují induktivními. K těmto vědám se čítají všecky vědy empirické, jako jsou vědy přírodní, fysika, astronomie, fysiologie, ačkoliv v posledních třech vědách mimo indukci i dedukce se užívá. Astronomie opírá se totiž o mathematiku, fysika však předpokládá mimo mathematiku též názory čiře spekulativní.

Kdykoliv však opačně z principů, pravd, zásad a zákonů všeobecných jednotlivé konkretní případy a zjevy dedukcí se vysvětlují a odůvodňují, děje se to vždy methodou synthetickou. A vědy touto methodou se řídící zovou se deduktivními.

Deduktivními jsou vědy spekulativní, mimo to všecky vědy formální, jako jsou na př. geometrie a arithmetika.

Pro místnější a určitější výměr významu a vzájemného vztahu obou těchto method jest zvláštní zřetel míti a) k vědám samým a b) ke způsobu, jakým vědy si osvojujeme.

a) Vědě nejvyšší, kterouž, jak svrchu řečeno, jest metafysika, ačkoliv se jakožto věda spekulativní řídí methodou synthetickou, jest přece nezbytně o analysi se opírati. Neb jestota, kteráž jest jejím obsahem, nemůže se a priori z rozumu vyvoditi, nýbrž musí se bráti ze smyslného, empirického poznání.

Jiného mínění jsou novější idealisté, jako Fichte, Schelling a Hegel. Dovozujíť a priori z pouhé abstraktní idee jestoty beze všeho zřetele k poznání empirickému všechen tento viditelný svět, kterýž podle nich jest pouhou determinací apriorní a nutné idee jestoty.

Idealisté vycházejí ve vší spekulaci naprosto ze synthese, a právě v tom tkví hlavní blud všech soustav idealisticko-pantheistických. Co se týká ostatních metafysice podřaděných věd, jest rozdíl činiti mezi vědami reálními a formálními. Věda reální řídí se vesměs methodou analytickou, vědy však formální, jak již naznačeno, methodou synthetickou.

b) Co do způsobu, jakým si vědy osvojujeme, jest rozeznávati jejich invenci a tradici, jíž učitel své vědomosti (invenci) svým žákům podává.

Co se invence týká, jest nezbytně cestu analyse nastoupiti. Neb věda jest souhrnem všech poznatků, které ku společnému nějakému podmětu se vztahují. Tyto poznatky jsou takořka výroky jednoho společného podmětu. Podmět jest a priori již znám a proto vědeckým zkumem jen výroky jeho se hledají.

V každé však větě zahrnuje v sobě výrok širší pojem, než jest podmět. Řeknu-li na př. led jest studený, jest zajisté pojem „studený“ širší než led, poněvadž mimo led jsou ještě mnohé jiné věci studené. Kdykoliv tedy o podmětu známém hledám neznámých přísudků (výroků), soudím vždy ze předmětu méně všeobecného na předmět všeobecnější, což patrně jen analysí se státi může.

Běží-li o tradici věd, tuť methoda synthetická není sice nezbytna, ale přece příhodnější než analytická. Poněvadž synthetická methoda z nějakého všeobecného principu vychází a z něho snaží se všechny jednotlivé věty vědecké sou-

stavy buď vyvoditi aneb aspoň objasniti, jest patrno, že tento postup jest více vědecký a k důkladnějšímu porozumění a všestrannějšímu přehledu celé soustavy lépe slouží, než methoda analytická.

Proto ten, kdo vědě vyučuje, často opouští cestu analytickou, po které ve svých studiích sám kráčel, staví ihned předmět, o nějž běží, posluchačům (čtenářům) svým před oči, a rozděliv jej v části, v něž přirozeně se rozpadá, počíná ihned tyto jednotlivé části vysvětlovati a odůvodňovati, aby takto posluchače své snáze přivedl k jasnému a všestrannému poznání celé vědecké soustavy.

Z rozboru methody analytické (induktivní) a synthetické (deduktivní) jasně následuje, že ve vědě a v poznání našem vůbec o b o j í methody jest nezbytně potřebí, a že proto methoda a n a l y t i c k o-s y n t h e t i c k á, jež také genetickou sluje, jest nejlepší, ano jedině správná.

Člověk jsa bytostí duchově-smyslnou povznáší se toliko ze smyslnosti k poznání říše ideální, toliko z účinu proniká ku příčině, toliko z vlastností a případností věcí poznává jejich bytnosti, toliko ze vnějších zjevů věcí přírodních vystihuje a určuje jejich všeobecné zákony. A poznav svět vnější (μακροκόσμος) a sebe (μικροκόσμος) hledá teprv společné příčiny vší jsoucnosti a poznává takto Boha, tvůrce všehomíra. V Bohu nalezá rozum jedinou dostatečnou příčinu vší jestoty. Poznáním Boha došla methoda analytická svého posledního cíle a konce.

Poněvadž však, jak jsme již svrchu pravili, vědecké poznání jen tenkráte jest dokonalé, když svůj předmět odvozuje z jeho p ř í č i n y aneb z jeho dostatečného d ů v o d u, jest potřebí, aby rozum poznaje Boha jakožto první a poslední příčinu a to nejen logickou, nýbrž i ontologickou, sestupoval zase dolů a objasňoval, pořádal a zdokonaloval jednotlivé poznatky své ideou nejvyšší příčiny. Takto druží se zcela přirozeně k methodě analytické methoda synthetická. Methoda synthetická jest zároveň kontrolou či přehlídkou methody analytické. Neb jakmile rozum s idee nejvyšší příčiny sestoupil k jednotlivým předmětům, poznává ihned, užíval-li správně při poznání empirickém methody analytické a může takto zase opraviti bludy, jichž se často i při nejlepší vůli dopouští. S methodou analytickou a synthetickou v poznání má se podobně, jako při každém díle uměleckém. Vidíme-li sochaře z kamene sochu vytesávati, můžeme již z jednotlivých hotových částí souditi na její účel a ideu. Je-li nám však

její účel a idea známa, můžeme opačně podle této idee jednotlivé části její posuzovati, jsou-li svému vzoru přiměřeny aneb nejsou.

Jako ve vědě vůbec obojí methodu jest spojovati, podobně i v jednotlivých vědeckých oborech. A ačkoliv jednotlivé vědy ve své základní soustavě jen jednu methodu připouštějí, přece nemohou naprosto od druhé methody odezírati.

Ku konci ještě podotýkáme, že methody analyticko-synthetické užíval již Aristoteles a po něm všichni scholastikové. V době poslední idealisté a pantheisté zamítnuvše, jak již podotknuto, methodu analytickou, snažili se všechno naše poznání jakož i vši jestotu a priori z pouhého abstraktního pomyslu jestoty synthetický vyvoditi. Sensisté a materialisté naopak neuznávajíce methody synthetické omezují všecko naše poznání pouhým vnějším smyslným světem a jednotlivými předměty jeho, jež pak výhradně analiticky v soustavu vědeckou hledí spojiti a sestrojiti. — Pantheisté mají sice ve svých soustavách všeobecné idee a pojmy, žádné však poznatky věcí a předmětů jedinečných, kdežto materialisté opačně mimo představy individuálních pod smysly spadajících předmětů veskrz popírají všechny pravdy nadsmyslné, ideální, nutné a všeobecné. Proto jen podle methody aristotelsko-scholastické lze říši pravdy člověku přístupnou úplně vystihnouti a tak ducha lidského po pravdě toužícího a žíznícího ukojiti oním zdrojem pravdy, jejž mu Bůh ve své dobrotě tak bohatě otevřel.

18. Dodatek.

a) Poměr mezi vědou a věrou.

§ 134.

Zdrojem vší pravdy jest Bůh. Jak bez Boha není žádného dobra, žádné dokonalosti a krásy, tak není také žádné pravdy.

Aby člověk, jako vůbec každá stvořená intelligentní bytost, pravdu poznal, jest potřebí, aby Bůh mu ji nějakým způsobem zjevil.

Bůh pravdu člověku zjevuje 1. přirozeně a 2. nadpřirozeně.

1. Svět byv podle Božských ideí stvořen představuje velikou soustavu uskutečněných Božských myšlenek. Každá jednotlivá věc ve všemmíru jest odleskem a obrazem nějaké myšlenky či pravdy Božské. Všecko naše poznání záleží toliko v odhalování těchto odleskův a obrazův ideí Božských ve stvořených věcech

se jevících. Z těchto odlesků soudí člověk na vzory v Božském rozumu obsažené a poznává takto pravdu jakožto věčnou, nutnou a nezměnitelnou. Toto poznání pravdy ze zevnějšího světa pocházející sluje přirozeným.

2. Druhý způsob, jímž se Bůh člověčenstvu zjevuje, jest nadpřirozený. Zde není na místě dokazovati možnost, nutnost, poznatelnost a skutečnost Zjevení nadpřirozeného. Tento důkaz náleží do filosofie náboženství. Nám běží toliko o pojem tohoto Zjevení a o poměr jeho k pravdě přirozené jakož i o poměr vědy a víry o tuto dvojí pravdu přirozenou a nadpřirozenou se opírající.

Pravda přirozená a nadpřirozená neliší se od sebe bytně a podstatně. Co člověk svým rozumem poznává, jest pravda, a co mu Bůh mimořádně zjevil, jest také pravda, proto pravda jakožto pravda nemůže se ode druhé pravdy věcně lišiti. Jest sice rozeznávati nižší a vyšší pravdy, podle toho vztahují-li se k nižšímu aneb vyššímu předmětu, ale věcného rozdílu v pravdě býti nemůže.

Poněvadž jak pravda přirozená člověkem samým poznaná tak i pravda nadpřirozeně Bohem mu zjevená prýští se z jednoho a téhož zdroje, z Boha, jest také všechna pravda v tomto zdroji naprostou jednotou, i není možno, aby pravda sobě nějakým způsobem vůbec odporovala. Jako na př. bezbarevné světlo sluneční v hranolu se láme a se rozděluje v různobarevné paprsky, kteréž ačkoliv jsou různy, přece sobě neodporují, nýbrž navzájem se doplňují, podobně i dva paprsky pravdy ze slunce Božského vycházející.

Pravda přirozená a pravda nadpřirozená liší se toliko a) způsobem, jakým z Boha vychází a člověku se jeví, a b) předmětem, k němuž se vztahuje.

a) Liší se způsobem.

Pravda přirozená, již člověk svým vlastním rozumem poznává, nevychází z Boha neprostředně, nýbrž jen prostředečně. Člověk jsa k obrazu a podobenství Božímu stvořen, má také rozum, jenž jest podobou a obrazem rozumu Božského, a proto nutně svou činností k témuž předmětu směřuje, jako i rozum Božský. A poněvadž Bůh tento svět podle odvěčných ideí svého rozumu vytvořil, jest mezi tímto světem, tímto odleskem Božských myšlenek, a rozumem lidským přirozená shoda a úměrnost. Rozum lidský již svou bytností k tomu jest určen,

aby odlesky ideí Božských v tomto světě poznával a pak z odleskův a obrazů ku vzorům samým, k Božským ideám, — k Bohu — se povznášel. Přirozené poznání lidské směřujíc přímě jen k odleskům Božských ideí, ale nikoliv k ideám těmto neprostředně, obsahuje sice pravdu Božskou, ale jen lomenou, lomenou ve stvořených věcech tohoto světa.

Mimo tento způsob přirozený zjevuje také Bůh svou pravdu nadpřirozeně, přímě a neprostředně. Při tomto Zjevení nezahaluje již Bůh svých ideí ve stvořených bytostech, nýbrž řečí přímou člověku mimořádně oznamuje mnohé pravdy. Tu si Bůh počíná jako učitel všeho člověčenstva. Jako učitel se svými žáky o mnohé pravdy, jichž neznají a ani poznati nemohou, jednoduše se sděluje a přijetí jejich pro autoritu, jakouž učitel u žactva předpokládá, na nich žádá, podobně činí také Bůh. Zjevuje člověčenstvu přemnohé pravdy, jichž samo ze sebe přirozenými svými silami znáti nemůže, a žádá na něm víry jakožto jeho tvůrce a pán vševědoucí a naprosto pravdomluvný. Když pak člověk tuto pravdu od Boha přijímá, přijímá ji tak, jako žák od učitele, tedy pro naprostou autoritu Boha se jevícího. A jestliže žáku ani na mysl nepřijde, aby pochyboval, je-li skutečně tomu tak, jak učitel praví, maje dostatečný důvod pravdy v autoritě učitelově, tím více jest povinností pro člověka, pravdu od Boha s naprostým přesvědčením přijati, jelikož ví, že Bůh, bytná pravda, ani sebe ani jeho nemůže klamati.

Poněvadž však Bůh k člověku jiným způsobem nemůže mluviti než způsobem lidským, proto jest mu také týchž prostředků užiti, jakých člověk k poučení druhého užívá. Jinak by zůstalo Zjevení člověku nesrozumitelno. Poněvadž člověk není bytostí čiře duchovou, nýbrž duchově-smyslnou, proto jest Bohu pravdu, již člověčenstvu chce zjeviti, zahalovati do terminů člověku přístupných a známých, kteréž přiměřeně jeho duchově-smyslné povaze obsahují pravdu v obalu smyslném, na př. v řeči atp.

I jest patrno, že i v nadpřirozeném Zjevení, jímž Bůh neprostředně sebe a svou vůli zjevuje, člověk vidí pravdu jen jako v zrcadle a v obraze. Neprostředný názor na idee Božské, na pravdu, na Boha, jest člověku teprve po smrti vyhrazen.

Rozdíl tedy poznání přirozeného a nadpřirozeného záleží v tom, že člověk dochází onoho vlastními silami svého rozumu ze zpytu vnější přírody, odlesku to ideí Božských, toto však

přímě přijímá od Boha, jakožto bytosti vševědoucí a nanejvýš pravdomluvné, podobně jako žák ode svého učitele.

b) Mimo způsob liší se přirozené poznání od nadpřirozeného také (aspoň částečně) předmětem.

Abychom tento rozdíl lépe pochopili, jest zřetel míti k cíli, k němuž člověk jest od Boha určen.

Zjevení Boží nás poučuje, že člověk nebyl původně od Boha určen k cíli přirozenému, k cíli totiž, jehož přirozenými silami svými může dojíti, nýbrž k cíli vyššímu, přirozenost jeho převyšujícímu — k cíli nadpřirozenému, — k synovství Božímu, — k němuž neměl žádných přirozených sil a schopností. Aby člověk tohoto nadpřirozeného cíle mohl dojíti, bylo Bohu člověka prvé k tomuto cíli uschopniti. Za tím účelem bylo člověku nadpřirozeného Zjevení potřebí, jež by v sobě také pravdy rozum přirozený převyšující obsahovalo.

Tyto pravdy, které tajemstvími nazýváme, neliší se od pravd přirozených leč tím, že náš rozum, jenž jest konečný a omezený, není s to, aby je vniterně sám ze sebe chápal. Tedy předmět pravd přirozených a nadpřirozených jest jiný. Poněvadž předmět pravd přirozených jest rozumu lidskému úměrný, může býti jím také pochopen; předmět pravd nadpřirozených jest vyšší a vznešenější, než rozum lidský, a proto mu není úměrný, nýbrž převyšuje jej. Rozdíl tedy mezi pravdami přirozenými a tajemstvími jest vzhledem k pravdám samým jen poměrným, záviseje toliko na vyšším a nižším předmětu, k němuž se tyto pravdy vztahují; toliko vzhledem k našemu rozumu, jenž předmět pravd přirozených chápe, předmětu však tajemství právě proto, že jej svou vznešeností a velebností převyšují, nemůže vniterně chápati a svou vlastní silou obsáhnouti, jest mezi pravdami přirozenými a nadpřirozenými rozdíl věcný či podstatný. Na př. že Bůh existuje, můžeme svým vlastním rozumem vědecky dokázati. Byt Boží jest tedy pravda, již svým rozumem obsahujeme, poněvadž mezi touto pravdou a naším rozumem vládne úměrnost. Že však Bůh jest ve třech osobách, víme jen ze Zjevení. Trojosobnost Božská v numericky jedné přirozenosti jest nám proto tajemstvím, poněvadž vznešený předmět této pravdy náš slabý omezený rozum nevýslovně převyšuje.

Svrchu jsme pravili, že přirozené poznání liší se od nadpřirozeného mimo způsob také aspoň částečně svým předmětem. Tato věta potřebuje vysvětlení.

Ze Zjevení Božího víme, že člověk z dobroty Božské původně k cíli nadpřirozenému byl určen a proto také mnohými dary ku přirozenosti lidské nepřináležejícími od Boha opatřen. Za trest však hříchu byl nejen zbaven darů nadpřirozených k darům přirozeným od Boha přidaných, nýbrž i se slaben v darech přirozených — v rozumu a ve vůli. Z toho nezbytně následovalo, že člověk ihned naprosto se stal neschopným nejen k cíli nadpřirozenému — k synovství Božímu —, nýbrž ani cíle přirozeného, jenž ve přirozeném poznání a milování Boha záleží, mravně již dojíti nemohl. I stal se k cíli nadpřirozenému naprosto, k cíli přirozenému mravně neschopným. — Takým byl člověk po pádu.

Bůh však člověka neopustil, nýbrž smilovav se nad ním poznovu ho určil k cíli nadpřirozenému, k němuž ho prvotně stvořil.

Poněvadž cíl a stav člověka nadpřirozený se opírá o cíl a stav přirozený, proto bylo potřebí, aby Bůh člověka prvé k cíli přirozenému uschopnil a potom teprv k cíli nadpřirozenému ho povýšil. Za tou příčinou zjevoval Bůh člověku prvé takové pravdy nábožensko-mravní, které člověk sám ze sebe může poznati, kterých však maje rozum po pádu velice seslabený a vůli ku hříchu příliš nachýlenou skutečně nepoznal; a teprv potom povznášel Bůh člověka k poznání tajemství.

Takto obsahuje Zjevení dvojí pravdy: 1. které člověk sám svým rozumem může poznati, kterých však pro mnohé překážky, s nimiž toto poznání jest spojeno, skutečně nepoznal, a za 2. pravdy tajůplné, které pro vznešenost svého obsahu převyšují rozum lidský. Jest tedy patrno, že co do předmětu přirozené poznání od nadpřirozeného jen částečně se liší, majíc mnohé pravdy se Zjevením úplně totožné. Tak na př. může člověk pouhým svým rozumem poznati, že jest Bůh vševědoucí, všude přítomný, všemohoucí, že má člověk nesmrtelnou, rozumem a svobodnou vůlí opatřenou duši atd., a přece jsou všecky tyto pravdy také od Boha nadpřirozeně zjeveny. — —

Po této úvaze o poznání přirozeném a nadpřirozeném lze již místněji poměr mezi vědou a věrou stanoviti.

1. Věřiti jest něco za pravdu míti pro autoritu svědka, jenž nám za to svou věrohodností ručí. (Fides est assumptio veritatis propter auctoritatem testis.)

Podle toho, je-li svědek za pravdu nám ručící pouhý člověk aneb Bůh sám, jest rozeznávati lidskou a Božskou víru.

Zde nám běží jen o Božskou víru, kteráž znamená všecko to za pravdu míti, co nám Bůh zjevil, poněvadž to Bůh neomylný a pravdomluvný zjevil. Bližší rozbor Božské víry, jejího materiálního, formálního předmětu a jejího podnětu obsahuje již theologie.

Věděti jest něco za pravdu míti, poněvadž pravdu tuto poznáváme buď smyslným názorem anebo vniternými důvody.

Předmětem vědy jest smyslná příroda, říše pravdy ideální a dějiny člověčenstva.

a) Věda a víra mají jeden a týž podmět (subjekt), rozumnou totiž duši lidskou. Jak rozumná duše lidská dospívá buď smyslným názorem aneb ze vniterných důvodů k poznání vědeckému pravdy přirozené, tak věří jevícímu se Bohu, jenž v církvi a skrze církev pravdu zjevenou člověčenstvu předkládá. Jeden a týž duch chová v sobě předmět vědy a předmět víry, s tím toliko rozdílem, že předmět vědy přijímá proto, že jej sám vidí, slyší nebo vniterně mu rozumí, kdežto předmět víry za pravdu má pro svědectví svědka, jenž svou autoritou za něj ručí.

b) Předmět vědy a víry v jednotu nespadá. Mnohé pravdy jsou předmětem vědy, které nikdy nemohou býti předmětem víry; na př. všecky téměř exaktní výzkumy empirických věd.

Opačně obsahuje víra přemnohé pravdy, které nikdy nebudou výsledkem vědeckým, totiž všechna tajemství, kterých ze vniterných důvodů čiře vědecky dokázati naprosto nemožno.

c) Částečně má však věda a víra přece předmět společný. Jsouť to, jak svrchu řečeno, pravdy přirozeného náboženskomravního života.

Tyto pravdy splývají materiálně (quoad materiam) v jedno, avšak ve způsobu (quoad formam), jakým je člověk poznává, podstatně se od sebe liší.

Ačkoliv víra mimo tajemství obsahuje v sobě i pravdy rozumu přístupné, nicméně nejedná o těchto pravdách, jakožto rozumově poznaných, nýbrž jakožto zjevených, přijímajíc je výhradně pro autoritu jevícího se Boha. Tak na př. ačkoliv byt Boží z pouhého rozumu důkazy čiře vědeckými dá se dokázati, přece se modlíme ve snešení apoštolském: Věřím v Boha. Může tedy býti jedna a táž pravda předmětem jak vědy tak i víry; jest před-

mětem vědy, když ji poznávám a dokazuji ze vniterných jejích příčin, předmětem víry jest však, když ji přijímám, poněvadž ji Bůh, neomylná pravda, zjevil.

Z toho také plyne, že filosofie a theologie, ačkoliv z části jednají o témž předmětu, jsou přece dvěma věcně různými vědami.

d) Věda a víra nemohou si na věky odporovati. Nemožnost tato plyne již z jednoty zdroje, z něhož konečně jak věda tak i víra svou pravdu čerpá. Všechen spor jest jen zdánlivý a vzniká tenkráte, když věda vyhlašuje pouhou hypothesi ničím skutečně neodůvodněnou za exaktní výzkum vědecký, nebo kdyby se něco za pravdu zjevenou vydávalo, co zjeveno není.

Již Lateránský sněm V. (1513) v tento smysl rozhodl řka: „Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus.“ Podobně píše Pius IX. ve své encyklice z r. 1846.: „Etsi fides sit super rationem, nulla tamen vera dissensio, nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo O. M. oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat: fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, confirmet, perficiat.“ Rovněž tak zní proposice, kterouž S. Congrega io Indicis Bonnettymu traditionalismu učícímu k podpisu předložila a kterouž na to Pius IX. 1855 zvlášť ještě potvrdil. Dogmatický soud o této otázce poznovu vydal v poslední době sněm Vatikánský (sess. III. cap. 4. de fide et ratione).

Výroky tyto, ačkoliv čiře autoritativní, uvádíme na důkaz, jak církev sama v této předůležité otázce vždy smýšlela.

e) Věda a víra nejsou mezi sebou souřadny, nýbrž jako Zjevení nad rozum jest povýšeno, tak stojí víra nad vědou.

f) Scholastikové připisují theologii přednost před filosofií především ze tří důvodův a to:

α) pro vznešenost předmětu, o němž jedná.

Předmět theologie, an obsahuje tajemství rozumu nepřístupná, předčí přede předmětem filosofie, kteráž směřuje jen ku pravdám rozumu přístupným. Theologie poučuje nás o stavu prvotném člověčenstva, o pádu, o následcích tohoto pádu, o původu zla fysického a mravního, o smíru člověčenstva s Bohem,

o životě vniterném Boha atd. O všech těchto pravdách filosofie s jistotou ničeho neví.

β) Theologie čerpá svůj obsah neprostředně z autority neomylného Boha a proto honosí se naprostou jistotou všech svých věročlánků, kdežto filosofie spoléhajíc výhradně jen na rozum bludům často podrobený, může se mýliti a, jak dějiny její dokazují, skutečně se mýlila a namnoze až dosud se mýlí.

γ) Konečně zasluhuje theologie přednost před filosofií i pro vznešenost svého účelu.

Theologie vede člověka k cíli nadpřirozenému; filosofie i kdyby všech bludů se varovala, poučuje nanejvýš člověka o cíli přirozeném, jenž jest pouhou podmínkou a podkladem cíle nadpřirozeného.

Věda předčí jen z jedné příčiny nad theologii. Kdežto theologie jistotu svého předmětu odvozuje jediné z autority jevícího se Boha, jest věda na vniterném poznání obsahu svého zbudována. Theologie opírá se toliko o zevniternou evidenci, věda však o vniterné poznání pravdy předmětu svého.

g) Víra má býti vodítkem vědy.

Již svrchu jsme pravili, že člověk i v pravdách náboženskomravního života, které naprosto řečeno svým vlastním rozumem poznati může, pro mnohé překážky, kteréž skutečné poznání těchto pravd nad míru znesnadňují, potřebuje Zjevení nadpřirozeného. A poněvadž Bůh skutečně člověku dotčené pravdy zjevil, proto jest vědě, pokud se těchto pravd dotýká a s nimi v jakékoliv příčině souvisí, Zjevením Božím se orientovati, aby s pravé cesty nezbloudila a na bezcestí se neoctla.

Nazýváme-li víru vodítkem vědy, míníme tím závislost vědy na víře jen potud, pokud věda o otázkách náboženskomravních jedná a má takto s věrou jeden a týž předmět. Ve všech ostatních otázkách jest věda úplně na víře nezávislá, svobodná a samostatná.

Ostatně závislost vědy na víře v pravdách života náboženskomravního rozumí se sama sebou.

Poněvadž Bůh tyto pravdy jasně a zřejmě člověčenstvu zjevil, nemůže naprosto věda svým zkumem a zpytem k jiným výsledkům v těchto otázkách dospěti, než jak je řeší Zjevení Boží. Jest to právě tak, jako když učitel oznámí žáku resultát nesnadné nějaké početní úlohy k vypracování mu uložené. Žáku jest dotud počítati, až k onomu resultátu přijde, a jen tenkráte správně

počítal, když skutečně výsledek, jehož nabyl, s resultátem udaným jest totožný.

Podobně udal Bůh člověku v nejnesnadnějších záhadách jeho náboženského a mravního života jisté a nezvratné resultáty, jimiž vědě vždy jest se orientovati, kdykoliv se své strany o rozřešení těchto záhad se pokouší. A jen v tomto smyslu jest víra vodítkem vědy.

Z toho jest již také zřejmo, co jest souditi o tak zvané „svobodě vědy“, jíž moderní věk tak velice se honosí.

Tak zvaná moderní věda zaujímá naproti Zjevení Božímu stanovisko absolutní a prohlašuje za základní princip vší vědy 1., že věda nesmí nikterak při svých resultátech ku křesťanskému Zjevení přihlížeti, a za 2., že církev nemá naprosto žádného práva vynášeti se stanoviska věrouky soudu nad vědeckými výsledky a to ani tenkráte, když tyto výsledky přímě Zjevení odporují. Každý takový soud církve jest prý zasahováním do oboru jí zcela cizího a věda má prý proto nejen právo, nýbrž i povinnost takovéto bezprávní útoky co nejrozhodněji odmítnouti.

Toto stanovisko jest však v této všeobecnosti zcela liché.

1. Poněvadž pravda pravdě nemůže nikdy odporovati, nemůže také žádný skutečný výsledek vědy pravdě zjevené odporovati. Odporuje-li však nicméně, pak vydává věda něco za exaktní výsledek, co jím není, a církev, jež v pravdě Bohem zjevené blouditi nemůže, má nejen právo, nýbrž i povinnost takovýto resultát jakožto lichý zavrhnouti. A vědě nezbývá, než soudu církve se podrobiti. Avšak jen v otázkách náboženských církev vynáší soud o resultátech vědeckých, kterýž vědě jest uznati. Všude jinde jest věda úplně svobodna.

2. Že věda pravé svobodě a samostatnosti jen tenkráte se těší, když v míru a svornosti se Zjevením Božím záhady lidského života řeší, dokazuje zkušenost.

Jakmile věda svoji emancipaci a neodvislost od křesťanství napsala na svůj prapor, rozzuřil se jejím popudem ihned krutý boj proti všemu, co s křesťanstvím souvisí. A to jest zcela přirozeno. Má-li moderní věda pravdu, pak jest křesťanství celým řetězem klamův a bludův, a její povinností jest, co možná nejdříve křesťanství ze světa vyhladiti. Poněvadž však v boji tomto církvi katolické vítězící moc a síla pravdy v jejím lůně chované a pěstované vždy stála a stojí po boku, byla moderní věda nucena po nějakém spojenci se ohlížeti, který by církev nikoliv již zbraní

ducha, nýbrž hmotným násilím potíral. Tak se stalo, že se zaprodala straně protikřesťanské o vyhlazení církve usilující. A proto hledá nynější věda namnoze místo pravdy hmotného zisku a prospěchu a což ještě horšího jest, smyslné, zvířecí rozkoše lidí, kteří vzdavše se víry v Boha a nesmrtelnost duše člověka na stupeň zvířete snižují. Moderní věda nechtíc sloužiti pravdě Božské, slouží nyní ve hnusném otroctví hmotnému životu a všem jeho mrzkým požadavkům.

Závislost vědy na víře není pro vědu žádnou úhanou, žádným okovem její volný vývoj ničícím. Vždyť pouhý nekonečný zpyt a zkum pravdy beze všeho jistého výsledku není účelem vědy, nýbrž toliko jasné poznání pravdy. A víra toto jasné poznání právě tím měrou nevýslovnou podporuje, že duchu lidskému v předůležitých záhadách, ve kterých si sám nevěděl nikdy rady, pravdu odhalujíc, umožňuje život náboženský, tento vrchol všeho života lidského.

Proto víra neruší činností duševních, nýbrž řídí a spravuje je, aby s pravé dráhy nevybočily a s pravdou se neminuly. Či snad člověk nedbaje všech smutných svědectví, jež mu dějiny filosofie podávají, ještě doposud nechce naznati, že duch lidský v nečetných bludištích dotud zmíral, dokud sám sobě jsa ponechán samostatně záhady lidského života řešiti se snažil?

Jako jest život náboženský středem a ohniskem, v němž se soustřeďuje všechen ostatní život rodinný, společenský a státní, podobně jest víra sluncem, jež své světlo a teplo na všechny ostatní vědy rozlévá.

Jednotlivé vědy od víry odloučené jsou jako hvězdy, které opustivše dráhu sobě vytknutou a vyměřenou v neskonečném prostoru všehomíra beze všeho cíle a účelu bloudí.

A poněvadž víra jest středem, okolo něhož všechny ostatní vědy ladně se seřaďují, proto jest prosta vší předpojatosti a bázně, kdykoliv některá věda na své dráze na nějakou překážku víře na pohled nebezpečnou narazí. Jestiť pevně přesvědčena, že další vývoj vědy sám tuto překážku odklidí a pravdu víry poznovu potvrdí.

2. Uváživše poměr mezi vědou a věrou obraťme nyní zřetel svůj k výhodě a prospěchu, jaké věda víře skýtá.

a) Prostředky vědeckými buduje se na základě Zjevení věda věrouky — theologie.

Věrověda (theologie) užívá týchž vědeckých prostředkův a pomůcek, jako každá jiná věda.

Dokazuje vědecky důvody, o něž se víře jest opírati, aby byla člověka důstojna, čerpá jednotlivé věročlánky kriticky a hermeneuticky ze zdrojů Zjevení, vysvětluje jejich pravý smysl, odůvodňuje je positivně a spekulativně, pokud rozumu jsou přístupny, vyvozuje z nich vědecké sousledky, spojuje a sestrojuje vše podle pravidel vědecké systematiky ve vědeckou soustavu, ukazuje těsnou souvislost jednotlivých článků jak mezi sebou tak i se všemi pravdami rozumovými. Takto vzniká věda theologická, kteráž ačkoliv svým formálním principem a částečně i svým předmětem se liší od ostatních věd, přece jinak úplně týmiž pravidly a zákony vědeckými se řídí, jako každá jiná věda.

A jako o žádné vědě nemůže se říci, že dostoupila nejvyššího stupně vývoje a dokonalosti, podobně nelze také v theologii pokládati žádné vědecké formy za naprosto dokonalou a všeho dalšího zdokonalení neschopnou. Máť v sobě theologie dvojí moment: Božský a lidský. Božský moment, pravdy totiž Bohem zjevené zůstávají na věky beze změny, což samo sebou patrno, moment však lidský jest změnám právě tak podroben, jako vše, co jest lidského a nahodilého.

A pro tento lidský moment jest theologie právě tak jako všecky ostatní vědy vývoji a zdokonalení, ale i také úpadku podrobena, jak o tom dějiny její patrně svědčí.

b) Obzvláštním úkolem vědy jest, aby dokázala rozumnost víry. Poněvadž víra se vztahuje jednak k pravdám rozumu přístupným, jednak však také k pravdám rozum převyšujícím, proto může důkaz rozumnosti víry jen co do prvých pravd býti positivní. Co se mysterií týká, tu může věda jen negativně dokázati, že žádné rozumové pravdě se nepříčí. Positivně může tajemství jen pouhými analogiemi objasňovati a tak nanejvýš možnost, nikdy však vniternou nutnost jejich dokázati.

Že theologie vniterné pravdy tajemství nemůže přesně dokázati, tím netratí ničeho na své vědeckosti. Vždyť i profání vědy, a z těchto i přírodověda, věda zajisté nejexaktnější, užívá přečasto pouhých theorií a hypothesí ve mnohých otázkách, jichž evidentně nedovede řešiti, a přece nikomu nenapadne, aby jí proto vědeckosti upíral. Ano opačně pokládá každý tyto theorie za nezbytné části vědy samé a velebí je jako skvělý důkaz genia spekulativního, jenž při zpytu pravdy často jen z pouhých

mínění vycházeje povznáší se znenáhla z temnosti, kteráž mu napřed pravdu zahalovala, k jasnému jejímu výsluní.

c) Poněvadž poslední důvod, pro který pravdy zjevené a to jak tajemství tak i pravdy materiálně rozumové přijímáme, výhradně jen v autoritě Božské jest obsažen, plyne nezbytně, že věda nemůže víry přímě sesilovati a upevňovati.

Jako vědecké důkazy nikomu, kdo ve Zjevení nevěří a věřiti nechce, nevnutí přesvědčení o jeho pravdě, poněvadž víra jest konem svobodné vůle lidské, tak také nikoho, kdo již věří, ve víře této přímě neupevní a neutvrdí. Proto všecky vědecké důkazy a prostředky, o něž se theologie opírá, směřují jen k tomu, aby odstranily překážky a nesnadnosti, které především nevěra proti víře nahromadila, a usnadnily úkon víry tomu, kdo po pravdě opravdově touží. Mimo to otevírají tyto důkazy úplnější a jasnější smysl a všestrannou souvislost pravd zjevených, připravujíce takto vhodnou a účinnou zbraň, jíž Zjevení Božího proti všem nepřátelským útokům vítězně lze hájiti.

Vše, co jsme doposud o poměru mezi vědou a věrou pověděli, vyjadřují scholastikové známou větou: „philosophia est ancilla theologiae“.

Tuto slovutnou větu vyřknul, ačkoliv poněkud v jiném smyslu, již Aristoteles. Onť nazýval „prvou a základní filosofii“ (metafysiku) vědou nejslavnější, vědou božskou, hlavou všech ostatních věd, kteréž jsouce pouhými jejími služkami (ὥσπερ δοῦλαι) paní a velitelce své nesmí se protiviti.

Aristoteles podrobuje tudy již rationální theologii všechny ostatní discipliny filosofické. A proto tím více jest filosofii podřizovati křesťanské vědě theologické, poněvadž tato neobsahuje toliko pravdu přirozenou, nýbrž pravdu nadpřirozeně zjevenou, pravdu Božskou.

Věta, že filosofie jest služkou theologie, byla již v patristické periodě pravdou všeobecně uznanou a všem evidentní. Tak na př. Klement Alex. († 217) nazývá pravdu zjevenou zcela jasně: „sapientiam dominam philosophiae“. Sr. Strom. lib. 1. n. 5. edit. Venet. ab a. 1757. tom. I. p. 333.

Při služebném poměru, v jakém filosofie k theologii stojí, jest dvojí výstřednosti se vystříhati.

Předně nesmí se služby, jež filosofie prokazuje theologii, tou měrou přeceňovati, jakoby víra se opírala jen o důkazy, jimiž filosofie Zjevení odůvodňuje. Avšak ani opačně nesmí se

také cena a důstojnost filosofie nedoceňovati, jakoby nebyla samostatnou vědou, jakoby neměla svého vlastního oboru a t. p.

O obojí této krajnosti scholastikové ničeho nevěděli. Sv. Tomáš učí, že filosofie jedná o nesčetných předmětech, které naprosto do theologie nepřináležejí, a že i o těch pravdách, které jsou jí s theologií společny, jedná zcela jiným způsobem než theologie. Proto theologie pokroku filosofie nejen není na závadu, nýbrž všestranně jej podporuje. Zbavujeť ji všech osudných bludů, osvětluje svým nebeským světlem dráhu její, po níž jediné cíle želaného může dojíti. Jako dary nadpřirozené, jimiž Bůh přirozenost lidskou povýšil k důstojnosti synovství Božího, neničí darů přirozených, nýbrž ku přirozeným toliko přistupují, aby je zdokonalily, tak nadpřirozené světlo theologie nesháší a nezatemňuje přirozeného světla filosofie. Ačkoliv filosofii ve všech důležitějších otázkách (nábožensko-mravních) theologií říditi se jest, přece tím filosofie neztrácí ani své svobody ani své samostatnosti. Jak filosofie tak i theologie jest ve svém oboru úplně svobodna, majíc každá svůj vlastní předmět, svůj vlastní zdroj poznání, svoje vlastní kriterium pravdy, svou vlastní methodu.

Jen v otázkách náboženství přirozeného, které Bůh sám Zjevením svým člověčenstvu vysvětlil, a vyložil a v otázkách, jež se Zjevením těsně souvisejí, nesmí filosofie od theologie odezírati, poněvadž jest v sobě, tedy metafysicky a naprosto nemožno, aby nález lidský mohl a směl odporovati pravdě Bohem samým zjevené.

b) Mystika.

§ 135.

Určujíce rozdíl mezi filosofií a mystikou nemůžeme míti zde v úmyslu hlouběji vniknouti do tohoto oboru duchového života, jenž sám v sobě jest velice záhadný a naší rationalistické době úplně nepřístupný. Zde nám běží toliko o výměr všeobecného pojmu mystiky, o její oprávněnost a poměr k filosofii.

Od poznání filosofického a theologického liší se poznání mystické tím, že v něm duch lidský mimořádným a neobyčejným povýšením svých mohutností rozumu a vůle neprostředně nazírá na pravdy nadpřirozené (zjevené) a přirozené.

Mystické poznání jest podstatně poznáním nadpřirozeným, jež jen mimořádným Božským osvícením ducha

lidského jest možno. Člověk se může sice k němu připraviti, nikdy však nemůže svými silami k němu se povznesti.

Předmětem mystické kontemplace jest Bůh, lidská duše a v širším smyslu také všecky pravdy metafysické, ethické a fysické.

Co se týká způsobu poznání, předvádí Bůh duši lidské různé obrazy, v nichž na pravdy neprostředně nazírá. Tyto obrazy záležejí v podobenstvích, analogiích, symbolech a t. p.

Mystické obrazy liší se od obyčejných obrazů smyslův a fantasie tím, že neprostředně vniterně duchu lidskému se představují, tak že tento v nich klidně spočívá a z nich vše to neprostředně čerpá, co jinak diskursivním myšlením z jiných pravd po sobě poznává.

Toto mystické poznání liší se také od víry, jíž pro naprostou neomylnost Božskou vše máme za pravdu, co Bůh nám zjevil.

Věrou nepoznáváme pravd zjevených názorně, nýbrž toliko diskursivně a postupně, podobně jako pravdy poznání přirozeného. Pravdy ve Zjevení Božím obsažené jsou takořka zárodky kontemplace mystické. Z těchto pravd duch lidský vycházeje povznáší se k neprostřednému názoru na tajemství, jež Bůh svou milostivou působností neprostředně duchovému zraku jeho předvádí. Tato klidná kontemplace pravd Božských jest anticipací věčného nazírání na Boha, v němž vyvolení Boží největší blaženosti požívají.

Zde na světě duše ani v mystické kontemplaci neprostředně nepatří na bytnost Boží, a proto se také mystické poznání věcně liší od neprostředného nazírání na tvář Boží, jehož andělé a svatí v nebi jsou účastni.

Z pojmu mystické kontemplace již plyne, že křesť. mystika nesmí se zaměňovati ani s mystickými pověrami starověku ani se spekulacemi tak zvaných theosofů, ani se střeštěnými visemi protestantských blouznivců, které všecky buď z úmyslného klamu nebo ze hry předrážděné fantasie pocházejí. A jako od těchto zjevů pravá mystika se liší, tak se také různí od různých moderních psychických zjevů, které svou vniternou povahou jsou sice zcela přirozené, avšak nicméně pocházejíce z neobyčejného zvýšení a zmocnění duševného života, mají do sebe ráz mimořádný, jako jest zvířecí magnetismus (mesmerismus), somnabulismus a hypnotismus.

Že Bůh milostí svou může povznesti duši lidskou k nazírání neprostřednému na pravdy Boží, o tom nemůže býti nejmenší pochybnosti. Duše lidská závisí jak ve svém bytu tak i ve svém životě na Bohu jakožto na svém Tvůrci, naprostém pánu a vládci. A jako duše své přirozené mohutnosti rozumu a vůle má od Boha a jeho prostřednictvím dospívá k činnostem přiměřeným, tak může zajisté působností Božskou povýšena býti nad tento svůj přirozený a vlastní obor k neprostřednému nazírání na pravdu. Víra nás učí, že poslední cíl náš záleží v tom, abychom neprostředně na Boha ve světle slávy věčné patřili. A poněvadž tento cíl jest všem lidem vytknut, proč by nemohl Bůh některých zvlášť omilostněných duší již zde v životě nějakým paprskem onoho nebeského světla ozářiti?

Tato možnost nade vši pochybnost jest postavena případy dějepisnými.

Odezírajíce od prorokův a apoštolů nalezáme mystickou kontemplaci ve staré církvi u sv. Augustina a sv. Jana Damascenského, ve středověku u sv. Bernarda, Hugona, Waltra a Richarda ze sv. Viktora, sv. Bonaventury, sv. Tomáše Akvinského, v době pozdější u Susona, Paulera, Jana z kříže, sv. Teresie a m. j.

Tyto případy se popírati naprosto nedají, jinak by zmizela všecka víra a jistota historická.

Ostatně jest dobrotě a lásce Božské zcela přiměřeno, aby duše, které jsouce prosty jak vší lásky ku světu tak i vlastní samolásky, touží jen po Bohu, zvláštním poznáním k sobě povznášel a s nimi se spojoval. — —

Bůh jsa intelligencí naprostou, poznává jediným věčným nedělitelným konem svou nekonečnou podstatu a v této podstatě vši pravdu. Božské poznání jest jeho bytnost a přirozenost.

I od tohoto poznání liší se podstatně poznání mystické. Bytost konečná nemůže nikdy Boha obsáhnouti a pochopiti. Proto všechno naše poznání jest jen slabým obrazem a odleskem poznání Božského. A tento odlesk září již ve přirozeném našem poznání z viditelného světa vycházejícím, ve větší míře v poznání nadpřirozeném ze Zjevení Božího se ronícím, v míře nejsvrchovanější, jaké člověk zde na světě vůbec jest schopen, v mystické kontemplaci, v níž Bůh duše sobě zvlášť milé tím způsobem povznáší, že jim svou pravdu v jednotlivých obrazech jakožto v jejich principech a zdrojích před zraky nadpřirozeně předvádí.

Kdyby duše křesťanská byla sebe světější a v Bohu utvrzenější, kdykoliv běží o nadpřirozené mystické poznání, může se nicméně obrazy svůdné fantasie dáti svésti a subjektivní domněnky pokládati za Zjevení a vnuknutí Boží. Proto jest k uvarování všeho sebeklamu nejpřísnější zkoušky těchto zázračných zjevů potřebí. Církev katolická obyčejně sama sobě tuto zkoušku vyhrazuje. Jaké opatrnosti a přísnosti církev v této otázce užívá, jest z procesů kanonisačních s dostatek známo.

Za pravítko a kriterium všeobecné, podle něhož i filosofie pravou mystiku ode všeho subjektivního blouznění může rozeznati, slouží pravdy rozumové a zjevené. Poznání mystické nemůže odporovati žádné pravdě ani přirozené rozumem poznané, ani nadpřirozené ze Zjevení čerpané, a odporuje-li, již jest naprosto patrno, že ono poznání od Boha nepochází, nýbrž že má svůj zdroj a původ buď ve předrážděné obrazivosti nebo ve vlivu diabolickém (v tak zvané černé mystice).

Nyní nebude nám již nesnadno rozdíl mezi filosofií a mystikou místněji vymeziti.

Filosofie čerpá z rozumu principy, z nichž v poznání pravdy vychází a jimiž se ve všem dalším postupu řídí a spravuje.

Mystika opírajíc se o přirozené poznání čerpá svoji pravdu z nadpřirozeného světla, jímž Bůh mohutnosti duše rozumu a vůli nade přirozený obor poznání povznáší.

Filosofie nemůže tedy svého předmětu z mystiky čerpati ani se k ní na průkaz své pravdy odvolávati.

Filosofie může sice možnost a skutečnost mystického poznání ze svých principů dovoditi, jakož i obsah jeho podle těchto principů posouditi a tak důkaz podati, odporují-li pravdy mystické rozumu aneb neodporují. Dále filosofie jíti nemůže.

Avšak upadla by do druhé krajnosti, kdyby se před mystikou úplně uzavírala, popírajíc její možnost a skutečnost a prohlašujíc již a priori všechno její poznání za klam a blud úmyslný aneb neúmyslný.

Že filosofie ze styku s mystikou nabývá mnohých výhod, dokazují dějiny středověké filosofie.

Ve středověku souvisela filosofická spekulace co nejtěsněji s mystikou. Nejhlavnější filosofové této doby jako sv. Tomáš a sv. Bonaventura pěstovali vzájemně obojí směr jak spekulativní tak i mystický.

Jakmile však filosofie v době renaissance a reformace opustila nezvratné základy spekulace křesťanské (aristotelsko-scholastické). ztratila i mystika vši objektivní půdu a zvrhla se v pouhý theosofismus, jak jej shledáváme u Giordana Brunona, Theofrasta Paracelsa, Jakoba Boehma a j., kteří své soustavy na domnělých svých kontemplacích mystických budujíce své rationalistické theorie mystickým rouchem odívali.

Že filosofie nic tou měrou nesnižuje, jako tato směs exaktního zpytu s imaginárními výplody nezřízené fantasie, jest zcela patrno.

Jak dějiny vůbec především filosofie dokazují, tkví sklonnost k mystice v jistém smyslu již v duši lidské. Proto v žádné době nescházeli duchové, kteří by byli netoužili po vyšším a hlubším poznání pravdy. I v novější době jeví se ruch mystický zcela patrně. Přemnozí duchové opustivše neblahým vlivem moderní osvěty půdu křesťanskou, hledí jiným způsobem zadost učiniti pudu přirozenosti lidské, jenž člověka ustavičně podněcuje, aby opustil čirou hmotu a povznesl se do říše duchův a tu neprostředně nazíral na pravdu v útrobách nejhlubších vždy sice tušenou, ale nikdy úplně nepoznanou. A poněvadž vzdali se principů, z nichž duch lidský do pravdy Božské může se skutečně ponořiti, proto se vrhají v náručí pověrečným zjevům moderního spiritismu, a hledají v něm náhradu za bohapustou duchovou prázdeň, již nynější materialismus v člověčenstvu místo živé víry křesťanské ustavičně rozšiřuje. Nynější spiritismus především ve vzdělaných třídách společnosti lidské tak velice oblíbený jasně dokazuje, že duch lidský na pouhém poznání smyslného světa nikdy nepřestane, ano že se raději přidrží nejabsurdnější pověry, než aby se vzdal přesvědčení o životě nadsmyslném, o životě nadpřirozeném.

VI.

Všeobecná metafysika

čili

Ontologie.

Úvod.

1. Její pojem.

§ 133.

Vše, co jsme na začátku práce této o pojmu filosofie byli pravili, platí popředně a povýtečně o metafysice, v níž veškera filosofická soustava jako ve svém zářném ohnisku jest soustředěna.

Jméno „metafysika“ pochází pravděpodobno od Andronika z Rhodu, sběratele a pořadatele spisů Aristotelových. Sbírku spisů těchto tak uspořádal, že na prvém místě postavil knihy přírodovědecké (τὰ φυσικά) a k nim pak připojil spisy o jestotě a o její příčinách. A oddíl tento nadepsal: „τὰ μετὰ τὰ φυσικά“, t. j. spisy, které po knihách fysických následují. Poněvadž knihy tohoto druhého oddílu právě o tom jednají, co nad a za smyslnými jevy věcí tkví, užívalo se později slova: „metafysika“ (μετά nikoliv ve smyslu: „po“ [post], nýbrž ve smyslu „za“ [trans]) k označení vědy, kteráž o předmětenstvu transcendentálním a nadsmyslném jedná.

Podle toho jest metafysika věda, která uvažuje a zpytuje, co za a nade smyslnými zjevy věcí jest obsaženo.

Po tomto slovném rozboru metafysiky přistupme také k rozboru a výkladu věcnému.

Má-li metafysika býti vědou, musí míti svůj zvláštní a vlastní předmět, jenž ode předmětu ostatních věd podstatně se liší.

Již svrchu jsme k tomu poukázali, že všechny empirické vědy ku zjevům vnějšího světa se vztahujíce nutně předpokládají mnohé pravdy a zásady, kterých principy, jimiž své soustavy budují, dokázati již nemohou. A proto předpokládají všechny tyto vědy vědu vyšší, o kterou se nezbytně opírají. A předmětem této vyšší a zároveň základné vědy jest obor pravdy transcendentální či nadsmyslné za zjevy smyslného světa se skrývající. Tento obor nadsmyslný obsahuje v sobě především bytnost věcí (essentiam rerum) smyslům nepřístupnou, mimo to důvod, z něhož byt (existence) všech věcí pochází, a konečně poslední účel, k němuž všecky věci směřují. Takto řeší metafysika trojí otázku, již duch lidský zcela přirozeně sobě klade, otázku totiž, co jsou všecky věci, odkud jsou a k čemu jsou. A poněvadž žádná empirická věda otázkami těmito se nezabývá, jest patrno, že metafysika má své vlastní ode všech ostatních věd rozdílné předmětenstvo.

Metafysika nezbytně předpokládá možnost poznání bytnosti, důvodu a cíle věcí a proto těsně souvisí s noëtikou.

Kdyby všechno naše skutečné poznání směřovalo jen k zevnějším jevům věcí, jak Emanuel Kant a po něm všichni sensualisté a empiristé učí, pak přestává metafysika již býti vědou. Kdyby rozum lidský nemohl poznati, co jest věc v sobě, tedy bytnost věci, a následovně odkud pochází a k čemu jest, nemá metafysika žádného vlastního předmětu. Avšak proti těmto lichým názorům moderní filosofie dokázali jsme v noëtice, že naše poznání rozumové proniká k bytnostem věcí a tak poznává pravdu říše nadsmyslné. S tímto výsledkem, s nímž jsme se v noëtice potkali, souhlasí úplně přirozená potřeba ducha lidského, kterýž nemá nikdy pokoje, dokud jen na zevnějšku předmětenstva lpí a k říši ideální se nepovznese.

Poněvadž poznání nadsmyslné, jak z noëtiky patrno, odnáší se ku předmětenstvu věcnému (ens reale) a nikoliv k pouhým subjektivním smyšlenkám rozumu našeho, proto jest metafysika vědou úplně věcnou a nikterak jen formální, jak Kant tvrdil, a jak mnozí až doposud po něm opakují. — Vzhledem ku předmětu, který jest obsahem jejím, můžeme metafysiku místněji takto vyměřiti: Metafysika jest věda, jež jedná o bytnosti, důvodu a cíli vší jestoty.

2. Poměr metafysiky k ostatním vědám.

137.

Vědy empirické zpytují jen zevnější zjevy věcí, hledajíce a určujíce všeobecné zákony, kterými se tyto zjevy pravidelně řídí.

Metafysika předpokládá sice empirii, avšak hledí za ni až k bytnostem věcí proniknouti. Při tom se neomezuje toliko tím aneb oním druhem jestoty, jako jednotlivé vědy empirické, nýbrž zkoumá vši jestotu v celém její rozsahu a dosahu. Takto jest metafysika zároveň vědou nejvšeobecnější.

Každá věda má své vlastní principy, kterých již nedokazuje, kterými však všechen svůj obsah odůvodňuje. Metafysika má za předmět právě tyto nejvyšší principy všech ostatních věd, a proto sluje také vědou základní, vědou principů (scientia fundamentalis, scientia principiorum). — Co do poměru metafysiky k ostatním disciplinám filosofickým, zaujímá ona střed vší filosofické spekulace.

Všechny ostatní nauky filosofické buď jsou pouhou průpravou k metafysice, jako logika a noëtika, nebo již metafysiku předpokládají a na ní se zakládají, jako ethika, sociální a právnické vědy.

Takto jest metafysika středem, okolo něhož nejen vědy empirické, nýbrž i filosofické perifericky se seřaďují. Z této příčiny nazývali scholastikové metafysiku: „philosophia prima et principalis“.

Poněvadž metafysika svými principy všechny ostatní vědy řídí a tak i na život praktický má rozhodný vliv, jmenovali ji staří také jednoduše: mudrctvím — sapientia.

3. Rozvrh metafysiky.

§ 138.

Metafysika se dělí na metafysiku všeobecnou a speciální.

Metafysika všeobecná, jež také ontologií sluje, zpytuje jestotu vůbec určujíc její všeobecné vlastnosti, její nejvyšší rody, její poslední důvody a příčiny.

Metafysika speciální má již na zřeteli jestotu v její zvláštnosti, v níž se konkretně jeví. Poněvadž jestota konkretní, kteráž přirozenému poznání našemu jest přístupna,

jest trojí a to: hmotný, viditelný svět, člověk a Bůh, proto obsahuje metafysika speciální tři části: 1. kosmologii, 2. psychologii a 3. theologii.

Jelikož všeobecná metafysika určuje vlastnosti jestoty vůbec, kterýmiž každá jestota konkretní jest opatřena, jest zcela přirozeno, že traktát o všeobecné metafysice předchází před metafysikou speciální. Neboť než o zvláštních bytostech můžeme jednati, jest nám již prvé věděti, co jest jestota, jaké má vlastnosti atd. Směr, kterým speciální metafysice bráti se jest, závisí nezbytně na resultátech ontologie. Bludy, jichž se spekulace dopouští v této prvé části metafysické, jsou osudny pro vši metafysiku. Proto jest nám o této všeobecné metafysice se vší pílí a pozorností pojednati. Upozorňujeme již napřed své čtenáře, by nemyslili, že jasných pojmů metafysických lze beze vší námahy jen tak jak se říká „pingui minerva“ nabyti.

A) Jestota vůbec. (Ens.)

§ 139.

Ve filosofii předůležita jest otázka o pojmu jestoty (jsoucnosti, bytí — de ente). Poněvadž filosofie zkoumá poslední příčiny všeho, co jest, musí také podle toho, jak se tato jestota pojímá, nabyti různého tvaru a rázu.

Jakmile se tato jestota užšími hranicemi omezí, než skutečně a v pravdě jest, již se musí filosofie s cílem svým minouti. Popírať již jistou část jestoty a pravdy, která rovněž žádá vysvětlení. Proto má pojem jestoty (jsoucnosti, bytí) ve filosofii nesmírnou důležitost.

Za tím účelem budeme o jestotě všestranně a obšírně jednati. Vysvětlíme 1. pojem jestoty v sobě (natura entis), na to 2. nejvyšší kategorie vší jestoty a konečně 3. poslední její důvody a příčiny.

1. Jestota v sobě.

§ 140.

Zkoumáme-li jestotu v sobě, jest nám o ní s trojího hlediště jednati a to: 1. o jejím pojmu čili o její povaze, 2. o transcendentálních jejích vlastnostech, 3. o rozdílu mezi jestotou konečnou a nekonečnou.

a) Pojem jestoty.

§ 141.

Pojem jestoty jest mezi všemi pojmy nejvšeobecnější a proto každému člověku nejznámější. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 1. art. 1. opp. tom. XVI. p. 134. sq.

V tomto nejvšeobecnějším smyslu jest jestotou vše, co nezahrnuje v sobě nijakého logického odporu, anebo positivně: co jakýmkoliv způsobem jest. Proto jest jestotou to, co existuje, aneb aspoň existovati může. Co v sobě zahrnuje nějaký logický odpor, nemůže se již jestotou či jsoucností nazývati. Sr. sv. Tom. Comment. Peri Herm. lib. 1. lect. 5. opp. edit. Paris. 1660. tom. I. p. 12.

Z tohoto určení vysvítá, že pojem jestoty neomezuje se pouze tím, co existuje (bytuje), nýbrž že se ještě vztahuje dále a šíře a zahrnuje v sobě i vše to, co existovati nebo mysliti se může. Proto dělíme vši jestotu na aktuální (skutečnou) a na možnou.

Jestota možná jest zase dvojího druhu: buď jest to, co jest v sobě možno, obsaženo v nějaké potenci (vloze) aneb v idei rozumové; a proto jest jestota možná buď potenciální aneb ideální (rozumová).

Objasněme tyto uvedené rozdíly jestoty příklady. Chrám sv. Petra v Římě jest jestotou aktuální (skutečnou), dříve však než byl vystaven, musil býti již v idei stavitelově (Michalangelově), měl tedy již přede svým bytem skutečným jestotu ideální (rozumovou). Idea tedy chrámu sv. Petra v rozumu Michalangelově obsažena jest jestotou možnou, ideální. Podobně na př. pojem ctnosti, spravedlnosti, dobra, krásy atd. — Strom, který v zahradě roste, jest rovněž bytostí skutečnou. Než tu však vyrostl, byl již v semeni praeformován (předdoben) a proto měl v tomto semeni již přede svým vývojem jestotu potenciální. Sr. sv. Tom. Peri Herm. lib. 2. lect. 11. opp. tom. I. p. 1. pag. 77. col. 1. D.

Aby se čtenáři uvarovali všech zmatků, podotýkáme ještě, že každá jestota bez rozdílu, je-li jestotou skutečnou čili existující (bytostí), nebo pouze možnou (ideální, potenciální), nazývá se také jestotou reální (věcnou — ens reale). Pojem reality (věcnosti) čili entity (jsoucnosti) zahrnuje tedy v sobě vše, co sobě neodporuje, co tedy buď skutečně jest, aneb aspoň býti může. Upozorňujeme tedy již napřed, že se nesmí realita zaměňo-

vati s existencí (bytem). Pojem reality jest mnohem širší, než pojem bytu, poněvadž nejen bytosti skutečně existující, nýbrž také bytosti toliko možné jak ideální tak i potenciální v sobě obsahuje. Podle toho jsou tedy res (věc) a ens (jestota) pojmy totožné.

Často znamená ovšem slovo „realita“ (věcnost) a to nejen v obyčejném životě, nýbrž i ve filosofii, také bytost existující (skutečnou) proti bytosti ideální v pouhé myšlence rozumové obsažené. Proto jest čtenářům pozorně dbáti terminologie, aby všech zmatků v těchto nejdůležitějších pojmech každé filosofie se uvarovali. Sr. sv. Tom. Opusc. De ente et essentia, cap. 2. opp. tom. IV. p. 254.

Z pojmu jestoty plynou její vlastnosti, z nichž nejdůležitější zde uvedeme:

1. Pojem jestoty jest ze všech pojmů nejvíce transcendentální; aneb: pojem jestoty jest v řadě analytické (rozborné) poslední abstrakcí. Rozebereme-li všechny svoje objektivní pojmy v druhy, rody, skupiny, říše atd., dospějeme konečně k nejabstraktnějšímu pojmu jestoty či jsoucnosti, nad niž výše již v abstrakci povznesti se nelze, poněvadž nad pojmem jestoty již ničeho není. Z toho také plyne, že objem čili rozsah pojmu jestoty jest nejširší, který se vůbec mysliti dá; obsah však jest nejtenší a nejprázdnější. Sr. sv. Tom. De ente et essentia lib. 4. opp. tom. IV. p. 590. col. 1. B.; in lib. 1. Sent. dist. 46. art. 2. ad 1. opp. tom. IX. p. 583.; p. I. qu. 16. art. 3. ad. 2. opp. tom. XX. p. 107.

Stůjž zde příklad: mám na zřeteli pojem „člověka“, jenž jest „animal rationale“ (živočich rozumný). Činností abstrahující mohu odezříti od rozumnosti a mysliti pouze pojem živočicha. Další abstrakcí mohu pominouti smyslnost a zachovati v pojmu toliko pomysl živoka, pak zase abstrahovati od živoka vůbec a mysliti jen na podstatu, a konečně pomysl podstaty v pojmu vynechati a podržeti toliko jednoduchou jestotu (ens). Abstrakcí lze tedy z pojmu člověka postoupiti k pojmu živočicha, ze živočicha k živoku, ze živoka k podstatě a z podstaty na konec k jestotě. Výše již v této abstrakci pokračovati naprosto nelze. Sr. sv. Tom. Tract. 1. De praedic. subst. cap. 2. E. opp. tom. I. p. 240.

2. Jestota jeví se rozumu našemu jako pojmem nejjednodušší. Rozbor (analyse) jest, jak patrno, druhem dělení

Co ani v mysli se nedá dále rozděliti, toť pokládáme zajisté za nejjednodušší. Poněvadž pojem jestoty (ens) jest posledním terminem čili výmezem vší abstrakce, proto vším právem jest také nejjednodušší. A poněvadž jest nejjednodušší, jest také ze všech pojmů nejprvější.

Všechno naše poznání, jak již v nauce o abstrakci řeceno, vychází z pojmu jestoty a proto také předpokládá tento pojem přede všemi částečnými poznatky.

Než ještě dítě dospívá k užívání rozumu, již pojem jestoty zná. Pojem tento poznává; jakmile nějaký předmět na jeho smyslové mohutnosti počíná působiti. Dítě nepoznává určitě a jasně, co na jeho smysly naráží, nýbrž jen všeobecně, že vůbec něco na ně působí. Proto můžeme předměty, které právě smyslově postřehuje, jinými zaměniti, a dítě této záměny nikterak nepozoruje. Vzdálíme-li však tyto předměty, ihned ví, že něco mu schází. A toto poznání není zajisté nic jiného, než poznání jestoty v její všeobecnosti. Tu netřeba podotýkati, že dítě poznání všeobecné jestoty není sobě vědomo. Neb toto poznání děje se původně úplně instinktivně a teprv později, když rozum počíná o předmětenstvu poznaném reflexivně přemýšleti, stává se sebevědomým a takto také určitějším.

3. Jestota jest pojmem nejobecnějším, kterýž ve všech jiných pojmech jednotlivých, druhových, rodových atd. jest vždy obsažen. Jedinec jest jestotou, druh jest jestotou, rod jest jestotou atd. majíce všichni jisté podstatné znaky, kterými se liší ode všech ostatních. Kdo by popíral, že jest jedinec, druh, rod atd. jestotou, popíral by zároveň jedince, druh, rod atd.

4. Jestota není ani pojmem druhovým ani rodovým (conceptus specificus, genericus). Kdyby byla pojmem druhovým, tedy by všechny bytosti (všechna jestota — skutečná i možná) byly jediným toliko společným druhem, jehož jedinci by se od sebe lišili jediné individuálními či nahodilými případnostmi, což odporuje zdravému rozumu. Ani nemůže býti pojmem rodovým, proto že by pak všechny druhy bytostí majíce jedinou rodovou podstatu toliko zvláštními znaky druhovými se různily, což rovněž s rozumem se nesrovnává. Sr. C. gent. lib. 1. cap. 25. n. 1. opp. tom. XVIII. p. 25. Za tou příčinou nelze také jestoty definovati. Neboť všechna definice se děje vytknutím nejbližšího rodu a znaku druhového (per genus proximum et notam specificam). Vše tedy, co se může definovati, jest v nějakém

rodu, jenž pak znakem mimo něj ležícím bývá místněji určen a vyměřen. Tak na př. definujeme člověka: „homo est animal (genus proximum) rationale (nota specifica)“. Poněvadž jestota jest pojmem nejvšeobecnějším, nemůže býti určena a vyměřena žádným specifickým znakem, jenž by mimo pojem jestoty mohl se mysliti. Sr. sv. Tom. Tract. De praedicab. cap. 5. B, opp. cit. edit. Paris. tom. I. p. 236.; p. I. qu. 3. art. 5. in corp. opp. tom. XX. p. 18. sq.; Qq. dispp. De verit. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 134 sq.

5. Jestota není pojmem souznačným (synonymickým). Jen bytostem, které náležejí k jedné říši, k jedné skupině, k jednomu rodu, k jednomu druhu, k jedné odrůdě, pojem jestoty připisuje se souznačně (univoce). Kdyby se pojem jestoty souznačně všem bytostem připisoval, náležely by již k jednomu rodu neb druhu, čehož, jak již řečeno, zdravý rozum nemůže připustiti.

Pravíme-li tedy, že Bůh má jestotu, že člověk má jestotu, že živočich má jestotu atd., rozumí se pojmu jestoty ve smyslu podstatně rozdílném. Neb Bůh, člověk, živočich atd. nenáležejí k jedinému společnému rodu jestoty, tak že by se toliko „per notam specificam“ vespolek lišili; ani nejsou toliko jedinci (individua) jednoho druhu, kteří by toliko znaky individuálními se různili, asi dle tohoto vzoru:

jestota

1. Bůh, 2. člověk, 3. živočich atd.

Kdo by vši jestotu do jednoho rodu či druhu řadil, nutně by zabředl do pantheismu nebo materialismu, kterýž obojí mezi všemi bytostmi připouští a uznává toliko stupňový rozdíl.

Z toho také plyne, že jednotlivé bytosti neliší se od sebe toliko zvláštními znaky (per differentiam specificam), kterými ve své všeobecnosti se zevrubněji určují, nýbrž svou vlastní jestotou či jsoucností, kteráž v různých bytostech jest podstatně rozdílna. Sr. sv. Tom. Tract. De praedicabilibus, cap. 5. opp. tom. I. p. 1. pag. 236. col. 2. D.

6. Jest patrno, že pojmu jestoty u všech bytostí, kterým se přisuzuje, toliko analogicky (obdobně) se užívá. Mezi Bohem a bytostmi ostatními jest tedy jen pouhá analogie či podoba jestoty, nikoli však generická či specifická totožnost. Sr. sv. Tom. De ente et essentia cap. 2. opp. tom. IV. p. 527. sq.; in 2. lib. Sent. dist. 1. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. X. p. 7.

8. Poněvadž jestota či jsoucnost není pojmem ani rodovým ani druhovým, nýbrž toliko analogickým, není také ničím všeobecným, což by se pak v jednotlivých bytostech toliko zvláštním nějakým způsobem jevilo, tak jako tomu pantheismus učí. Pojmy všeobecné zahrnují v sobě rody, druhy, ve kterých souznačné pojmy nižší jsou zahrnuty, tak že kdo by popíral tuto souznačnost, popíral by tím již i samu všeobecnost. Objasněme věc příkladem: Přírodopis mluví o šelmách kočkovitých udávaje zevrubně vlastnosti koček evropských, afrických, asijských a amerických. Pak hledaje v jednotlivých těchto druzích kočkovitých vlastnosti, které jsou všem kočkám společny, určuje pojem rodu šelem kočkovitých. V tomto pojmu rodovém jsou pojmy všech druhů k tomuto rodu přináležejících souznačně obsaženy. Neb tak dobře jest lev šelmou kočkovitou vlastnostmi rodovými vyznačenou, jako tygr, rys, puma (kaguar) atd. — Rostlinopis mluví o rostlinách růžokvětných a určuje vlastnosti všech jednotlivých druhů, jako mandloňovitých, jabloňovitých a růžovitých. Hledaje pak v těchto jednotlivých druzích znaky a vlastnosti, které jsou všem rostlinám růžokvětným společny, vysvětluje pojem rodu růžokvětného. V tomto pojmu rodovém jsou pojmy všech druhů k tomuto rodu náležejících rovněž souznačně obsaženy. Neb tak dobře jest mandloň obecná rostlina růžokvětná vlastnostmi rodovými opatřená, jako jest meruňka, třešeň, hruška, jabloň atd. Sr. in Metaph. lib. 5. lect. 9. opp. tom. IV. p. 169. col. 2. C.; p. I. qu. 13. art. 5. ad 1. opp. tom. XX.

Jinak však věc se má s pojmem analogickým jsoucnosti či jestoty. Bůh a svět, duch a hmota atd. nemají žádných rodových znakův a vlastností, kterými by tvořili jednotný společný druh, či rod, lišíce se toliko zvláštními znaky druhovými aneb individuálními. Tyto rozdílné bytosti liší se již svou jsoucností či jestotou, a proto není jsoucnost či jestota pojmem všeobecným, souznačně všem bytostem společným, tak jak pantheismus a materialismus učí. — —

Od jestoty či jsoucnosti (ens reale) ve smyslu vysvětleném jest lišiti tak zvané „ens rationis“ (jsoucnost čirého a pouhého pomyslu). „Ens rationis“ je vše, co v sobě a objektivně není žádnou jsoucností, co však tak myslíme a sobě představujeme, jakoby bylo opravdovou jsoucností. Na př. mluvíme o nevědomosti, slepotě atd. tak jakoby tyto pojmy v sobě měly ně-

jakou jsoucnost, kdežto vyjadřují jen pouhou negaci jsoucnosti. Totoť platí o všech pojmech negativních. Sr. p. I. qu. 16. art. 3. ad 2. opp. tom. XX. p. 107.; qu. 48. art. 1. ad 2. p. 279. Aneb to, co si myslíme a představujeme, má sice jsoucnost objektivní, nikoli však toho způsobu, jaký má v pomyslu našem. Tak jsou všecky všeobecné pojmy, ačkoliv obsah jejich jest objektivní, jestotami pomyslnými, poněvadž formy všeobecnosti toliko v našem myšlení docházejí. — Myslím si: „strom". Tento strom jakožto všeobecný pojem, tak jak jej v pomyslu mám, ve skutečnosti neexistuje a ani existovati nemůže, poněvadž ve skutečnosti existují jen stromy individuální: lípa, dub, buk atd. A v tomto smyslu existuje strom jakožto pojem všeobecný toliko v mém rozumu, ačkoliv jeho podstatné vlastnosti a znaky nejsou výmyslem mého rozumu, nýbrž ze skutečnosti jsou vzaty a v pojmu v jednotnou jestotu spojeny. — Tyto pojmy všeobecné, které vzhledem k formě všeobecné pouze v pomyslu jsou obsaženy, mohou se „entia rationis secundum quid" nazývati. Sr. in Sent. lib. 1. dist. 46. art. 2. ad 1. opp. tom. IX. p. 583.

Proti jestotě, již také „něcotou" jmenovati můžeme, stojí „nicota" (nihil), kteráž v negaci jestoty záleží.

Jako jest jestota či něcota dvojího druhu, skutečná totiž a možná (existence a možnost), tak i nicota v tomto dvojím smyslu se naskýtá. Buď se popírá existence a pak vzniká nicota existence či bytu; nebo se popírá možnost a tu povstává nicota možnosti. V prvém smyslu jest „nic" to, co neexistuje, na př. vzdušný zámek; ve smyslu druhém nazýváme „nicotou", co není v sobě možno, co zahrnuje v pojmu logický spor, na př. kruh čtverhranný.

Nicota bytu či existence jest nicotou jen relativní, poměrnou, vzhledem totiž k existenci; neb absolutně zahrnuje ve svém pojmu znaky a vlastnosti objektivní, věcné. Neb pojem na př. zámku vzdušného, koně okřídleného atd. dá se v sobě zcela dobře mysliti, jest tudy pomyslitelný a poznatelný, kdežto nicota možnosti jest nicotou absolutní, kterouž nazýváme také zkrátka a jednoduše „nesmyslem" (nonens).

Co jest v sobě nemožno, není také pomyslitelno a poznatelno. Neb kdykoli myslíme a poznáváme, myslíme a poznáváme vždy „něco"; „ničeho" nemůžeme naprosto přímě mysliti. Z čehož však neplyne, že „nic" nemůže býti terminem či výmezem našeho poznání. Neb mluvíme-li o „ničem", rozeznáváme je vždy od

„něčeho“ atd. Není tedy jedno říci: nemysliti na „nic“ a mysliti na „nic“. V prvém případě pravíme, že rozum náš vůbec není činný, kdežto myslíme-li na „nic“, jak právě nyní činíme, chceme říci, že se snažíme pojem „nicoty“ jasně poznati.

Přece však jest pravda, že nic nedá se mysliti a poznati, a to v tom smyslu, že pouhé „nic“ nemůže přímě a samo sebou rozumu určovati a tak poznatku či pojmu sebe samého mu vštěpovati. Kdykoliv tedy o „ničem“ mluvíme, jen nepřímě je poznáváme popírajíce totiž něcotu. Pojem „nicoty“ vzniká takto ze dvou pojmů: z pojmů něcoty či reality a z negace této reality, k čemuž ovšem není potřebí soudu, nýbrž toliko jednoduché a prosté postřehy, jíž poznáváme, že nějaké bytosti jestota či dokonalost schází, kterou by pod jistou podmínkou buď měla nebo aspoň míti mohla. „Nicoty“ tedy nepoznáváme přímě, v sobě, nýbrž toliko nepřímě na „něcotě“.

Z toho také vidno, že pojem nicoty — pojem negativní — jest pojmem již druhotným předpokládaje nutně pojem positivní (pojem něcoty), který jest vždy pojmem prvotným. Na př. ku pojmu nespravedlnosti, nestřídmosti atd. dospíváme jen pojmem spravedlnosti, střídmosti..., který jednoduše popíráme. Proto všechen zápor (záporné, negativní pojmy) následuje teprv na klad (kladné pojmy), jak již sám výraz „zápor, negace“ naznačuje. Neb kdokoli záporně něco poznáváme nebo tvrdíme, jest vždy „něco“, tedy nějaký „klad“ předpokládati, který záporem popíráme.

Bez pojmů kladných není ani pojmů záporných.

Nicota jest buď totální (povšechná, celková) nebo částečná. Nicota povšechná jest záporem všeho bytí.

Nicota částečná popírá jen některé věci či něcoty. Běží-li o věci, které sice bytu nemají, ale naprosto řečeno jej mohou míti, tu nicota tato, abychom tak řekli, jest něčím objektivním mimo rozum náš existujícím, neb jest i mimo poznání naše samo v sobě pravda, že některé věci možné neexistují. Popíráme-li však nějakou čirou a pouhou možnost, tuť jest tato negace v pouhém pomyslu našem, tedy něčím subjektivním a máme tak zvané pouhé „ens rationis“, o němž již dříve řeč byla.

Zde nutno také podotknouti, což ostatně již z vysvětlivek těchto samo sebou jest jasno, kdykoliv nicotu myslíme, že ji myslíme podle způsobu něcoty. Neb cokoliv myslíme a poznáváme, jest vždy buď „něco“ aneb, je-li to „nicota“, pak ji myslíme a

poznáváme na způsob „něcoty“. Ačkoliv tedy předmětem, o jehož poznání při záporných pojmech běží, jest „nic“, přec toto „nic“ týmž způsobem jako „něco“ poznáváme. Sr. sv. Tom. lib. 2. Peri Herm. lect. 1. opp. tom. 1. part. 1. p. 39. col. 2. E.

Z rozboru idee „jestoty“ či „něcoty“ a ze přirovnání k nicotě plynou čtyři samozřejmé zákony či principy ontologické (bytoslovné): 1. zákon identity (totožnosti, jednostejnosti), 2. zákon kontradikce (protiřečnosti, odporu, sporu), 3. zákon vyloučeného třetího (exclusi tertii) a 4. zákon dostatečného důvodu (rationis sufficientis). Ačkoliv jsme pojednali o těchto samozřejmých zákonech již ve formální logice se stanoviska logického, nebude přece od místa, o nich také se stanoviska ontologického promluviti, poněvadž dle našeho soudu tím jasněji objeví se vnitřní, naprosto nutná závislost zákonů těchto logických na jejich povaze ontologické a ozřejmí pravda, že tyto zákony jsou proto logickými, poněvadž jsou napřed ontologickými, obsaženými v samé jestotě věcí beze všeho nutného vztahu k našemu poznání zákonů těchto. Moderní filosofie namnoze odezírá od ontologické povahy těchto zákonů a tvrdí, že náš rozum jen proto dle těchto zákonů ve svém myšlení se řídí, poněvadž prý jest ve své bytnosti přirozeně tak zřízen a uspořádán, že dle těchto zákonů mysliti musí. A proto prý by pro rozum jinak uspořádaný než jest rozum náš neměly již žádné platnosti. Jiný rozum, než jest náš, mohl prý by zcela dobře mysliti, že není věc sama se sebou totožná, že jedno a totéž může zároveň a v témže vzhledě býti a nebyti atd. Proto jest nutno vysvětliti tyto zákony také jako zákony bytoslovné a ukázati, že jen proto náš a každý jiný rozum, na př. andělský a i Božský, dle těchto zákonů myslí, poněvadž předmětenstvo, které myslí, jest ve své nejvnitřní podstatě na těchto zákonech založeno. Nemyslíme tedy podle těchto zákonů, poněvadž náš rozum jen jaksi subjektivně dle těchto zákonů myslí, pokud se týče, mysliti musí, beze všeho zřetele k tomu, zdali vnější jestota, kterou myslí, dle nich jest zřízena nebo není.

1. První samozřejmý zákon ontologický sluje zákonem identity (totožnosti, jednostejnosti). Každá věc, ať jest jen možná, neb skutečně existující, a to buď relativně, podmínečně nebo naprosto nutně existující, jest sama se sebou vždy a za všech podmínek totožná, ať se mění, a měníc se buď se zdokonaluje nebo dokonalosti pozbývá, nebo se nemění a nezměněná stále

trvá. Pravíme-li, že i věci měnivé jsou samy se sebou totožné, nemíníme tím říci, že na př. člověk ve věku pokročilém jest úplně totožný sám se sebou, když se narodil aneb když byl ve věku ještě mladistvém. Princip identity toliko praví, že každá věc v každém jednotlivém okamžiku jest sama se sebou totožná. A myslíme-li sobě celou řadu těchto po sobě následujících okamžiků, aneb co totéž jest: celou dobu jejího trvání, pak i tu jest každá věc sama se sebou totožná. A to platí o každé věci, ať je pouze možna nebo skutečna, ať jest naprosto neb jen případně nutna. U každé platí formulka: A = A. A proto nelze si také rozumně pomysliti, že by mohla býti nějaká věc, která by nebyla sama se sebou totožná. Zákon tento jest samozřejmý, jako všecky ostatní ontologické principy.

Ze zákona identity plyne nutně druhý zákon ontologický, jenž sluje zákonem kontradikce a zní: Totéž nemůže zároveň býti a nebyti v témž vzhledu. (Idem nequit simul esse et non esse sub eodem respectu.)

„Něcota“ a „nicota“ jsou pojmy nesdružnými a neslučitelnými v tom smyslu, že totéž nemůže zároveň v témž vzhledu touže jestotu v sobě zahrnouti a vylučovati. Píšu-li nyní, nemohu zároveň nyní nepsati. Činí-li tři úhly v trojúhelníku 180°, nemohou činiti více neb méně než 180°. Leží-li přede mnou kniha, ze které čtu, nemůže zároveň přede mnou neležeti atd.

Tu na prvý pohled zřejmo, co zároveň v sobě nějakou realitu zahrnuje a vylučuje, aneb jinými slovy: co má určitosti a vlastnosti, které se vespol ruší, že není již jestotou či něcotou, nýbrž nicotou (nonens, Unding). Tvrditi tedy, že zároveň čtu a nečtu atd., zahrnuje v sobě zřejmý odpor, jest holým nesmyslem.

Tento zákon nepotřebuje žádného důkazu. Co potřebuje důkazu, není ještě jasno a zřejmo, nýbrž důkazem se má teprve jasným a zřejmým státi. Zákon kontradikce však jest sám sebou již každému evidentní a proto důkazu nejen nepotřebuje, nýbrž přímě jej vylučuje. Kdo by tedy důkazu nějakého pro tento princip žádal, již by jej popíral.

3. Ze zákonu kontradikce plyne nutně třetí ontologický zákon „vyloučeného třetího“ (principium exclusi medii), kterýž mezi dvěma kontradiktorickými opaky každý střední čili třetí člen naprosto vylučuje. Inter duo contradictoria non est medium. — Nemůže-li jedno a totéž zároveň a v témž vzhledu býti a nebyti, tedy jest vždy jen jedno z obého možno: buď jest to,

aneb to není, třetí možnosti není (tertium non datur). Poněvadž zároveň nemohu psáti a nepsati, proto buď píšu aneb nepíšu — jiné možnosti zde není.

Totožnost něcoty a nicoty, činnosti a nečinnosti atd. nedá se mysliti, jest naprosto nemožná.

Tento zákon jest rovněž sám sebou zřejmý a jasný, sám sebou evidentní. — Zde budiž však podotknuto, což ostatně samo sebou se již rozumí, že totéž v různém vzhledu může zároveň býti i nebyti, aneb jinými slovy: jednu vlastnost míti a jiné nemíti. Tak na př. může člověk moudrý býti zároveň chudým. V tom není žádného odporu. V tomto případě jest pak pojem bytosti složen ze kladu a záporu, avšak tak, že klad nepřisuzuje, co zápor upírá a odjímá, a zápor nepopírá, co klad bytosti připisuje. Klad vyjadřuje jsoucnost věci, negace však nedostatek jiné jsoucnosti či jestoty.

Klad a zápor nevztahují se tedy v tomto případě k jednomu a témuž předmětu, nýbrž ku předmětu různému: s jedné strany k realitě věci, s druhé strany však k záporu či nedostatku reality jiné. Bytost pak, která v pojmu svém obsahuje klad a zápor, realitu a nicotu, jest již v jsoucnosti své omezena a konečna, poněvadž některých realit se jí nedostává.

Tento nedostatek pak může býti dvojího druhu. Buď scházejí bytosti nějaké reality či dokonalosti, jichž podle své přirozenosti vůbec nemá míti, dokonalosti tedy, které nejsou v pojmu podstaty či bytnosti její obsaženy. Tento nedostatek se nazývá čiře negativním či záporným.

Nemá-li však bytost dokonalostí, které náležejí k její přirozenosti, jichž tedy k dosažení svého cíle má nějak potřebí, pak jest nedostatek tento privativním. Nemá-li člověk křídel, nedostává se mu sice dokonalosti, ale jen takové, která se nedá s jeho přirozeností ani spojiti, a proto jest nedostatek či defekt tento pouze negativní (čirou negací); přišel-li však neštěstím o ruku, nemá údu, který podle přirozenosti lidské, k níž dvě ruce náležejí, míti má. Defekt tento není již pouhou negací, nýbrž jest privací, jíž jest člověk zbaven reality více méně jeho přirozenosti nutné.

4. Čtvrtým principem ontologickým jest zákon dostatečného důvodu. (Nihil sine ratione sufficienti.) Podle zákona kontradikce nemůže totéž zároveň a v témž vzhledu býti a nebyti, nýbrž podle zákona vyloučeného třetího musí býti buď

jedno nebo druhé. Aby však bylo prvním (totiž aby bylo) a nikoliv druhým (totiž aby nebylo), toť musí míti dostatečný důvod. Kdykoliv něco jest, aneb kdykoliv něco není, vždy musí býti rozumný důvod, proč to jest, anebo proč to není.

Zákon dostatečného důvodu jest tedy všeobecným zákonem vší jsoucnosti. Kdekoliv jest jsoucnost nějaká, vždy musí míti dostatečný důvod, buď si již tento důvod jakýkoliv. Tento zákon platí právě jako všechny předešlé o vší jestotě bez rozdílu, je-li tato jestota ve skutečnosti (in existentia), neb pouze v potenci, nebo v idei. Není jestoty bez důvodu dostatečného. Leží-li přede mnou na stole nůž, jest nezbytně nutno, aby jej někdo sem byl položil, poněvadž sám sebou na toto místo nemohl přijíti. — Člověk vzdělaný nabyl zajisté jen studiemi své vzdělanosti atd.

Se stanoviska logického pojednali jsme o těchto zákonech ve formální logice.

α) Bytnost a přirozenost věcí. (Essentia et natura rerum.)

§ 142.

Ontologie uvažujíc jestotu všech věcí, odezírá od jejich skutečné existence. Ano i když zkoumá věci či bytosti skutečné, nezkoumá jich, pokud existují, nýbrž pokud jsou vůbec jsoucností či jestotou.

Předmětem ontologie jsou tedy bytnosti věcí (essentiae rerum) bez rozdílu bytují-li tyto věci, aneb jsou-li toliko v sobě možny. Poněvadž však všecka jestota skládá se nejen z bytostí skutečných, nýbrž i z bytostí pouze v sobě možných, jest ovšem ontologii o těchto dvou druzích jsoucnosti jednati; avšak nejedná o nich jakožto o existujících a možných, nýbrž toliko o jejich bytnostech.

V čem záleží bytnost věcí?

Poněvadž bytnost není, než co jsme dříve jestotou, realitou či něcotou nazvali, nemůžeme také žádné definice o ní podati. Sr. De ente et essentia, Comment in cap. 2. opp. tom. IV. p. 525. col. 2. D. Běžíť tedy jen o jasnější vysvětlení a určení pojmu jejího.

Každá jestota objektivně pojatá jest vždy jestotou zcela určitou. Všechno však, co jest nějak určito, předpokládá nutně něco, co je takto určuje, a toto nemůže než v jestotě samé býti obsaženo. A tento immanentní či vtomný

důvod každou jestotu určující nazýváme bytností. Bytnost jest tedy, co činí věc právě tou věcí, kterou jest, a co ji od každé jiné různí a liší.

Scholastikové praví: „Essentia est id, per quod ens est id, quod est et non aliud.“

Pojem bytnosti vzniká ze souhrnu všech znaků, které, dokud trvají a se nemění, i věc samu touž, kterou jest, činí a udržují. Mimo to jest bytnost principem všeho toho, co nutně z pojmu bytosti plyne nebo čeho také buď ku svému bytu, nebo ku svému vývoji a cíli potřebuje. Bytnost člověka záleží v tom, že jest „animal rationale“. Z této bytnosti plyne nutně na př. svoboda vůle, tato bytnost mimo jiné také vyžaduje, že člověku, aby došel cíle svého, jest žíti ve společnosti lidské atd.

Bytnost, jak praví sv. Tomáš (de ente et essentia cap. 1. opp. tom. IV. p. 524.), určuje to, čím různé bytosti v různé rody a druhy se řadí. Kdykoliv klademe otázku, co jest to neb ono, hledíme vždy věc nám neznámou do nějakého známého nám rodu neb druhu vřaditi a tak poznati, co jest. A obdržíme-li na otázku správnou odpověď, určuje se jí vždy rod neb druh věci neznámé. V každé takovéto správné odpovědi jest pojem bytnosti věci obsažen. Proto scholastičtí filosofové nazývají barbarsky sice, ale zcela správně bytnost věci také quidditas (quid est res ?). Sr. p. I. qu. 29. art. 4. ad 2. opp. tom. XX. p. 181 sq.

Z téže příčiny bytnost slove také Aristotelovi τὸ τί ἦν εἶναι, t. j. to, čím má něco býti „co“.

Každá tedy věc má svou bytnost, poněvadž každá jest tím, čím jest, k jistému řádu, rodu a druhu věcí přináležejíc, a dokud zůstává touž věcí, kterouž jest, nemůže také této bytnosti ztratiti. Kdykoliv se bytnost věci nebo něco, co k bytnosti její náleží, ruší, ruší se věc sama; a opačně; kdykoliv se věc ruší, ruší se i její bytnost. Sr. in 4. lib. Sent. dist. 22. qu. 2. art. 3. qu. 2. in corp. opp. tom. XII. p. 603.

Bytnost věci jest zároveň immanentním čili vtomným důvodem všech ostatních jejích určitostí (vlastností), ať jsou to již přívlastky (attributa), nebo jen nepodstatné (nahodilé) pozměny (modificationes).

Přívlastky nazýváme vlastnosti, které nutně a nerozlučně s bytností souvisejí, nutně z bytosti vycházejí. Tak jest život vegetativní nutným přívlastkem každé rostliny.

Nepodstatné pozměny mohou s bytností býti spojeny, ale nemusí. Tak jest na př. učenost nepodstatnou vlastností přirozenosti lidské. — Co do poměru, v jakém přívlastky a nepodstatné pozměny k bytnosti stojí, jest podotknouti, že přívlastky v bytnosti jakožto ve svém posledním důvodu jsou vždy skutečně již obsaženy, kdežto nepodstatné vlastnosti mají v ní toliko důvod své možnosti, nikoli však své skutečnosti.

Pro jasnější porozumění otázce této jest bytnost rozeznávati:

a) fysickou a metafysickou.

Fysickou (také reální zvanou) bytností rozumíme bytnost věci v její objektivitě, nehledíce k poznání rozumovému; tedy bytnost v sobě, nikoli však v poznávajícím rozumu.

Bytností metafysickou (čiře pomyslnou) rozumíme bytnost pouze v pojmu rozumovém.

Bytnost metafysická záleží v momentu každé věci nejvlastnějším a nejdůležitějším jsouc základem všech znakův a vlastností, kteréž buď přináležejí ku přirozenosti aneb celistvosti její. Z bytnosti metafysické plynou nutně všechny dokonalosti, jimiž věc přirozeně jest opatřena. A proto jest také tato bytnost karakteristickou známkou, jíž se vniterná povaha každé věci v sobě poznává a od každé jiné rozeznává.

Objasněme fysickou a metafysickou bytnost příkladem. Fysickou bytností na př. u člověka jest duše s tělem spojená a všechny mohutnosti a činnosti lidské. Tážeme-li se však dále, co jest to, co vlastně člověka činí člověkem a ho rozeznává ode všech ostatních bytostí přirozených, pak jest nám z jeho bytnosti fysické vyloučiti vše to, co jest člověku s ostatními bytostmi společno, tedy organické tělo a vegetativně smyslový život jeho. Karakteristickou známkou, jíž se člověk ode všech ostatních přírodních bytostí různí, jest jen jeho rozumná duše, v níž proto metafysická bytnost člověka jest obsažena.

Bytnost metafysická stojí v podstatném vztahu k bytnosti fysické. Neboť jaká jest bytnost fysická, bytnost v sobě, tak ji rozumem poznáváme, byť i tato bytnost metafysická dokonalostí svou bytnosti fysické úplně se nevyrovnala. Jen potud totiž bytnost fysickou poznáváme, pokud se nám zevně a smyslně jeví. Poněvadž však v těchto jevech všechny vniterné momenty či dokonalosti její nedocházejí vnějšího výrazu, ne-

poznáváme pravidelně vší poznatelnosti bytnosti fysické. Této naprosté shody mezi bytností fysickou či reální a bytností metafysickou či pomyslnou není však potřebí k pravdivosti a správnosti poznání našeho. K tomu dostačí, když podstatné znaky, které v pojmu zahrnujeme, v bytnosti fysické skutečně jsou obsaženy, a když tyto znaky jsou její vniternou podstatou. — Na př. k pojmu člověka (bytnosti metafysické) není třeba poznání všech záhad duševního a tělesného života. Kdyby tomu tak bylo, nevěděli bychom až doposud, v čem bytnost lidská záleží, poněvadž přemnohé záhady života našeho jsou nás dosud naprosto tajny. Zahrnuje-li tento pojem jen to, co jest při člověku nejdůležitějším a nejpodstatnějším (život duchový a smyslový v podstatnou jednotu sloučený), jest zajisté naše poznání bytnosti lidské úplně správno a pravdivo. A podobně při poznání všech ostatních věcí.

Bytnost fysickou, kteráž jinak i reální (věcnou) sluje, lze zase se dvojího stanoviska mysliti.

Buď jest ve stavu pouhé a čiré poznatelnosti (in statu merae intelligibilitatis), aneb ve stavu bytu (in statu existentiae). Ve stavu čiré poznatelnosti jest tenkráte, když tuto bytnost pouze jakožto něco myslitelného čili možného máme na zřeteli. Je-li však konkretně uskutečněna, jest ve stavu bytu, jest bytostí existující, skutečnou.

Tento rozdíl jest nad míru důležit.

Kdo by uznával bytnosti toliko existující, již jest ve strohém realismu, positivismu, materialismu. A opačně kdo by pouze připouštěl bytnosti ideální v čiré jejich poznatelnosti, vyznává tím již výstřední idealismus všem soustavám pantheistickým společný.

Jest tedy potřebí pojmy obou těchto bytností jasně vysvětliti.

Bytnosti ideální, bytnosti ve stavu pouhé poznatelnosti a pomyslitelnosti jsou věčny, nezměnitelny, nutny. Neboť jako jsou věčně v sobě možny a pomyslitelny, tak také zůstávají vždy týmž způsobem v sobě možny a nikdy pod žádnou podmínkou nejsou a nebudou nemožny a nepomyslitelny. Mysleme sobě na př. pojem trojúhelníku. Věčně měl, má a bude míti trojúhelník tři strany a součet úhlů má 180°. Proto jsou podstatné tyto znaky trojúhelníku nezměnitelny a nutny. — Od věčnosti bylo pravda, že bytnost člověka záleží v podstatné

jednotě života duchového a tělesného a proto nezměnitelně a nutně bytnost lidská v této podstatné jednotě obojího života záleží. A totéž platí o každé bytnosti ve stavu čiré pomyslnosti či ideálnosti. —

Bytnosti věcí ve stavu bytu čili existence jsou však jednak časovy, podmíněny a změnitelny, jednak také nezměnitelny.

Jsou časovy a změnitelny, poněvadž v čase vznikají, se mění a zanikají. Jsouce však ve skutečných věcech a bytostech tím, co zůstává a trvá, pokud věci jsou tím, čím právě jsou, jsou také nezměnitelny.

Dokud věc nějaká existuje, nemůže se bytnost její ani v jinou proměniti, ani ničeho ze sebe pozbyti ani nabyti, nýbrž trvá beze změny sama se sebou a v sobě totožná.

Jakmile však zahyne bytnost věci, zahyne i věc sama; a opačně věc zahyne aneb v jinou se promění jen tak a tím, když bytnost její zahyne aneb v jinou bytnost se promění. —

Z toho patrno, že nezměnitelnost bytností existujících jest jen podmínečná, kdežto nezměnitelnost a nutnost bytností ideálních jest naprosta. Má-li zůstati věc věcí, kterou jest, musí zůstati bytnost její beze změny.

Pokud zůstává strom stromem, musí míti vegetativní život. Ztratí-li život vegetativní, přestává býti stromem a počíná býti pouhým dřevem.

Mimo uvedený rozdíl jest ještě rozeznávati:

b) bytnost abstraktní a konkretní.

Bytnost lidská na př. vyjadřuje se výrazem: člověk a člověčenství. Rozdíl záleží v tom, že „člověk“ znamená bytnost jakožto celek, kterýž se skládá z momentu formálního (člověčenství) a z podmětu (člověka), v němž člověčenství jest uskutečněno. „Člověk“ znamená tedy nosiče člověčenství a proto se tohoto slova užívá o jedincích. „Člověčenství“ však značí toliko podstatnou část bytnosti, totiž moment formální bez podmětu, kterýž se jím stává člověkem. Z této příčiny neužívá se bytnosti abstraktní o jedincích, nýbrž spíše k vytknutí a určení pojmu druhového. Sr. De ente et esssentia. Commeat in cap. 3. opp. tom. IV. p. 586. col. 2. B.; p. I. qu. 3. art. 3. in corp. tom. XX. p. 16. sq. Dále jest ještě lišiti

c) bytnost generickou (rodovou), specifickou (druhovou) a individuální (jedinečnou), pokud jí (touto bytností) totiž nějaká bytost náleží k nějakému rodu neb druhu,

nebo se stává jedinečnou. Čemuž však nesmíme v tom smyslu rozuměti, jakoby na př. v Ciceronovi bylo několik bytností obsaženo a zahrnuto a to 1. generická, jíž by byl živočichem (animal), 2. specifická, jíž by byl člověkem a 3. individuální, jíž by byl Ciceronem. Rozdíl záleží toliko ve způsobu, kterým jednu a touž věc pojímáme a určujeme. Sr. De ente et essentia cap. 4. a opp. tom. IV. p. 587.

Rozdíl mezi bytností specifickou a individuální jest nám místněji vysvětliti, poněvadž o tomto rozdílu ve filosofii mnoho bludných názorů zavládlo.

Každou bytost můžeme se dvojího hlediska sobě mysliti a to: buď jako bytost proti jiným bytostem, které nestojí s ní na témž stupni určité jestoty, které tedy nejsou téhož druhu; aneb jako individuální bytost proti jiným jednotlivým bytostem (jedincům) téhož druhu. Proto jest při každé bytosti rozeznávati její specifickou (druhovou) bytnost od její bytnosti individuální.

Bytnost druhová (specifická) určuje věc jakožto věc jistého druhu proti bytostem jiných druhů. Tam mluvíme o bytnosti (přirozenosti) kočky, psa, kůny atd.

Bytností individuální stává se každý jedinec tím jedincem, kterým právě jest, a liší se ode všech ostatních jedinců téhož druhu. Tak na př. psi: Tigr a Fylax neliší se bytností specifickou náležejíce oba k jednomu druhu psů, nýbrž toliko bytností individuální, kterouž Tigr jest Tigrem a ne Fylaxem a Fylax Fylaxem a nikoliv Tigrem. —

Co do vztahu, v němž bytnost specifická a individuální k sobě na vzájem stojí, platí tyto zásady:

Specifické bytnosti jsou všem jedincům téhož druhu společny a proto nazývají se také bytnostmi společnými (essentiae communes). Nebo jedinci jednoho druhu náležejí právě proto k jednomu a témuž druhu, že mají jednu a proto společnou bytnost či přirozenost.

Tétoť jednotě bytnosti specifické nesmí se však v tom smyslu rozuměti, jakoby byla v sobě jednotnou a všeobecnou jestotou a v jedincích toliko individuálně na nějakou dobu na venek se jevila. V tomto smyslu jednota specifická byla by nejstrožším realismem. Bytnosti specifické existují ve skutečnosti jen v jedincích, kteří proto mají bytnost toliko stejnou, nikoli však identickou.

Z toho plyne, že mezi bytostí specifickou a individuální není věcného rozdílu.

Nesmíme tedy mysliti, že znaky individuální, jimiž se jedinci od sebe liší, přistupují k jednotě specifické jakožto něco, co od ní věcně jest různo. Jen tenkráte lišila by se věcně bytnost specifická od individuální, kdyby byla — jak realismus míní — bytnost specifická v sobě všeobecnou jestotou věcnou, která by se v jedincích různými k ní přistupujícími znaky zvláštním toliko způsobem individualisovala. Rozdíl mezi obojí touto bytností záleží jen v našem myšlení, jen v pojmu.

Specifické bytnosti jsou ve skutečnosti individuálními bytnostmi zvláštními příznaky určenými. Specifické a individuální bytnosti jsou věcně jedno a totéž, s tím toliko rozdílem, že při bytnostech specifických jejich individuální vlastnosti, jimiž in concreto jsou vždy opatřeny, se odlušťují.

Kdykoli však o bytnosti vůbec jest řeč, rozumí se vždy bytnost specifická, při níž toliko od individuálních jejích znakův a případností se odezírá. Sr. De ente et essentia, cap. 2. h. opp. tom. IV. p. 580. col. 1. P.

Co se poznání bytností věcí týká, tvrdí novější realistická filosofie, že rozumu není možno proniknouti zevnějším smyslným zjevem věcí hmotných a postřehnouti bytnost v tomto zjevu obsaženou. — Než názor tento jest zcela bludný.

Jest sice pravda, že bytností věcí nepoznáváme neprostředně a názorně, poněvadž jich přímo nemůžeme chápati smysly svými, které ve svém poznání smyslným zevnějškem věcí jsou omezeny. Avšak zkušeností a to jak vniterného vědomí tak i zevnějších smyslů postřehujíce neprostředně případnosti smyslných předmětů poznáváme zároveň, ačkoliv jen prostředečně a nepřímě, i vniterný princip, který těmito případnostmi smyslně poznanými na venek se jeví. A princip tento jest právě bytností věcí. Proto jest pojem bytností úplně objektivní. Všechny jeho znaky, z nichž se skládá, nejsou výmyslem rozumu našeho, nýbrž jsou ze zevnější skutečnosti vzaty, z immanentního totiž principu, kterýž případnostmi svými vnějšími na naše smysly působí.

Poznání bytností jest ovšem nedokonalé a to ve dvojím vzhledu:

a) rozsažně (extensive). Nepoznávajíce všech vlast-

ností a případností věcí smyslných nemůžeme také o všech bytnostech souditi;

b) důsažně (intensive). Poněvadž naše poznání bytností věcí není názorné, neproniká také vší poznatelnosti bytností těchto, které proto kryjí v sobě mnohé momenty, jež nás zůstávají tajny. —

S pojmem bytnosti těsně souvisí pojem přirozenosti (natura).

Přirozenost (ode slova přiroditi) znamená etymologicky to, co se nějaké věci přirodilo. Tento význam však již není obyčejný.

Mimo to znamená slovo přirozenost tolik, co původ, či počátek věci. V tomto smyslu říkáme, že ten neb onen člověk jest od přirozenosti slepý, hluchý atd. Smysl tento jest však jen nevlastní a proto musí se vždy místněji udati a určiti.

Věcně znamená přirozenost tolik, co bytnost, pokud tuto myslíme sobě jako činnou nebo trpnou.

Bytnost tedy se příznakem činnosti aneb trpnosti dává pojem přirozenosti. Věcně bytnost a přirozenost jsou pojmy identické s tím toliko rozdílem, že při pojmu bytnosti odezíráme od její činnosti aneb trpnosti a máme na zřeteli toliko to, co činí věc věcí. Při pojmu přirozenosti představujeme sobě touž bytnost v její činnosti neb trpnosti. Tak mluvíce o přirozenosti ohně, koně, ovce atd. říkáme, že oheň přirozeností svou pálí, kůň jest bujný, ovce tichá. Sr. sv. Tom. in lib. 4. Metaph. lect. 17. opp. tom. IV. p. 144. col. 1. C.

Rozdíl mezi oběma pojmy není tedy věcný, nýbrž toliko poměrný či vztažný. Mluvíme-li o bytnosti (essentia) a přirozenosti lidské, vždy máme týž předmět na zřeteli, totiž to, co činí člověka člověkem, spojení duše a těla v jednotný podstatný celek. Při pojmu přirozenosti lidské však myslíme zároveň na činnosti, jimiž se bytnost lidská jeví, kdežto při pojmu bytnosti od nich odezíráme. Sr. p. I. qu. 39. art. 2. ad 3. opp. tom. XX. p. 221.

Poněvadž nemůžeme vniterných bytností věcí v sobě poznati, nýbrž toliko na ně soudíme ze případností (accidentia) zevnějších a smyslných, proto také přirozeností se jmenuje tento souhrn zevnějších případností a vlastností. Z toho též vidno, proč místo přirozenosti také

jiných výrazů jako: vlastnost, jakost a povaha k označení bytnosti se často užívá.

Mimo to užívá se také někdy slova „přirozenost“ k označení pouhého principu činnosti, nebo k určení činnosti samé, jíž nějaká bytost buď sama na sebe, neb na jinou bytost působí a ji pozměňuje.

Dle toho má tedy přirozenost paterý význam: buď znamená 1. bytnost činnou (trpnou); neb 2. pouhou schopnost, mohutnost či pouhý princip činnosti; aneb 3. činnost samu, aneb v nevlastním smyslu znamená 4. souhrn zevnějších případností a vlastností, nebo konečně 5. původ a počátek věcí.

Jest patrno, že mezi těmito významy pojmu „přirozenosti“ (1., 2., 3.) jest rozdíl pouze relativní. Ve významu 1. jsou oba následující již obsaženy. Při významu 2. odezíráme jak od bytnosti samé, v níž princip činnosti obsažen, tak i od činnosti a zahrnujeme v pojmu toliko mohutnost či vlohu, z níž všechna činnost vychází. Při významu 3. jest již v pojmu činnost sama zahrnuta, avšak na bytnost a na princip činnosti se přímo nemyslí, ačkoliv momenty tyto z pojmu nejsou vyloučeny. První význam možno nazvati ontologickým, druhý a třetí dynamickým.

Někdy se také místo přirozenosti užívá slova: příroda, ačkoli výraz tento má ještě jiné významy. Přírodou nazýváme totiž sílu v bytostech přírodních obsaženou a všechny zjevy přírodní podle jistých nezměnitelných zákonů působící. Tak mluvíce o běhu přírody říkáme, že příroda působí dle nezměnitelných zákonů, že toho neb onoho člověka obdařila mnohými dary ducha a těla. Tato příroda jest však jen projevem činnosti Božské, jíž Bůh buď neprostředně nebo prostředečně vše, co se ve světě děje, působí. A proto nazývali scholastikové samého Boha, pokud tento viditelný svět svou působností zachovává a k cíli mu vytknutému řídí, „natura naturans“. Sr. p. I—II. qu. 1. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 3.; qu. 6. art. 1. ad 3. p. 42.

Mimo to znamená příroda také souhrn všech bytostí od Boha stvořených. Tuto přírodu jmenovali filosofové středověcí: „natura naturata“. V tomto smyslu dělíme přírodu na tři říše: na živočišstvo, rostlinstvo a nerosty.

Z vymezení pojmu „přirozenosti“ nebude nesnadno udati, co jest kterékoli věci či bytosti přirozeno:

1. Přirozeným může v nevlastním smyslu slouti vše to, co jest původním, počátečným v jakékoli věci. Tak nazýváme slepotu člověka, jíž od narození jest sklíčen, přirozenou. Sr. p. I. qu. 100. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 555.

2. Přirozeným je vše to, co bytnost věci v sobě obsahuje, co k ní náleží, co z bytosti této plyne, následuje, čeho bytost nějaká svými silami může dosíci, čeho potřebuje, aby cíle svého došla. Přirozenou každé věci jest tedy její bytnost, její síly, vlohy, mohutnosti, vlastnosti, schopnosti, dále její činnosti a působnosti a konečně cíl, jehož touto působností svou dochází, jakož i dokonalost v dosažení cíle obsažená. Sr. p. I—II. qu. 10. art. 1. in corp. tom. XXI. p. 62.; Qq. dispp. qu. 24. art. 10. ad 1. opp. tom. XVII. p. 93.

Jest také rozdíl činiti mezi tím, co jest a) podle přirozenosti, co jest b) proti přirozenosti a co jest c) mimo přirozenost (secundum naturam, contra naturam, praeter naturam).

a) Podle přirozenosti nějaké věci jest, co se této přirozenosti, jejím vlastnostem, dokonalostem, činnostem, vztahům atd. nikterak nepříčí a neprotiví.

Pojem tento jest jak patrno, širší než pojem přirozenosti, poněvadž v tomto smyslu i dary nadpřirozené, které nikterak vniterné povahy bytosti jimi obdařené neruší, vším právem „podle přirozenosti“ (secundum naturam) jest nazývati.

b) Proti přirozenosti, tedy nepřirozeno každé věci jest vše, co její přirozené povaze a bytnosti nějak se příčí a protiví. Tak na př. popírání víry v nesmrtelnost duše jest člověku nepřirozeno, poněvadž celá lidská bytnost a podstata ve své nejvnitřnější útrobě hrozí se nauky, kteráž omezujíc všechen život lidský touto pozemskostí zbavuje ho vší naděje na život věčný.

c) Mimo přirozenost (praeter naturam) leží vše, co není v povaze přirozenosti obsaženo, co však může k ní přistoupiti a s ní se spojiti. Vlastnost mimopřirozená liší se od přirozené tím, že přirozenost jen v jejím oboru zdokonaluje do stavu vyššího, nadpřirozeného jí nepovznášejíc Tak by byla úplná harmonie mezi životem rozumovým a smyslovým, kteréž nyní přirozenost lidská pohřešuje, pro člověka darem mimopřirozeným, nikoli nadpřirozeným

4. Z pojmu přirozenosti a daru přirozeného dá se snadno vysvětliti pojem nadpřirozenosti a daru nadpřirozeného.

Nadpřirozeno jest, co přirozenost přesahuje, co tedy ku přirozenosti nenáleží.

a) ani konstitutivně (stanovně), jako duše a tělo v člověku, ani konsekutivně (výsledně) na př. čeho člověk svými silami může dosíci, ani dynamicky (silojevně), jako na př. činnosti lidské samy, ani finálně (účelně), jako potřeba sociálního života pro člověka k dosažení jeho přirozeného cíle, co tedy

b) mimo obor přirozenosti ležíc přistupuje ku přirozenosti již stanovené a

c) přistoupením tímto ji zdokonaluje a do vyššího stavu či řádu povznáší. To co jest nadpřirozeno jest tedy přirozenosti přidáno. — Křesťanství se všemi svými milostmi jest darem pro člověka naprosto nadpřirozeným.

O darech mimopřirozených a nadpřirozených jedná místněji theologie.

β) Byt věcí. (Existentia rerum.) podstatnost

§ 143.

Vysvětlivše bytnost a přirozenost přistupme již k pojmu existence či bytu věcí.

Pojem existence jest každému znám právě jako pojem bytnosti. Jako bytností rozumíme to, čím se odpovídá na otázku: co jest věc, tak bytem či existencí naznačujeme to, nač se tážeme otázkou: je-li věc. Poněvadž tu právě, jako u bytnosti, běží o pojem jednoduchý, nemůže pojem existence být výměrem (definicí) určen. Ku všestrannějšímu vysvětlení může býti nanejvýš opsán.

Byt jest úkon, jímž věc mimo stav pouhé možnosti (ze stavu možnosti ven do skutečnosti) přechází aneb jest skutečností bytnosti aneb jest tím, čím se věc mimo své příčiny klade, nebo jest skutečnou přítomností věcí v řádu fysickém.

Dokud semeno se nerozpučelo a rostlina z něho nevyrostla, jest rostlina v semeni v pouhé možnosti či vloze. Vyroste-li, přechází z možnosti do skutečnosti, do existence. — Dokud má stavitel nákres domu v pouhé idei svého rozumu, jest tento dům v pouhé ideálnosti, v pouhé možnosti rozumové. Když však podle této idee dům vystavěl, jest potom dům přítomen nejen v rozumu, v idei, v možnosti, nýbrž také ve fysickém světě.

Nabývá-li věc bytu, existence, vystupuje ze své příčiny, z vlohy totiž, jako rostlina ze semene, nebo z rozumu, jako dům

z idee stavitelovy, do skutečnosti. Pokud tedy věc jest v pouhém pomyslu, v rozumu aneb v pouhé vloze dotud nemá bytu, není bytující, není skutečnou.

Existence není dle toho ničím jiným než kon bytnosti (actus essendi), jímž bytnost buď z pomyslu, z idee, aneb ze vlohy či mohutnosti převedena byla do skutečnosti. Zkrátka můžeme také říci, že existence či byt jest bytností uskutečněnou (existentia est res vel essentia actuata).

Byt v Bohu a ve tvorech.

Přirovnáme-li byt k bytnosti u Boha a u věcí stvořených veliký rozdíl se tu namítá. Bůh jsa bytostí věčnou nebyl nikdy v pouhé potenci, v pouhé možnosti, ze které by byl teprve do skutečnosti, do existence uveden, nýbrž byl vždy v konu (in actu, in existentia), a poněvadž jsa bytostí nejdokonalejší zahrnuje v sobě všechny dokonalosti v míře nejsvrchovanější, nemůže v konu Božském býti naprosto žádné potence, která by teprve čekala na uskutečnění, nýbrž vše, co jest v Bohu, jest pouhým, čirým konem a žádnou potencí. Poněvadž Bůh nikdy nebyl bytostí toliko možnou, nýbrž vždy byl bytostí skutečnou, není také mezi bytností (essentia) a existencí Božskou žádného rozdílu. Bytnost a byt jsou v Bohu věcně naprosto jedno. Proto vším právem nazývají jak theologové tak filosofové scholastičtí Boha konem nejjednoduším a nejčiřejším. (Deus est simplicissimus et purissimus actus et nulla potentia.) Sr. p. I. qu. 25. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 158.; qu. 2. art. 3. p. 12. sq.; qu. 4. art. 1. et 2. p. 21. sqq.

Všechny ostatní věci mimo Boha, buďtež si jakékoliv, hmotné neb duchové, přešly jednou z potence do konu, do skutečnosti. Jejich byt tedy předpokládá nutně a nezbytně stav pouhé ideální možnosti, v němž byly dříve, než počaly bytovati. Sr. C. gent. lib. 4. cap. 11. opp. tom. XVIII. p. 423. sqq.

Všichni skuteční tvorové ve svém pojmu zahrnují možnost a skutečnost, potenci a kon: potenci, v níž byli přede svou skutečností, a kon, jehož teprve nabyli tím, že z ideálnosti do skutečnosti byli uvedeni.

Každá věc stvořená jest takto nutně složena z potence a konu, z možnosti a skutečnosti, z ideálnosti a reálnosti, z bytnosti a bytu (existence). Z toho také vidno, že u tvorů jest bytnost od bytu rozdílna.

Ačkoliv každý tvor skutečný nezbytně předpokládá přechod z pouhé potence do konu, přece bytnost sama v sobě nikterak bytu pojmem svým nežádá. Mohl tedy každý tvor, který nyní existuje, také zůstati v pouhé možnosti či ideálnosti, v níž jeho bytnost jest obsažena; skutečné existence žádný tvor nutností pojmu svého nepotřebuje. — Tu jest však rozřešiti přenesnadnou otázku, je-li rozdíl mezi bytností a existencí věcí stvořených věcný.

Sv. Tomáš a všichni stoupenci školy thomistické přisvědčují, Durandus, Suarez a mnozí z novějších zase popírají. Tak na př. Palmieri ve svém díle: Instit. phil., Ontol. cap. I. Thes. III. edit. Rom. a 1874. vol. 1. p. 280. praví: „falluntur certissime, qui inter essentiam et ejus existentiam distinctionem invehunt realem.“

Při řešení této sporné otázky záleží vše na tom, existují-li věci stvořené mocí své bytnosti, aneb mocí reality či jestoty od bytnosti jejich rozdílné, tak že by se měla bytnost či essence k existenci jako potence ke konu.

Ve věcech stvořených liší se bytnost od bytu věcně. Neb existence, kteráž jest identická s essencí, jest jen 1. jedna, jest 2. nutna, jest 3. nekonečna a proto 4. nestvořena. Ve všech ostatních stvořených bytostech není ani nutna, ani nekonečna ani nestvořena.

1. Existence, jež splývá v jedno se svou bytností, jest jen jedna, totiž Bůh. Neboť kdyby takovýchto bytostí existujících bylo více, musily by se od sebe lišiti, a sice buď existencí samou, aneb nějakým jiným znakem. Existencí nemohou se však rozeznávati, poněvadž existence jakožto existence jest u všech bytostí stejna. Na př. člověk, zvíře, kámen neliší se od sebe jako bytosti existující, nýbrž jakožto bytosti mající různou bytnost či přirozenost. Avšak nemohou se také jiným znakem lišiti, jako na př. člověk ode zvířete rozumem, poněvadž tento znak jsa bytností samou aneb aspoň nutným momentem jejím rovně s existencí podle odpůrců v jedno splývá. Kdyby se však bytosti existující v ničem nerozeznávaly, byly by všechny dohromady jen jedinou bytostí a byli bychom v čirém pantheismu. Jest tedy jen jediná bytost, v níž bytnost a byt jsou pojmy věcně identické, a tato bytost jest Bůh. Sr. p. I. qu. 3. art. 4. ad 1. opp. tom. XX. p. 17.

2. Existence s bytností věcně identická jest nutna, poněvadž — jak jsme svrchu dokázali, — bytnosti ve stavu ideálnosti a čiré možnosti (in statu merae intelligibilitatis) jsou nezměnitelny a nutny. Kdyby tedy bytnost s existencí v jednotný pojem splývala, byla by také každá bytost existující nezměnitelna a nutna; neb jako bytnost nemůže sama sebe býti zbavena, tak by i své existence nemohla pozbyti. Všechny věci stvořené by pak tak nutně a beze změny existovaly, jak ve svém pojmu jsou nutny a nezměnitelny.

Zde nemá také žádné váhy námitka, že bytnosti skutečných věcí jsou měnitelny tím, že své jestoty čili reality pozbývají. Neb buď jest tato realita s bytností věci naprosto identická aneb není. Je-li identická, pak jest od bytnosti úplně neodlučna a má tytéž vlastnosti jako bytnost sama, jest tedy nutna, neměnitelna a nestvořena. Není-li však s bytností totožna, pak máme jestotu od bytnosti rozdílnou, již existencí nazýváme. Sr. C. gent. lib. 1. cap. 15. n. 4. opp. tom. XVIII. p. 15.

3. Existence, která s essencí jest identická, jest nekonečna.

Bytost, ve kteréž bytnost od existence či bytu věcně se neliší, ustavičně existuje, ano musí existovati, poněvadž její bytnost nemohla býti nikdy ve stavu pouhé možnosti a pomyslnosti, z níž by teprv do skutečnosti byla přešla. Bytost taková jest ustavičným konem. Ale poněvadž jest kon naproti pouhé možnosti dokonalejší, jest bytost tato zároveň naprosto dokonalá; neb nedokonalost jsouc pouhou negací může býti jen v bytnosti, která z potence do konu byla uvedena.

Princip záporu (negace), obmezu (limitace), nedostatku (defectu), a zbavení (privace) může jen v potenci záležeti, nikdy však v konu a ve skutečnosti.

Aby snad někomu, co zde dovozujeme, nebylo nejasno, znázorněme si to příkladem. Přirovnáme-li slona k myši, zajisté ohromný znamenáme rozdíl. Kde jest však příčina tohoto rozdílu, že totiž jest slon slonem a ne myší a myš zase myší a ne slonem? Zajisté jest na prvý pohled patrno, že není ani slon příčinou své velikosti, ani myš příčinou své maličkosti, nýbrž že příčina tato záleží v potenci obsažené v organismu rodičů, v níž různě tato zvířata byla praeformována dříve ještě než na svět přišla.

Velikost, maličkost, dokonalost, nedokonalost všech bytostí závisí vždy na potenci, která se v nich uskutečňuje. Jaká potence, taková bytost. Bytost tedy, která nebyla nikdy v potenci, nemá proto žádné příčiny, kterou by mohla býti omezena a proto jest neobmezena, nekonečna.

4. Konečně jest existence, s níž jest její bytnost totožna, také nestvořena.

Bytnosti ve stavu ideálním jsou, jak jsme již dokázali, nejen nezměnitelny a nutny, nýbrž také věčny. Jsou-li tedy existence reálně totožny s bytnostmi, musí rovněž jako tyto bytnosti býti věčny a tedy i nestvořeny. Neb co jest časno a způsobeno, bylo napřed v pouhé potenci, z níž teprv do skutečnosti svou účinkující příčinou (per causam efficientem) bylo uvedeno.

Existence s bytností v jeden pojem splývající nutně každou účinkující příčinu vylučuje, poněvadž bytnosti jsouce věčny, nutny a nezměnitelny nemohou žádnou příčinou býti učiněny či způsobeny.

Z toho všeho patrno, že existence a essence (byt a bytnost) u bytostí stvořených nemohou býti jedno, nýbrž že mezi nima věčný rozdíl uznati nutno. Jen u Boha jest bytnost zároveň již bytem.

γ) Potence a kon. (Potentia et actus.)

§ 144.

Ze vztahu, v jakém stojí bytnost k bytu (essence k existenci) vysvítá též pojem potence a konu (aktu).

αα) Potence.

§ 145.

Potencí rozumíme princip čili schopnost něco činiti nebo přijati. Tak jest v rodičích schopnost plození dítek, ve mramoru schopnost státi se sochou atd. Nedostatek této schopnosti něco činiti nebo trpěti nazýváme neschopností.

Druhy potence. Rozeznáváme potenci 1. logickou, 2. reální, kteráž jest dvojí: činná a trpná, 3. přirozenou a 4. obedienciální.

1. Potence logická, také objektivní zvaná, není než čirou možností věci, která ve svém pojmu žádného sporu vniterného či logického nezahrnujíc existence jest schopna. Cokoliv jest tedy logicky, vniterně či metafysicky možno, má logickou

potenci k bytu. Tak na př. jest zlatá hora logicky možna, poněvadž v pojmu svém nezahrnuje žádného sporu.

2. Potence reální či věcná není pouhou možností, nýbrž předpokládajíc bytost již skutečně existující záleží ve schopnosti této bytosti buď něco činiti aneb trpěti. Člověk na př. má potenci pravdu poznati, v dobru a kráse zálibu míti atd. Zvíře má schopnost věci smyslné poznati a představy v paměti zachovati.

Potence reální nutně předpokládá možnost logickou. Co není logicky možno, nemůže také býti předmětem potence věcné.

Žádná bytost na př. nemůže míti potence utvořiti kruh čtverhranný, poněvadž tento v sobě jest holou nemožností. — Na druhé straně jest mnoho věcí v sobě logicky možných, které však věcně jsou nemožny, poněvadž není bytosti, která by mohla, co jest v sobě možno, také uskutečniti. Jen u jedné bytosti spadá logická možnost v jedno s možností reální a to jest Bůh. Bůh jsa bytostí všemohoucí musí nezbytně míti moc vše, co jest v sobě možno, co nezahrnuje logického, vniterného sporu, také na venek uskutečniti. Bůh jen toho, co není v sobě možno, nemůže učiniti, nikoliv však proto, že se mu k tomu nedostává moci, nýbrž proto, že to v sobě jest nesmyslem, jako na př. trojúhelník (planimetrický), jenž by neměl 180°.

Z toho také vidno, že přemnohé věci, které intelligentní bytost stvořená jen jako možnost logickou si může mysliti, u Boha jsou možnosti reální. Tak na př. může si člověk mimo tento svět ještě mnoho jiných světů jak dokonalejších tak i nedokonalejších mysliti. A všechny tyto světy, které si člověk mysliti může, jakož i nesčetně mnoho jiných, může Bůh stvořiti.

Potence věcná jest buď činná neb trpná. Potence činná jest schopnost něco činiti či působiti; na př. vůle lidská, jíž člověk dobro chce a zlého se varuje.

Potenci trpnou definuje sv. Tomáš in 5. lib. Metaph. lect. 14. op, tom. IV. p. 182. col. 1. D.: „Principium, per quod alicui competit, ut moveatur aut patiatur ab alio.“ Tak má vosk trpnou potenci, podle níž přerůzné tvary může v sebe přijímati. Než nesmíme mysliti, že trpná potence pohřešuje naprosto vší činnosti. Každá trpná potence jest zároveň, ovšem v různém vzhledu, také činna přijímajíc v sebe činnost bytosti, která na ni působí. Sr. sv. Tom. De praedicamento quantitatis cap. 3. opp. tom. I. p. 249.

Mezi činnou a trpnou potencí jest ten rozdíl, že ona jest jen činná, kdežto tato (potence totiž trpná) činnost cizí v sebe přijímajíc zároveň jak trpně tak i činně se chová. Na př. když nějaký vnější předmět smyslně poznávám, závisím tu především na předmětu smyslném, který na smysl působí a v něm obraz svůj vzbuzuje. Tu patrno, že smysl jest zde potencí trpnou. Ale ku skutečné představě bych přece nikdy nedospěl, kdyby smysl samočinně v sebe nepřijal dojmu vnějšího předmětu a k němu se neobrátil konem životním (vitálním) a tak součinností svojí konečně nevytvořil představy. Sr. Qq. dispp. De potentia qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XIV. p. 2.; in lib. 9. Metaph. lect. 1. opp. tom. IV. p. 312. sqq.

3. Je-li schopnost něco činiti aneb trpěti již ve přirozenosti věci obsažena, nazývá se pak potencí přirozenou. Tak má člověk v sobě přirozenou potenci vegetativní, sensitivní a intellektuální. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 8. art. 4. ad 13. opp. tom. XVI. p 299.; De potentia qu. 1. art. 3. ad. 1. opp. tom. XIV. p. 9.; De verit. qu. 1. art. 10. ad. 13. opp. tom. XVI. p. 34. sq.

4. K této trojí potenci jest ještě připojiti tak zvanou potenci obedienciální či poslušenskou, která záleží v čiré toliko schopnosti přijati v sebe úkony neprostředné působnosti Božské, jichž tvor nemůže nikdy a nijak sám sebou vzbuditi, poněvadž nemá k nim ani potence činné ani trpné. Tak na př. mrtvola lidská nemůže se nikterak zase s duší spojiti, jen neprostřednou působností Božské kausality jest to možno. Kdyby v mrtvole nebylo této potence, nemohlo by tělo ani k rozkazu Božímu povstati. Bez této potence neměla by žádná intelligentní bytost do sebe schopnosti nadpřirozené působnosti Božské v sebe vnímati. Qq. dispp. De potent. qu. 6. art. 1. art. 1. ad 18. opp. tom. XIV. p. 176.

Nebude však od místa zmíniti se o jiných ještě rozdílech potence, které především v novějších filosofických spisech jsou v obyčeji.

Možnost či potence rozeznává se jiná vniterná, jiná zevniterná.

Nezahrnuje-li něco logicky tedy vniterně v sobě sporu, jest to vniterně možno.

Tato možnost vniterná nazývá se také naprostou a metafysickou, jako na př. vzdušný zámek, čarovně krásný ostrov v moři, který však neexistuje. Co jest vnitrně či

metafysicky možno, zůstává na věky možno a nemůže se nikdy nemožným státi.

Existuje-li však zevnější účinkující příčina, která to, co jest v sobě možno, také zevnitrně může uskutečniti, pak jest to také zevniterně možno. Nádherný palác nezahrnuje zajisté v pojmu žádného sporu, jest tedy vnitrně možen; zevnitrně možným stává se však teprv tenkráte, má-li někdo k jeho stavbě dostatečné peněžité prostředky, stavitele, dělníky atd. A proto co jest nyní zevniterně nemožno, může později státi se možným. Sr. p. I. qu. 25. art. 3. opp. tom. XX. p. 160.

Možnost zevniterná jest zase buď fysická neb mravní.

Co sil přírodních nepřesahuje, jest fysicky možno, tedy vše, co se podle přirozených zákonů státi může.

Mravně možno jest, co podle mravních zákonů se státi může, tedy vše, co zákonem mravním jest buď přikázáno neb aspoň dovoleno. Obyčejněji však užívá se této mravní možnosti ještě v jiném smyslu, a tu pak znamená, co bez veliké obtíže a námahy vykonati se dá. Na př. člověk zdravý může pohodlně za hodinu půl míle cesty ujíti.

Z toho jde již také na jevo, v čem záleží nemožnost ve trojím uvedeném vzhledu.

Vniterně (logicky, metafysicky) jest to nemožno, co má sporné znaky a proto v pojmu zahrnuje nerozum, nesmysl. Věta: „účin nemá příčiny“ zahrnujíc v sobě kontradiktorický spor, jest vniterně nemožna.

Jako možnost tak i nemožnost vniterná (logická, metafysická) jest naprosta, nutna a nezměnitelna; co jest v sobě nemožno, nemůže se nikdy státi možným. Čtverhranný kruh nemůže se nikdy státi něčím možným, jakož opačně na př. zázrak, vyjímka totiž od běhu přírodního, nikdy nemůže býti v sobě nemožným.

Tyto vlastnosti možnosti a nemožnosti plynou již z toho, co jsme o bytnostech věcí „in statu merae intelligibilitatis“ byli pověděli. Neb nutnost, nezměnitelnost, věčnost možnosti záleží v bytnosti věcí samých. Proto co platí o vlastnostech bytností, platí i o vlastnostech možností.

Co se podle fysických sil nemůže státi, jest fysicky nemožno. Na př. nemožno jest, aby země stála a slunce okolo ní se otáčelo.

Je-li něco s tak velkými překážkami a obtížemi spojeno, že se překážky tyto z pravidla nedají překonati, pak to nazýváme mravně nemožným. Pravíme: z pravidla, poněvadž naprosto řečeno se to státi může, ačkoliv se tak skutečně právě pro dotčené překážky nestává. Co jest tedy mravně nemožno, jest vždy fysycky možno.

Tak jest člověk, abychom nějaký příklad z theologie uvedli, fysicky s to, aby po delší čas všech hříchův i všedních se varoval; jinak nemohly by se mu ony hříchy přičítati. A přece jak zkušenost učí, není člověka, jenž by se jich po delší dobu vlastními svými silami uvaroval. Toto uvarování jest tedy fysicky možno, ale mravně nemožno.

Přirovnáme-li tento rozdíl potence či možnosti k rozvrhu dřívějšímu, snadno se přesvědčíme, že tento dvojí rozvrh úplně se srovnává. Neb možnost logická (objektivní) jest zároveň vždy také vniterná (metafysická, naprostá), kdežto potence reální, a to jak činná tak i trpná, spadá v jedno s potencí zevniternou: fysickou a mravní.

Nemožnost jak fysická tak i mravní jest, jak patrno, jen poměrna.

Co jest vniterně (naprosto) možno, nemusí býti již eo ipso také zevniterně (relativně) možno, což jen u Boha neplatí, u něhož vniterná možnost se zevniternou v jedno splývá. Bůh jsa všemohoucí může učiniti zevně vše, co vůbec vniterně jest možno.

Co jest vniterně nemožno, jest i zevniterně naprosto nemožno, na př. aby část byla větší, než celek.

Co jest zevniterně (fysicky i mravně) možno, jest eo ipso i vniterně možno, na př. aby někdo za hodinu urazil míli cesty.

Co jest zevniterně nemožno, může, ale nemusí již vniterně býti nemožno. Zevniterně jest sice podle sil přírodních nemožno, aby nějakou přirozenou příčinou stala se výjimka od pravidelného přirozeného běhu. Avšak tato zevniterná nemožnost není nemožností vniternou. Bůh, jenž není vázán zákony hmotnými, může zázrakem od nich výjimku učiniti. Na př. když Kristus Pán šel po moři.

Zde snad nebude od místa přirovnati možnost k nicotě. Ačkoliv to, co jest pouze vniterně možno, nemusí ve skutečnosti existovati, majíc toliko bytnost ideální v pomyslu rozumovém, přece veliký jest rozdíl mezi možností a nicotou.

Nicota jsouc negací něcoty, nedá se v sobě přímě mysliti; možnost však jest něčím kladným o sobě a v sobě myslitelným.

Proto můžeme možnosti zvláštní mysliti a od sebe rozeznávati a to do nekonečna (sphaera possibilium est infinita, říkali scholastikové), kdežto nicota od nicoty jest nelišna. Možnost může se státi skutečností, čehož o nicotě nikterak tvrditi nelze. Čirá možnost vniterná jest ovšem nicotou aktuální (co jest pouze možno, nemusí ještě existovati in actu), není však nikterak nicotou ideální.

Proti této nauce stojí dvojí blud:

Prvý jest Megariků (dle Euklida z Megary nazvaných), s nimiž souhlasí i Abelard, Wiklef, Hobbes a Spinoza, podle nichž prý něco teprve tím se stává možným, když počíná in actu existovati.

Tento blud již sv. Tomáš in lib. 9. Metaph. lect. 3. opp. tom. IV. p. 318. vyvrací řka: Ratio hujus positionis (že totiž jen to jest možno, co jest skutečno) esse videtur, quia opinabantur (Megarikové), quod omnia ex necessitate contigerent secundum aliquam commixtionem causarum: et sic, si omnia ex necessitate eveniunt, sequitur, quod ea, quae non eveniunt, non possibile est esse .... Ponit rationes (Aristoteles) ... quarum prima talis est. Aedificantem esse, est esse potentem aedificare: si igitur nullus est potens facere, nisi quando facit, non est aliquis aedificator, nisi quando aedificat: at similiter est de aliis artibus .... Sensus est potentia quaedam: si igitur potentia non est absque actu, sequetur, quod aliquis non habeat sensum, nisi quando sentit, ut puta visum aut auditum, ... quod est manifeste falsum.“

Blud druhý, jejž ve starověku především Heraklit, v době novější Hegel hlásal, záleží v opačném názoru.

Heraklitovi a Hegelovi jsou pouhé možnosti (něcoty ideální a nicoty aktuální) s nicotou ideální či naprostou pojmy zcela totožnými. Něco a nic jsou u Hegela jedno v logickém pojmu.

Tohoto bludu nebudeme obšírně vyvraceti; plyneť jeho absurdnost z rozboru pojmu potence. Jak může něco, co jest v sobě možno, co v pojmu zahrnuje znaky sdružené a shodné, býti zároveň nemožno a zahrnovati v sobě znaky neshodné, sporné? Toť jest jen tenkráte možno, zrušíme-li zákon kontradikce, kterýž velí, že totéž nemůže zároveň a v témže vzhledu býti i nebyti, tak jak skutečně Hegel učil.

Je-li každá možnost jakož i bytnost věcí naprosta, nutna, nezměnitelna a věčna, namítá se otázka, kde tyto vlastnosti možnosti, resp. možnost sama má poslední svůj základ a důvod. Otázku tuto rozliční filosofové rozličně řešili.

Ideální bytnosti či možnosti věcí nemohou ani a) z našeho rozumu, ani b) z věcí smyslných viditelného světa míti svůj původ.

a) Vniterné možnosti věcí nemají svého původu a důvodu v našem rozumu v tom smyslu, jako bychom myšlením rozumovým tyto možnosti tvořili. Neb rozum náš není svoboden, chce-li něco za možné neb nemožné pokládati, nýbrž co jest v sobě možno, musí jakožto možné, a co jest v sobě nemožno, musí jakožto nemožné mysliti.

Člověk musí na př. mysliti kruh okrouhlým, trojhran trojhranným atd. Ano, kdyby na něco, co jest v sobě možno nebo nemožno, ani nemyslil, přece by to bylo možným, resp. nemožným. Možnost jest možností, nemožnost nemožností před naším myšlením a beze vzhledu k němu; pročež není možno, aby možnost či nemožnost byly pouhým výplodem rozumu našeho.

b) Vniterné možnosti nepocházejí také z věcí smyslných. Všechny viditelné věci vznikají, mění se a zanikají; jsou tedy nahodilými, měnitelnými a časovými. Vniterné možnosti věcí jsou však, jak jsme viděli, naprostými, nutnými, nezměnitelnými a věčnými, z čehož patrno, že nemohou původu svého míti ve smyslných bytostech tohoto světa.

Wolff a škola jeho tvrdili, že bytnosti věcí stvořených co do skutečné existence závisejí na Bohu, nikoli však co do ideálních pomyslů. Bytnosti „in statu merae intelligibilitatis“ mají prý poslední důvod samy v sobě, nikoli však v Bohu.

Kdyby možnosti věcí měly objektivní pravdu samy v sobě beze všeho vztahu k Bohu, byl by Bůh jak ve svém poznání, tak i ve své činnosti na těchto možnostech závislý, což však s pojmem bytosti naprosté a nekonečné nikterak se nedá srovnati. V tomto případě rovnala by se věda a činnost božská vědě a činnosti lidské, kteréž nezbytně pravdou objektivní na poznání lidském nezávislou říditi se jest. Rozum Božský byl by právě tak jako rozum lidský vzhledem k poznání pravdy původně jen v pouhé potenci, která by teprve přecházela ku skutečnému poznání.

Wolff vrátil se v otázce této na stanovisko filosofie Platonovy dávno již překonané, dle kteréž od věčnosti podle Boha byl zároveň svět idei (κόσμος νοητός), na který Bůh nazíraje beztvárnou věčnou hmotu podle vzorů dotčených idei vytvořil.

Naprostá nezávislost Boha, bytosti nekonečné, mimo niž ničeho není a býti nemůže, co by nebylo věcně a podstatně k Bohu vztažno a poměrno, nutí nás posledního důvodu a principu vší možnosti jediné v Bohu hledati. Poněvadž však v Bohu rozličné vlastnosti rozeznáváme, nastává nyní otázka, ve které vlastnosti Božské mají možnosti věcí poslední důvod svůj.

Okam, spisovatel století XIV. (ve svých kommentarech ku 1. kn. Sent. dist. 43. qu. 2.) zamítnuv rozdíl mezi vniternou a zevniternou možností učil, že možnost věcí zevniterná, kterouž jediné uznával, závisí výhradně na Božské všemohoucnosti.

Avšak nauce této nemůžeme nikterak přisvědčiti.

Kdyby možnosti věcí ze všemohoucnosti Božské plynuly, nebyl by na př. čtverhranný trojhran proto nemožen, že v sobě spor logický zahrnuje, nýbrž proto, poněvadž ho Bůh nemůže uskutečniti; a na otázku, k čemu Božská všemohoucnost se vztahuje, bylo by nutně odpověděti: Bůh může všecko, co může, což jest směšnou tautologií pojem všemohoucnosti Božské úplně ničicí, poněvadž každá bytost bez rozdílu může učiniti všecko, co může.

Podle toho měla by nemožnost svou příčinu jediné v nedostatečnosti Božské působnosti, což se nedá naprosto se všemohoucností Božskou srovnati.

Jiní zase po příkladu Cartesiovu možnosti věcí ze svobodné vůle Božské dovozovati se snažili, tvrdíce, že vůle Božská i k tomu, co jest v sobě nemožno, může se vztahovati, tak že i vniterná nemožnost stává se možností, jakmile Bůh se usnese tuto nemožnost uskutečniti.

Ale ani tohoto názoru nelze připustiti. Odporujeť mu:

a) Pravda sama bytností věcí. Dokázali jsme, že bytnosti jakož i možnosti věcí jsou věčny, nutny a nezměnitelny. Jakmile bytnost věci nabývá nebo pozbývá nějakého podstatného znaku, přestává býti touž bytností, kterou jest, a v jinou se proměňuje. Kdyby však tato bytnost věcí závisela na svobodné vůli Božské, mohl by Bůh, jako na př. svobodně učinil kruh okrouhlý, právě tak svobodně učiniti kruh čtverhranný, ve kterémžto případě by ovšem nyní nebyl kruh okrouhlý, nýbrž čtverhranný.

Všechna pravda objektivní stala by se něčím nahodilým, na svobodné vůli Božské úplně závislým, tak že by vždy a všude na místě objektivní pravdy sebe evidentnější pravdou býti mohl i její kontradiktorický opak. — Mimo to odporuje tomuto názoru také

b) jistota vědecká. Co na svobodné vůli Božské závisí, jest nahodilým a měnitelným. Poznatky věcí nahodilých a měnitelných nemohou však nikdy býti spojeny s jistotou vědeckou. Neb každý účin svobodné vůle Božské může týmž právem zase býti změněn, jakýmž byl způsoben. Vše, co nyní pokládáme za pravdu, mohlo by býti zase bludem, kdyby jen Bůh tomu tak chtěl. Pak by na př. již neměl každý účin své příčiny, každá věc zároveň by byla i nebyla atd.

Názor tento vede konečně nezbytně k zavržení i nejzákladnějších zásad všeho poznání lidského. Holý skepticismus jest nutnou jeho konsekvencí.

c) Odporuje mu i sama bytnost Božská. Kdyby pravda závisela na svobodné vůli Božské, mohl by se Bůh právě tak svobodně pro její kontradiktorický opak rozhodnouti, jako se rozhodl pro ni. Božská vůle by pak úplně stejně směřovala k bytnostem věcí a k negaci těchto bytností. Bytnost a negace její byly by takto rovně výmezem či terminem vůle Božské, což naprosto s bytností Božskou nedá se srovnati.

Mimo to, kdyby pravda na vůli Božské záležela, klamal by Bůh člověka vštěpuje mu nezvratné přesvědčení o mnohých pravdách, kdežto přece i opak jejich právě tak dobře by mohl býti pravdou.

Nad to vedla by nauka Cartesiova ku zničení vší mravnosti. Kdyby vše jen na svobodné vůli Božské záleželo, mohl by Bůh také dovoliti křivou přísahu, rouhání, neposlušnost k rodičům, krádež atd., a tak na místě nynějšího mravního zákona právě opak jeho zákonem prohlásiti.

Nezbývá tedy než nauka sv. Augustina a sv. Tomáše, podle níž bytnosti či možnosti věcí formálně v rozumu Božském mají svůj poslední důvod a základ.

Dokázali jsme, že možnosti věcí nepocházejí ani z rozumu našeho, ani z tohoto smyslného světa, nýbrž že pocházejí jediné z Boha. A poněvadž ani ze všemohoucnosti ani ze svobody Božské nedají se dovoditi, musí nezbytně v rozumu Božském míti svůj původ.

Bytnosti, odezíráme-li od skutečné existence, mají jestotu či bytí ideální a v tomto stavu ideálním mají do sebe pravdu objektivní. Jestota ideální však není než v idei, kteráž jsouc určitostí rozumu bez něho a mimo něj nedá se ani pomysliti. Proto má konečně všecka jestota ideální jen v rozumu prvý původ a poslední důvod svůj.

Jelikož však ideální jestota bytností věcí jest naprosta, nutna, nezměnitelna a věčna, může jen na rozumu rovněž naprostém, nutném, nezměnitelném a věčném záviseti, kterýžto rozum nemůže býti jiný, než rozum Božský.

Bůh poznávaje rozumem svým svou bytnost, poznává ji také v nekonečném způsobu, dle něhož na venek, totiž ve tvorstvu, může ji nápodobiti a jeviti. A v poznání této nekonečné nápodobivosti bytnosti Božské záleží také poznání všech možností, jimiž se Bůh ve tvorstvu může jeviti.

Každá tedy možnost bez rozdílu jest takto jedním z nekonečně mnohých způsobů, jimiž Bůh svou bytnost může na venek nápodobovati. Proto musí Bůh ve svém Božském rozumu míti idee všech možných věcí, ve kterých jedna a táž nekonečně dokonalá bytnost Božská může se přerozmanitě ve světě jeviti, jak překrásně praví sv. Tomáš (p. I. qu. 15. art. 2. opp. tom. XX. p. 103.) řka: „Potest autem cognosci (essentia Dei a Deo) non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quam aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis.“ Sr. také: C. gent. lib. 1. cap. 54. opp. tom. XVIII. p. 48.; Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 2. opp. tom. XVI. p. 204. sq.

V ideách tedy Božského rozumu, jimiž Bůh poznává jak svou bytnost tak této bytnosti zevnější nápodobivost, záleží poslední důvod všech možných bytností věcí, tak že bez rozumu Božského nedá se naprosto ani možnost, ani reálnost bytností věcí vysvětliti.

Velevhodně praví Lessius: „Itaque omnia possibilia continentur in essentia divina tanquam in originali radice et quasi in exemplari virtuali et radicali: in sapientia divina tanquam in exemplari formali, in quo etiam existunt objective modo per-

fectissimo et illustrissimo.“ V. Leonardi Lessii S. J. „Opuscula varia in unum corpus redacta“ lib. 5. De omnipotentia Dei cap. 2. n. 11. edit. Lut. Paris. ab a. 1637. p. 27.; sr. také Fenelona. Něm. překl. od Silberta z r. 1837. vyd. Řezen. svaz. I. str. 151. ss. —

Zevrubnější rozbor otázky o ideách Božských v poměru k věcem stvořeným podává metafysická theologie.

ββ) Kon čili akt.

§ 146.

Kon jsa pojmem jednoduchým není právě tak jako potence definice ve vlastním smyslu schopen.

Etymologicky jest „kon“ (actus) tolik co činnost. Avšak kon neomezuje se pouhou činností, nýbrž znamená vše to, co jest skutečně a nikoliv jen v pouhé potenci čili možnosti.

Můžeme říci, že v mramoru byla socha Apollinova neb Jovišova již dříve obsažena, než skutečně dlátem sochařovým z něho byla vytesána, ovšem jen v potenci. Když ji potom sochař skutečně zhotovil, uvedl ji v kon čili v existenci (skutečnost).

Staví-li stavitel dům, převádí jej z idee své, v níž v potenci již obsažen byl, do skutečnosti, do bytu, do konu.

Že pojem konu lze především z proporce k potenci jasně poznati, doznává i sv. Tomáš řka: „Sed per proportionem aliquorum duorum ad invicem potest videri, quid sit actus. Ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et ejus, qui videt, ad eum, qui habet clausos oculos, cum habeat potentiam visivam ..... Et ita proportionabiliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum, quid sit actus et potentia“. In 9. lib. Metaph. Lect. V. opp. tom. IV. p. 323. col. 1. CD.

Již z toho patrno, že potence jakožto potence jest něčím nedokonalým, kdežto kon jakožto kon vždy dokonalostí před potencí se vyznamenává. Trojí pak druh dokonalostí lze rozeznávati:

1. Dokonalost, jíž subjekt rázu druhového nabývaje tím se stává, čím jest. V tomto smyslu jest duše lidská konem těla, které živým tělem lidským stává se jen tím, že duše s ním se spojuje a tímto spojením se s ním sděluje jak o svou jestotu tak svou činnost.

2. Dokonalost, jíž bytnost ideální se stává skutečně bytující.

3. Dokonalost, jíž bytost již existující místněji bývá určena. Na př. když člověk neučený stává se učeným.

Mimo tento rozvrh rozeznávají scholastikové ještě

1. kon čirý (pouhý) a kon nečirý (actus purus et impurus).

Kon čirý nemá již žádné potence v sobě a to v tom smyslu, že ani sám z potence nebyl uskutečněn, ani v sobě nemá již žádných potencí k dalším konům. V konu čirém a pouhém jest jen samá skutečnost a žádná vloha. Takovýmto konem jest jen Bůh sám.

Konem nečirým nazývá se kon, jemuž jest potence ve dvojím dotčeném vzhledu přimíšena. Každý tvor jest takto jen aktem či konem nečirým, byv prve v pouhé potenci, z níž do skutečného bytu přešel, a maje v sobě různé potence či mohutnosti, které teprv znenáhla ze sebe vyvíjí a tak uskutečňuje.

2. Kon prvý a kon druhý (actus primus et secundus).

Konem prvým jest bytnost sama věci existující, která z pouhé možnosti do skutečnosti byla uvedena.

Kon druhý však značí činnost věci, kteráž proto její existenci (kon prvý) nutně předpokládá. Neb má-li věc býti činna, musí napřed existovati.

Jiné rozdíly, které scholastikové ještě činí, nejsou tak důležity, tak že od jejich výkladu a rozboru můžeme upustiti.

Poměr mezi potencí a aktem vyplývá jasně z následujících zásad, které scholastikové o potenci a konu uvádějí:

1. Každá bytost jest potud dokonalá, pokud jest v konu; pokud však jest v potenci, potud jest nedokonalá. — Neb potence jakožto potence pohřešuje svého doplnění a dovršení, kteréž při potencích činných záleží v činnosti samé, při potencích trpných však ve přijetí činností, kterýmiž potence činné na ně působí.

2. Každá bytost jest potud činna, pokud jest v konu, trpna však, pokud jest v potenci. — Pokud tedy bytost jest v potenci, potud může buď něčeho nabyti nebo pozbyti. Poněvadž však něčeho nabyti nebo pozbyti znamená něco trpěti, vysvítá, že bytost jen tak jest trpnou, jak jest v potenci, činnou však, jak jest v konu.

Bytost, která jest jen v konu, nemůže ničeho nabyti ani pozbyti, nemůže v žádném vzhledu ničeho trpěti.

Velevhodně praví Učitel andělský: „Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu. Unumquodque enim ex hoc agit, quod est actu, patitur vero ex eo, quod est in potentia.“ C. gent. lib. II. cap. 7. n. 2. opp. tom. XVIII. p. 93.

3. Potence nemůže se sama sebou uvesti v kon, nýbrž musí jiným principem, který jest v konu, v kon býti uvedena. — Neboť potence jakožto potence jsouc pouhou možností konu, nemůže sama sebou konu tohoto uskutečniti, jinak by v potenci byl obsažen již kon sám a každá pouhá možnost byla by zároveň již skutečností. Proto musí každá potence jinou skutečnou bytostí v kon býti uvedena.

Toto platí nejen o potenci logické a trpné, nýbrž i o potenci činné, která rovněž v činnost jen popudem zevnějším může přejíti.

4. Z toho plyne, že kon jest naprosto přednější, než potence a to jak vzhledem a) k času, tak b) k dokonalosti.

a) Vzhledem k času.

Ačkoli v oboru bytostí stvořených před každým konem předchází vždy potence, přece jest čiře (simpliciter) kon dříve, než potence. Což jest samo sebou patrno. Neb kdyby kon nebyl dříve než potence, nýbrž naopak, pak by nezbytně kon musil vzniknouti pouhou potencí, což, jak jsme uvedli, jak logicky tak věcně jest nemožno.

b) Vzhledem k dokonalosti.

Kon jest účelem potence, nikoli však naopak. Tak na př. člověk nevidí, aby měl potenci vidoucí, nýbrž má potenci či mohutnost vidoucí, aby viděl. Tak také dokazuje člověk, že jest učeným nikoliv pouhou vlohou k učenosti, nýbrž skutečnou učeností. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 7. art. 1. in corp. opp. tom. XIV. p. 208.

Z toho plyne, že pojem potence nezbytně předpokládá pojem konu. Potence se nedá ani mysliti bez konu; nikoli však naopak.

Kon, který předchází přede vší potencí, a který jest účinkující příčinou, jíž konečně všechny potence ve veškerém oboru přírody přecházejí do konu, musí nezbytně býti konem čirým a naprostým beze vší potence, jinak by tento kon zase předpokládal kon jiný a tak do nekonečna, což však zdravému rozumu přímě odporuje. Sr. p. I. qu. 3. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 15.

Poněvadž všechny světové bytosti zahrnují již ve svém pojmu přechod z potence do konu, jest zřejmo, že tento přechod naprosto vysvětliti se nedá bez bytosti od nich podstatně rozdílné, která je všechny převádí z potence do konu, a která proto sama musí býti čirým konem beze vší potence. A tento čirý a naprostý kon, kterýž všechny bytosti světové svou vniternou přirozeností nezbytně předpokládají, nazýváme Bohem. Sv. Tom. in lib. 9. Metaph. lect. 7. et 8 opp. tom. IV. p. 326 sq.

b) Transcendentální vlastnosti jestoty.

§ 147.

Vysvětlivše pojem jestoty, její různé druhy atd. zpytujme již vlastnosti této jestoty.

Poněvadž pojem jestoty jest nejjednodušší, který si vůbec můžeme mysliti, plyne samo sebou, že tyto vlastnosti od jestoty samé nemohou se podstatně lišiti, nýbrž že jsou věcně jestotou samou vyjadřujíce toliko různé její momenty a vztahy, v jakých jestotu si můžeme mysliti. Proto jsou tyto vlastnosti také transcendentálními (přesažitými) právě tak, jako jestota sama jest pojmem transcendentálním.

Vlastnosti tyto jsou: 1. jednota, 2. pravda, 3. dobro a dokonalost a 4. krása. — Každá věc jest vždy v sobě jednotná, jest pravdivá, jest dobrá a dokonalá a jest krásná.

α) Jednota. (Unum.)

§ 148.

Pojem jednoty naskýtá se hlavně ve dvou významech: buď a) v mathematickém aneb b) ontologickém.

a) Jednota mathematická vylučuje všechno množství.

Tato jednota jest zase dvojí a to:

α) buď jest naprosta, kteráž také jedinosti (unicitas) sluje; tato vylučuje množství vždy a v každé příčině, tak že žádného rozmnožení nejen nepřipouští, nýbrž ani nemůže připustiti.

Bytostí naprosto jedinou nazýváme tedy tu bytost, která svou vniternou bytností jest vůbec jen jedna, takže takových bytností více nejen není, nýbrž ani býti nemůže. Touto bytostí jest jediné Bůh;

β) aneb jest poměrna, která množství jen potud vylučuje, pokud sama v sobě není množstvím, ačkoli v jejím pojmu ne-

možnost rozmnožení nikterak není obsažena. Tak na př. máme jen jeden svět, přece však jsou ještě mnohé jiné světy možny.

Z jednoty mathematické dospíváme k pojmu počtu.

Počet vzniká rozmnožením jednoty a není proto než souhrnem či veškerostí jednotek, kteréž v nějaké příčině jsou stejnorodny. Jednota sama, z níž počet vzniká, jest sice principem počtu jakož i všech veličin spojitých a nepřetržitých, jako jest na př. čára, plocha, není však počtem samým. Sr. p. I. qu. 11. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 52. sq. —

Proti jednotě mathematické stojí

b) jednota ontologická, která mezi všemi vlastnostmi transcendentálními stojí na prvém místě náležejíc každé jestotě o sobě bez všeho vzhledu k různým vztahům jejím.

Poněvadž však jednota ontologická jsouc s jestotou věcně identická jest pojmem nejjednodušším, právě tak jak i ostatní vlastnosti transcendentální, není pravé definice schopna. Běží tedy zase jen o vysvětlení jejího pojmu.

Jednotou ontologickou nazýváme obyčejně to, co jest v sobě nerozděleno. Tak říkáme: jeden člověk, dokud duše a tělo v jeden celek jsou spojeny: jakmile však duše od těla se oddělí, mizí ihned tato jednota. Podobně mluvíme o jednom živočichu, jedné rostlině, jedné říši atd.

Sv. Tomáš praví: „Unum, quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa; est enim unum idem, quod ens indivisum.“ Qq. dispp. qu. 9. De potentia art. 7. in corp. opp. tom. XIV. p. 270. sq.; sr. také p. I. qu. 11. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 51.

Jiným zdá se uvedený opis jednoty býti poněkud neurčitým, a proto hledají pojem jednoty nejen v nerozdělenosti věci v sobě samé, nýbrž zároveň i v oddělenosti její od každé jiné věci.

Ale tohoto názoru nemůžeme připustiti, poněvadž Bůh přede stvořením světa byl zajisté bytostí jednou a přece nemohl býti oddělen od jiných bytostí, kterých ještě nebylo. Proto rozeznává přísně sv. Tomáš bytost nerozdělenou v sobě a bytost rozdílnou od jiných řka: „Si modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid; dicitur enim aliquid, quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum

est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.“ Qq. dispp. De veritate. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 134.

Definice, podle níž jednota záleží v nerozdělenosti věci v sobě samé a v oddělenosti od každé jiné věci, dopadá jen u věcí stvořených, které již v pojmu svém zahrnují poměrnost, tedy i rozdílnost od jiných věcí.

Jednota ontologická záleží tedy v nerozdělenosti. Poněvadž však tato nerozdělenost může býti různá, proto i jednotu tuto různě dělíme.

Jednota jest buď přirozená (unitas per se), nebo případná (unitas per accidens).

Jednota přirozená tkví již v jestotě věci samé. Co totiž tím spůsobem jest jedno, že důvod této jednoty jest v něm samém, nazývá se jednotou přirozenou. Tak na př. jest živočich, rostlina „unum per se“.

Co však tak jest jedno, že tato jednota neplyne z pojmu bytnosti, nýbrž ze příčiny vnější, sluje „unum per accidens“; na př. dům, zahrada, hodiny. Sr. sv. Tom. in lib. 5. Metaph. lect. 7. opp. tom. IV. p. 162. col. 1. D et p. 163. col. 1. D et col. 2.

Dále rozeznáváme jednotu a) aggregační či hromadnou (unitas aggregationis); b) jednotu řadovou (unitas ordinis) a c) jednotu bytnou či podstatnou (unitas essentialis).

a) Je-li mnoho předmětu nějakou příčinou beze všeho ladu a skladu nakupeno, tvoří jednotu pouhé aggregace (pouhého skupenství). Na př. hromada dříví, písku.

b) Jednota řádová vzniká tenkráte, když nějaká rozumná příčina několik věcí podle určitého plánu za nějakým účelem v jednotný celek sestaví a seřadí. Na př. vojsko, rodina klášterní.

c) Je-li však věc nějaká již svou bytností jednotou určitou v sobě nerozdělenou, tvoří jednotu bytnou (unitas essentialis). Tak jest přirozenost lidská z těla a z duše složená jednotou bytnou či podstatnou.

Jednota bytná jest zase dvojí a to buď α) individuální, nebo β) specifická (formální).

α) Nedá-li se věc počtem v několik věcí rozděliti, jest individualně jedna; na př. Petr, Jan, Method atd.

β) Vylučuje-li však všecko rozdělení v několik druhů, jest jedna formálně či specificky, na př. druh růže.

Co jest individualně jedno, jest tak v sobě nerozděleno a odděleno ode všech ostatních jedinců, že se nedá nikterak rozmnožiti.

Formální jednota záležejíc v jednotě bytnosti nepřipouští sice rozdělení v několik druhů (bytností), avšak dá se rozděliti v nesčetný počet jedinců téhož druhu. Mám-li na př. na zřeteli jistou, určitou osobu A, nemohu ji nikterak rozmnožit a kdybych ji přece rozmnožil, nemám již osoby A, nýbrž B, C, D atd. Sr. p. III. qu. 77. art. 2. in corp. opp. tom. XXIV. p. 510.

Běží-li však o jednotu druhovou (formální), na př. člověka, může tato jednota v osobách nesčíslně mnohých konkretně existovati, tedy v osobě A, B, C, D atd.

Každá bytost, která existuje, jest vždy individuální. Neboť jest nemožno, aby jedna konkretní a skutečná bytnost byla ve mnohých bytostech rozdělena. Neb kdyby byla rozdělena, byla by zároveň jednou bytostí a mnohými bytostmi, což si odporuje.

Kdyby na př. přirozenost jedné osoby A byla zároveň přirozeností osoby B, C, D atd., tedy by osoba A byla osobou B, osobou C atd. Osoby A, B, C nejsou však osobou jednou, nýbrž několika osobami a proto nemůže býti jedna druhou. A není tedy B, B není C, C není A. Kdyby však osoba A byla zároveň osobou B atd., tedy by osoba A nebyla osobou A atd., což se příčí zákonu kontradikce.

Ačkoliv každá bytost jest individuální jednotou čili jedincem, přece jest zároveň také jednotou formální. Každý jedinec má svou vlastní bytnost, která není dělitelna. Neb kdyby byla dělitelna ve mnohé bytnosti téhož druhu, byly by části její úplně rovny celku. A vzhledem k této nedělitelné bytnosti jest každé individuum zároveň jednotou formální.

Jednota věcně se neliší od toho, co jest jedno.

Proto se neliší věcně ani jednota individuální od individua, ani jednota formální od bytnosti. Ale poněvadž všecko, co existuje, existuje jen individuálně, jest i bytnost skutečná vždy individuální.

Z toho plyne, že jednota formální, která jest totožna s bytností, neliší se věcně od individuální jednoty s individuem identické.

Rozdíl mezi oběma jednotami jest jen logický. Mohu totiž mysliti pouze jednotu formální a odezírati od jednoty individuální,

poněvadž bytnost věcí (druh) dá se mysliti bez jedinců, v nichž konkretní existence dochází.

Mimo jednotu individuální a formální jest ještě rozeznávati jednotu generickou a analogickou.

Vylučuje-li pojem všechno rozdělení v několik rodů, pak obsahuje v sobě generickou jednotu. Na př. živočich.

Nemůže-li býti rozdělen ani analogicky (obdobně), tvoří jednotu analogickou, jak jsme již při rozboru pojmu jestoty naznačili. —

Po vytknutí těchto rozdílů jednoty nebude nesnadno dokázati, že jednota jest vlastností ontologickou vší jestoty.

Vše, co jest, co v pojmu nezahrnuje sporu, jest tím, čím jest, svou bytností, která jest mu naprosto vlastní. Tato bytnost však jest také nerozdělena. Neb kdyby byla rozdělena, byla by každá část buď zase touž bytostí, která byla rozdělena, což jest nemožno; aneb by každá část byla bytostí jinou, ve kterém případě by však bytost v části rozdělená za své vzala. Avšak dokud zůstává touž bytostí, kterou jest, jest její bytnost naprosto nerozdělena.

Jest tedy patrno, že vše, co jest, pokud jest, jest v sobě nerozděleno, tedy jedno. Jestota a jednota se zaměňují. Dopadně praví sv. Tomáš: „Nam omne ens ratione suae entitatis aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia (seu neque divisum est, neque dividi potest). Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse seu natura cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem. V. p. I. qu. 11. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 51.; qu. 76. art. 3. in corp. p. 415. sq.; in lib. 5. Metaph. lect. 2. opp. tom. IV. p. 106. col. I. C.

Z toho také již zřejmo, čím se liší jednota ontologická od jednoty mathematické.

Jednota ontologická, jež jest s jestotou totožna, zahrnuje, jak jsme dokázali, ve svém pojmu nerozdělenost, kdežto jednota mathematická jsouc principem či počátkem počtu, vyjadřuje vztah ke kolikosti (kvantitě), kteráž z jednoty vzniká a jednotou se určuje. Pojem tedy jednoty ontologické a mathematické jest zcela jiný a nedá se nikterak zaměniti.

Proto se mýlí onino filosofové, jako Pythagoras, Plato a v poslední době španělský filosof Balmes, kteří jednotu mathematickou (numerickou) pokládají za vlastnost transcendentální vší jestoty, tedy za jestotu samu.

Z toho také dá se vysvětliti, proč především Pythagoras tvrdil, že nejen každá jednotlivá věc ve všemmíru jest svou vniternou bytností jistým číslem, nýbrž i celé veškerenstvo zobrazuje toliko uskutečnění veliké soustavy číselné. Sr. p. I. qu. 11. art. 1. ad 1. opp. tom. XX. p. 51 sq.

Mimo to může pojem jednoty míti ještě jiný smysl. Nevylučuje-li jednota jenom vši rozdělenost, nýbrž i vši složitost, pak sluje jednoduchostí.

Co jest ontologicky jedno, může ze přemnohých částí býti složeno; na př. zvíře, rostlina, knihovna atd.

Ontologická jednota nevylučuje při žádné věci složení z jednotlivých částí, nýbrž toliko rozdělenost v několik věcí. Proto pojem jednoduchosti tím právě se rozeznává od pojmu ontologické jednoty, že i složení z různých částí při bytosti nepřipouští.

Jako jest tedy ontologická jednota opakem rozdělenosti, tak jest jednoduchost opakem složitosti. Podle toho nazýváme jednoduchým, co není z částí složeno, složeným však, co z částí se skládá.

Odezírajíce ode všech jiných významů jednoduchosti, v nichž pojem tento na př. v logice se naskýtá, zpytujme jej zde jako pojem ontologický.

Tato jednoduchost ontologická může býti dvojí a to buď a) fysická nebo b) metafysická.

a) Jednoduchost fysická záleží v negaci všeho složení z různých částí fysických. Jednoduchost fysická stojí takto proti fysické složitosti.

Co nemá částí fysických tak vedle sebe existujících, že jednotlivé tyto části zaujímají přiměřené části prostoru, jest fysicky jednoducho; jako na př. duše lidská.

b) Jednoduchost metafysická popírá všechno složení nejen z fysických částí věcně různých, nýbrž i z částí metafysických, na př. z potence a konu.

Co jest metafysicky jednoducho, musí býti eo ipso i fysicky jednoducho, nikoli však opačně, poněvadž bytosti fysicky nesložené, jako jest duše lidská nebo pouhý duch, jsouce stvořeny

a následovně z potence do konu uvedeny, jsou skutečně metafysicky složeny.

Jediný Bůh jest bytostí nejen fysicky, nýbrž i metafysicky, tedy naprosto jednoduchou.

Poněvadž vše, co jest, jest jedno, a vše, co jest jedno, jestotou jest, proto jest věc tím více jedna a jednotna, čím více má do sebe jestoty.

Na nejnižším stupni jestoty stojí hmota neorganická, kteráž všeho života jsouc prosta jen na jiné rovněž hmotné bytosti může působiti. Přijímá-li jiné látky hmotné, ukládá je na sobě prostě vedle sebe právě tak, jak k ní přistupují. O nějaké podstatné jejich změně není tu ani stopy. Proto jest hmota nejméně v sobě jednotna, ana z částí vedlebylých jsouc složena, jen jaksi svým hmotným těžištěm v jednotném bodu se slučuje.

Na vyšším stupni jestoty stojí již rostlina, kteráž vegetativními svými silami hmotné látky říše neústrojné v sebe přijímajíc ve své ústrojí je proměňuje. Vyšší jednotnost rostliny nad nerostem jeví se v tom, že celé ústrojí rostlinné jediným životním principem jest oživeno a tím také spojeno a soustředěno. V rostlině jeví se nám říše neústrojná již jaksi v jediném vyšším principu sloučena a zahrnuta.

Nad rostlinou stojí živočich, jenž mimo život nutritivní smyslovým poznáním jsa obdařen veškeru smyslnou hmotu podle jejích vnějších na smysly jeho působících jevů může v sebe přijati. Ve zvířeti může veškera hmota jak neústrojná tak i ústrojná podle své smyslné stránky jako v nějakém zrcadle se obrážeti. Proto jest jednotnost přirozenosti živočišné mnohem vyšší a dokonalejší, než u rostliny, která jen některé neústrojné hmotné části a to jen podle jejich hmotné povahy a bytnosti sobě přizpůsobuje.

Ve všem oboru přírody nejdokonalejší bytostí jest člověk. Maje mimo smysly také rozum, může nejen smyslné tvary hmoty, nýbrž veškeru jestotu ve všem jejím dosahu a rozsahu poznávati a poznáním ideálně v sebe přijímati a v sobě spojovati a soustřeďovati. Člověk může celý vesmír v sobě obrážeti, jsa takto mikrokosmem makrokosmu. V tomto smyslu zahrnuje v sobě jednotnost jeho přirozenosti veškeru jestotu a proto jest také mnohem vyšší a dokonalejší než jednotnost života animálního.

Bůh jest konečně souhrnem vší jestoty v naprosté jednotě. Avšak této jestoty nemá v sobě pouhým ideálním poznáním, jako člověk, nýbrž zahrnuje ve své vlastní Božské bytnosti eminentně vše, co jest, aneb býti může. Všechna jestota mimo Boha, ana jest jen údělem a nápodobou jestoty Božské, bytuje v Bohu stupněm nekonečně dokonalejším, než sama v sobě. Jako slunce své světlo v nekonečném prostoru v nesčíslných paprscích rozlévá, podobně jeví Bůh svou nekonečnou jestotu v nesčetných stvořených bytostech. A proto má Bůh v sobě nejen svoji jestotu, nýbrž i jestotu všech stvořených věcí v naprosté jednotě a jednoduchosti. Bůh jsa náplní veškeré jestoty, jest také bytostí nejjednotnější a nejjednodušší. Vším právem lze tedy říci, čím více jestoty má bytost, že tím vyšší a dokonalejší má v sobě jednotu a jednoduchost. Tak lze také rozuměti větě: „Omne id, quod est, unum est, et in quantum est, in tantum unum est.“

β) Důvod individuace. (Principum individuationis.)

§ 149.

Z rozdílu mezi jednotou formální (specifickou) a individuální můžeme již dovoditi, v čem záleží princip individuace, čili důvod, kterým jedinci téže bytnosti či přirozenosti od sebe se liší.

Mohl by snadno někdo mysliti, že důvod, kterým na př. přirozenost lidská všem lidem společná tak se určuje, že byvši v osobě A, B atd. individualisována žádné jiné osobě již přináležeti nemůže, jednoduše obsažen jest ve případnostech věci mimo pojem její záležejících (jak jsou na př. forma, figura, quantitas, qualitas etc.). Sr. p. III. qu. 77. art. 2. in corp. opp. tom. XXIV. p. 510.

Z názoru toho nutně by však následovalo, že všichni lidé jsou podstatně jediným toliko člověkem, který se případně jen tolikráte různě jeví, kolik lidí počítáme.

Poněvadž však každý člověk má svou vlastní bytnost, která není již žádnému jinému člověku společna, proto nemůže princip individuace toliko ve případných znacích individuálních záležeti. Ve svém poznání rozeznáváme ovšem člověka od člověka zevnějšími případnostmi, poněvadž skutečně každý jedinec mnohými zcela vlastními zvláštnostmi se vyznamenává a ode všech ostatních se rozeznává. Že v nich však jediné princip individuace nezáleží, jde již odtud, že si velmi snadno mohu

všecky lidi naprosto s týmiž případnostmi (velikostí, barvou, výrazem obličeje atd.) mysliti.

Mnozí filosofové se domnívají, že jest realitu ode skutečné bytnosti věci rozdílnou za princip individuace pokládati. V čem však tato realita záleží, v tom nesouhlasí.

Než tohoto mínění nelze připustiti.

Každá bytost, jakmile skutečně existuje, jest zároveň individuální a ode všech jiných bytostí rozdílná. A kdyby k bytnosti jiná ještě realita musila přistoupiti, aby se stala individuální, musila by tato realita býti také individuální. Ale odkud nabyla této individuálnosti? Snad zase od jiné reality? Pak by nám bylo postupovati do nekonečna a i potom bychom žádné individuálnosti nenabyli. Kdyby však tato realita sama ze sebe měla individuálnost, pak lze totéž i o bytnosti věcí samé tvrditi, a nové reality k individuálnosti jejich není potřebí.

Jiní zase odvolávajíce se ku sv. Tomáši (jako na př. Kajetan) tvrdí, že tak zvaná „materia signata seu quantitate affecta“ jest důvodem individuálnosti. Sr. C. gent. lib. 4. cap. 65. ad fin. opp. tom. XVIII. p. 501 sq.; Qq. dispp. De verit. qu. 2. art. 6. ad 1. opp. tom. XVI. p. 179.

Podle toho názoru jest na př. nějaké zvíře jedincem či bytostí individuální jen proto, poněvadž přirozenost zvířecí v jisté určité části pralátky (látky prvé) byla uskutečněna, ztělesněna. (Viz moji Kosmologii str. 134 sldd.)

Kdyby však jen látka kolikostí označená byla příčinou individuálnosti, pak by bytosti pralátky úplně prosté, jako jsou čiří duchové, nemohly již tvořiti druhů se mnohými jedinci, nýbrž každý duch byl by zvláštním druhem ode všech ostatních rozdílným, tedy tolik různých druhů, kolik různých jedinců.

Ale poněvadž se nedá dokázati, že by nesměl duch duchu býti roven, proto tento názor i mezi filosofy katolickými nemá nyní mnoho stoupenců.

Jiní zase vidí princip individuálnosti v podstatné formě. (Viz moji Kosmologii str. 142 sldd.)

Avšak podstatná forma určuje věc co do bytnosti specifické, nikoli však co do bytnosti individuální. Tak na př. lidská duše jakožto podstatná forma těla jest sice příčinou, že lidské tělo jest tělem lidským, tedy specificky určeným, nikoli však, že jest tělem osoby A, B atd.

Podstatná forma klade věc do jistého určitého druhu věcí, nečiní však věc tou určitou věcí, kterou právě jest, tedy jedincem, ani jí od ostatních nerozeznává.

Rovněž také nemůže účinkující příčina býti důvodem individuálnosti věcí, které z potence do konu převedla, které způsobila.

Účinkující příčina jest sice zevnější příčinou bytu věcí od ní způsobených, nikoli však vniterným principem jejich individuálnosti. I kdyby tímto vniterným principem byla, nastává otázka, odkud sama této individuálnosti nabyla. Snad zase od své účinkující příčiny, od níž bytu došla ? Pak jest postupovati zase do nekonečna. Proto i tato domněnka na pravdě se nezakládá.

K rozřešení této zajisté předůležité otázky jest nejlépe rozeznávati dvojí stanovisko a to a) subjektivního poznání, b) objektivní jestoty — stanovisko subjektivní a objektivní.

Běží-li o subjektivní poznání, pak zajisté s pravdou se nemineme, budeme-li individuální zvláštnosti a případnosti, jimiž se jedinec od jedince rozeznává, pokládati za princip individuálnosti, poněvadž skutečně jednotlivé věci jen podle těchto individuálních zvláštností poznáváme a od jiných rozeznáváme.

Se stanoviska však objektivního nemohou ovšem individuální zvláštnosti býti příčinou individuálnosti jednotlivých věcí. Neb pak by všecky věci měly již naprosto jednu a touž bytnost a toliko různými a individuálními jevy by se od sebe lišily, tak jak tomu platonikové a realisté skutečně učili.

Proto nezbývá, než aby princip individuálnosti ve specifické bytnosti samé byl obsažen, tak že tato specifická bytnost ve své objektivní skutečnosti sama sebou individuálně jest určena. Specifická tedy bytnost, pokud se individuálně, konkretně jeví, má sama v sobě svůj princip individuálnosti.

Než tu mnozí namítají: kdyby princip individuálnosti záležel v samé specifické bytnosti individuálně se jevící, pak bychom nebyli s to, abychom na př. několik lidí s týmiž individuálními vlastnostmi aneb několik naprosto stejných koulí atd. od sebe rozeznali; ale ani rozum andělský, ano ani Božský neměl by v tomto případě žádné možnosti jednotlivé lidi ode druhých lišiti.

Jest sice pravda, že by takovéto bytnosti logicky byly úplně identickými t. j., že by se nedaly žádnou jinou určitostí rozeznati než tou, že jedna bytost není druhou. Ale ačkoliv

jsou logicky totožnými, přece se různí věcně a to právě svými bytnostmi, jimiž jsou těmi určitými individuálními bytostmi, kterými právě jsou.

Kdo věci poznává tak, jak v sobě bytně jsou, jako Bůh, rozeznává také beze všech zvláštních příznaků věci ničím sice nelišné, ale celou bytností rozdílné, i kdybychom my jen stěží je lišiti mohli.

γ) Pravda. (Verum.)

§ 150.

1. Pravda přináleží věcem jen vzhledem k nějakému rozumu.

Sv. Tomáš praví: Verum nominat id, in quod tendit intellectus. V. p. I. qu. 16. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 105.

Mezi předmětem, k němuž rozum poznáním směřuje, a rozumem samým musí však vládnouti shoda či úměrnost, a v této právě shodě či úměrnosti záleží formálně pojem pravdy. Bez rozumu, s nímž předměty poznané se shodují, nemůže o pravdě býti řeči.

Vztah shody mezi rozumem a předmětem je však dvojí: 1. rozumu ku předmětu a 2. předmětu k rozumu a obojí tento vztah zvlášť nazýváme pravdou.

Může tedy pravda býti buď v rozumu věci poznávajícím aneb ve věcech rozumem poznaných.

Na prvním místě přináleží pravda rozumu předmětenstvo myslícímu a poznávajícímu a teprv druhotně přenášíme pojem pravdy na předměty poznané (poznatelné) samy, které se nazývají proto pravdivými, poněvadž s poznáním rozumovým se shodují.

Proto jest pravda předně v rozumu a teprve druhotně ve předmětenstvu, jak již sv. Tomáš dovozuje: „Sicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum sive quamcunque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus est autem secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili. Sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appeticum et propter hoc ratio bonitatis derivatur ab appetibili in appetitum,

secundum quod appetitus dicitur bonus prout est boni; ita cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.“ Sr. 1. p. I. qu. 16. art. I. in corp. opp. tom. XX. p. 105. Qq. dispp. De veritate, qu. I. art. 2. in corp. opp. tom. XVI. p. 137.

Rozum však jest dvojí: Božský a stvořený. Podle toho jest i shoda předmětu s rozumem také různa. Jinak má se pravda k Božskému, jinak k lidskému rozumu.

Co se poznání našeho týká, jest jisto, že bychom pravdy předmětu nemohli poznati, kdyby předmět sám v sobě nebyl poznatelným a proto pravdivým. Proto jest nám předmětenstvu — jestotě — v sobě (tedy ontologicky) poznatelnost a proto také pravdu připisovati. A proto i když předmětu nějakého nepoznáváme, zůstává přec v sobě poznatelným, pravdivým. Neb nebude zajisté nikdo tvrditi, že poznáním pravdy působíme, tvoříme pravdu poznaného předmětu.

Z toho plyne, že myslitelnost a poznatelnost předmětenstva, tedy pravda ontologická, předchází naše poznání, pravdu logickou (subjektivní). Jen potud můžeme míti pravé poznání o něčem, pokud to tak poznáváme, jak v sobě jest to pravdivo. Sr. in lib. 6. Metaph. lect. 4. opp. tom. IV. p. 226. col. I. A.

Než odkud to, že nazýváme předmětenstvo v sobě pravdivým nehledíce k vlastnímu poznání, kdežto přece všechna pravda vůbec jest obsažena toliko ve shodě předmětu poznaného a rozumu poznávajícího? Jak se dá vysvětliti, že pravda ontologická na pravdě logické (subjektivní) našeho poznání nikterak nezávisí?

2. Věci nazývají se prvotně pravdivými ve vztahu k rozumu Božskému.

Poněvadž všechny věci dříve ještě, než rozum náš je poznává, již v sobě jsou pravdivy, nemůže pravda jejich na rozumu našem záviseti, nýbrž musí již před naším poznáním k rozumu jinému býti vztažna. A rozum tento, jenž před věcmi samými předchází, není jiný, než rozum Božský, který všechnu jestotu ve svých ideách odvěčných myslí, a který jest zároveň ideálním pravzorem či prototypem, podle něhož vesmír jak ve své celistvosti, tak i v jednotlivých částech svých byl vytvořen.

Každá jednotlivá věc ve všemmíru jest obrazem či odleskem nějaké idee či myšlenky Božské a proto každá věc může se nazývati jen potud pravdivou, pokud se v ní nějaká idea či pravda Božská obráží.

Poněvadž však v každé jednotlivé věci ve všemmíru, buď si bytost smyslná, nebo pravda abstraktní, ideální, nějaká myšlenka Božská jest zobrazena, vysvítá, že ontologicky (bytně) pravdou jest vše, co jest, vše, co v pojmu nezahrnuje sporu logického. Sr. in lib. 2. Metaph. lect. 2. opp. tom. IV. p. 65. col. 1. A.

Ale i opačně lze přísudek pravdy připisovati výhradně jen tomu, co jest, jen jestotě, jsoucnosti, něcotě.

Jako tedy vše, co jest, jest pravdou a pravdou býti musí, rovněž výlučně jen co jest, pravdivo jest. Věty: „co jest, jest pravda“ a „co jest pravda, jest“ dají se úplně zaměniti. Sr. p. I. qu. 16. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 207.: Qq. dispp. De veritate qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 135.

Poněvadž pojmy jestoty a pravdy ontologicky jsou totožny, proto čím více má bytost v sobě jestoty čili dokonalosti, tím více má také do sebe pravdy. Více tedy má do sebe pravdy rostlina než nerost, živočich více než rostlina, člověk více než živočich, čirý duch více než člověk a Bůh konečně více než každý jednotlivý tvor, ano než všechno tvorstvo dohromady. A poněvadž na pravdě závisí pak myslitelnost a poznatelnost věci, proto také čím více má bytost pravdy do sebe, tím jest také myslitelnější a poznatelnější. Sr. Qq. dispp. De virtutibus, qu. 2. art. 9. ad. 1. opp. tom. XVI. p. 79.; p. I. qu. 16. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 107. Proto platí věta: „Omne id, quod est, verum est, et in quantum est, in tantum verum est.“

Nicota nejsouc obrazem a odleskem žádné idee Božské, jest proto pouhou negací jsoucnosti a následovně také pouhou negací pravdy. „Nicota“ a „nepravda“ jsou rovněž pojmy zaměnitelné. Sr. sv. Tom. De enunciat. cap. 4. opp. tom. I. p. 1. pag. 266.

3. Věci jsou také vzhledem k rozumu stvořenému pravdivy, ačkoliv jen druhotně.

Ačkoliv všech věcí nepoznáváme, přece jsou všecky věci v sobě poznatelny. A tato poznatelnost jejich, tato možná shoda mezi nimi a rozumem naším, postačí, aby i vzhledem k našemu poznání mohly se pravdivými nazývati. Sr. Qq. dispp. De. verit. qu. 1. art. 4. in corp. opp. tom. XVI. p. 140. sq.

4. Věci stvořené vzhledem k rozumu Božskému jsou vždy pravdivy, vzhledem k rozumu našemu mohou někdy nahodile býti lichy.

Všecky věci stvořené mají vše, čím jsou a co mají, jediné od Boha, kterýž je stvořil podle svých ideí, jež o nich měl od věčnosti. Nemohou tedy naprosto s rozumem Božím se nesrovnávati a proto musí vzhledem k tomuto rozumu býti vždy pravdivy.

Rozum náš může ovšem také věci stvořené poznati tak jak v sobě jsou, ale nicméně se může přihoditi, že je někdy poznáváme tak, jak v sobě nejsou, připisujíce jim podle lichých jevů, kterými na naše smysly působí, bytnost anebo vlastnosti, kterých nemají.

Proto jest mezi shodou Božského rozumu a mezi shodou rozumu našeho s poznaným předmětenstvem podstatný rozdíl.

a) Vzhledem ku přemnohým věcem není vůbec této shody v našem rozumu, poněvadž mnohých věcí skutečně nepoznáváme; u Boha jest tato shoda se vším předmètenstvem.

b) Pojmy naše jsou čerpány z věcí; Bůh však má pojmy všech předmětů sám ze sebe, totiž z poznání své vlastní podstaty Božské.

c) Pojmy Božské jsou vzory věcí v rozumu Božského umělce umístěnými, podle nichž neprostředně všecky věci ve světě jsou vytvořeny. Pojmy naše byvše z věcí stvořených abstrahovány, obsahují jen nahodilé obrazy vzorů Božích.

d) Proto stojí všecky věci v podstatném vztahu k rozumu Božskému, bez něhož ani existovati ani mysliti se nemohou; k rozumu lidskému jsou však jen ve vztahu nahodilém, poněvadž i bez poznání jeho zůstávají tím, čím jsou.

e) Rozum Božský jest vzhledem ku všemu předmětenstvu tvůrčím, poněvadž vzory či ideály věcí v něm jsou obsaženy.

Rozum lidský však může se jen nevlastně tvůrčím nazývati a to potud, pokud odhaluje idee posud neznámé, nebo pokud idee již známé spojuje v umělecký celek. Všecky tyto nové idee byly však již od věčnosti v rozumu Božském obsaženy. Sr. Qq. dispp. De veritate qu. 1. art. 4. in corp. ibid.

5. Věci stvořené mají se k rozumu Božskému jako to, co jest měřeno, se má k míře své; k rozumu lidskému však jako míra k tomu, co jest měřeno.

Poněvadž vše, co jest, jen potud jest pravdivo, pokud nějaká Božská idea se v něm zrcadlí, má konečně všecka ontologická či objektivní pravda předmětenstva jediné v Bohu poslední zdroj svůj.

Všechny věci stvořené jsou takové, jak je Bůh od věčnosti myslil, jsouce bytností svou toliko odlesky odvěkých ideí Božských. A poněvadž všechna pravda záleží ve shodě mezi předmětem a poznáním, jest pravda ontologická shodou věcí s rozumem Božským (adaequatio rei cum intellectu). Sr. p. I. qu. 21. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 138. sq.

Pravda věcí stvořených závisí tedy naprosto na rozumu Božském, naproti němuž všechny věci naprosto trpně se chovají. Neb všechny věci jsou jen proto pravdivy, poněvadž je Bůh od věčnosti myslil a podle těchto svých odvěčných ideí v čase svobodně uskutečnil. Božský rozum jest tedy měrou (mensura, norma) pravdy ontologické věcí stvořených, kdežto věci samy jsou ideami Božského rozumu vyměřeny.

Z toho také plyne, že pravda objektivní stojí ve vniterném a podstatném vztahu k rozumu Božskému. Pravda objektivní nemůže se naprosto ani pomysliti bez rozumu Božského, kterýž ji od věčnosti myslí a myšlením tímto jí dodává rázu nutnosti, nezměnitelnosti a věčnosti.

Hledíce k rozumu Božskému, který co nejdokonaleji poznává Božskou bytnost a v ní vši pravdu, pravíme, že jest jen jedna pravda objektivní; majíce však na zřeteli různé idee, podle kterých Bůh na venek se jeví, mluvíme o mnohých pravdách.

Sv. Tomáš o poměru pravdy ontologické k Božskému rozumu praví: „Sciendum est, quod res aliter comparantur ad intellectum practicum et aliter ad intellectum speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt.“ V. Qq. dispp. De verit. qu. 1. art. 2. opp. tom. XVI. p. 137.

Jinak se však má rozum náš k pravdě ontologické, objektivní. My můžeme předmětenstvo jen tak poznávati, jak v sobě objektivně jest. Neb poznávajíce různé předměty mimo nás objektivně existující odhalujeme toliko a sobě přisvojujeme odlesky jednotlivých ideí Božských ve věcech obsažené. Jak tedy idee Božské ve věcech stvořených se odbleskují, jen tak je můžeme poznávati.

Náš rozum jest na předmětenstvu, na ontologické pravdě, naprosto závislý, tak že ve svém poznání pravdou touto jakožto měrou bývá vyměřen a určen.

Pravda logická (subjektivní) poznání našeho jest takto shodou rozumu našeho s věcí (adaequatio intellectus cum re).

Mezi ideami Božskými a mezi naším poznáním ideí těchto stojí uprostřed viditelný svět, který Bůh podle svých odvěčných ideí stvořil. Tak vyměřuje Bůh svými ideami pravdu stvořených bytostí (pravdu ontologickou) a stvořené bytosti vyměřují odlesky ideí Božských, které v sobě chovají, pravdu našeho poznání (pravdu logickou). Ale poněvadž idee Božské jsou v Bohu věcně identické s bytností Božskou, proto se odlesky jejich jevící se v bytostech stvořených, konečných a nedokonalých, nikdy svou dokonalostí nevyrovnají svým ideálním vzorům v Bohu od věcnosti obsaženým. Nekonečné světlo ideí Božských se ve tvorstvu takořka láme. Avšak rozum náš jest při svém poznání již svou přirozeností odkázán na pouhé odlesky ideí Božských ve tvorstvo se jevící, tedy na lomené světlo jejich, a ani tohoto lomeného světla úplně nevystihuje a ve svém poznání stvořených bytostí neobsahuje. Slyšeli jsme, že při svém poznání musí rozum přestávati na tom, když vystihnul ve věcech jen nejdůležitější vlastnosti a znaky jejich, bez nichž by již nebyly těmi věcmi, kterými jsou. Člověk svým poznáním věcí nevjímá do svého rozumu všeho lomeného světla ideí Božských ve tvorstvu zářících. Můžeme říci, že člověk poznávaje bytosti vnějšího stvořeného světa, poznává sice idee Božské v nich uskutečněné, ale jen ve světle jejich dvakráte lomeném. A proto jest všecko poznání naše zde na světě jen neúplné a nedokonalé.

A blaží-li zde na světě každé i sebe nedokonalejší poznání pravdy duši lidskou, jakou teprv slast a rozkoš pociťují duchovní bytosti, které neprostředně na Boha patří a v Něm dle svých schopností na veškeru pravdu v úplném jejím lesku a jasu nazírají!

Poměr, v jakém stojí rozum stvořený ku pravdě ontologické, jest — jak zajisté patrno — jen nahodilý. Poněvadž jestota věcí vůbec na nás bytně nikterak nezávisí, zůstává také tím, čím jest, ať již věci poznáváme nebo nepoznáváme. Poznání naše na pravdě objektivní ničeho nemění a pravda tato zůstává

touže náprostou, nezměnitelnou pravdou beze všeho vzhledu k našemu poznání.

Co jest v sobě objektivně pravda, na věky člověk poznáním a myšlením svým v nepravdu nepromění, a co není pravda, nikdy také v pravdu neobrátí. Naproti pravdě jest člověk úplně bezmocným. Může ji zakrývati, může ji i popírati, může ji zdánlivě překrucovati, ale přec ani jediné tečky na ní nezmění. Pravda činí ve všem a veskrz nároky na platnost absolutní, kteréž se vší rozhodností hájí proti každému sebe prudšímu útoku; pravda jest nesnášeliva, ničeho vedle sebe netrpíc, co jí v jakékoliv příčině odporuje. Pravda jest nesmířliva, nikdy se nesmlouvajíc se svým úhlavním nepřítelem, bludem a klamem, lží a podvodem. Sr. p. I. qu. 16. art. 7. et 8. opp. tom. XX. p. 109—111.

A kterak by také pravda jinou mohla býti jsouc odleskem samého Boha pro člověka určeným, aby z něho poznal Toho, který svou moc a slávu v něm projevuje!

Dvojí vztah pravdy objektivní k rozumu Božskému a lidskému duchaplně vysvětluje sv. Tomáš řka: „Res naturalis inter duos intellectus constituta secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum .... Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera in quantum nata est de se formare veram aestimationem .... Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum: unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum.“ Sr. Qq. dispp. De veritate qu. 1. art. 2. in corp. ad fin. opp. tom. XVI. p. 317.

6. Pravda s Bohem co nejtěsněji souvisí.

Neb Bůh jest pravdou 1. podstatnou, 2. subsistentní, 3. nekonečnou, 4. naprostou, 5. svrchovanou, 6. prvou, 7. jedinou, 8. čirou a 9. zdrojem pravdy.

Ad 1. Bůh jest pravdou podstatnou.

Pravda záleží ve shodě mezi poznávacím rozumem a předmětem poznaným. U stvořených bytostí intelligentních liší se podstatně rozum a předměty jím poznané. Něčím jiným jest rozum a něčím jiným předměty, které poznává. A proto nemůže shoda mezi ním a předměty poznanými býti dokonalá a úplná.

Jinak u Boha. Tu jest bytnost, kon poznávací a předmět poznání bytně jedna a táže věc, totiž jestota Božská sama. V bytnosti Božské naprosto jednoduché nemůže býti věcných rozdílů. Proto Bůh jest pravda a pravda jest Bůh. Žádný rozumný tvor nemůže o sobě říci: já jsem pravda, může poznávati pravdu, může míti pravdu, ale nemůže býti pravdou samou, poněvadž mezi ním a předmětem poznaným nikdy nemůže býti naprosté totožnosti. Jen u Boha jsou jestota a pravda pojmy totožné. A v tomto smyslu sluje Bůh pravdou podstatnou.

Ad 2. Bůh jest pravdou subsistentní.

Subsistence, jak později obšírněji vysvětlíme, jest posledním a nejvyšším dovršením dokonalosti a neodvislosti podstaty a nazývá se u bytostí intelligentních osobností. A poněvadž Bohu nemůže se žádné dokonalosti nedostávati, proto musí býti i podstata Božská subsistentní čili osobní. A jelikož u Boha podstata Božská jest s pravdou věcně totožna, musí i pravda Božská býti subsistentní čili osobní. Tolik poznává přirozený rozum lidský. Že podstata Božská není jednoosobní, nýbrž trojosobní, víme teprv ze Zjevení Božího, kteréž nás učí, že pravda s Božskou podstatou totožná a proto všem třem osobám: Otci, Synu a Duchu sv. vlastní druhé Božské osobě se zvlášť přivlastňuje. Obšírnější rozbor této pravdy náleží již do dogmatiky.

Ad 3. Bůh jest pravdou nekonečnou.

Jelikož Bůh zahrnuje v sobě veškeru jestotu v nekonečném jejím rozsahu a dosahu, zahrnuje v sobě také vši pravdu. Jak jest Bůh nekonečnou jestotou, tak jest také nekonečnou pravdou. Pravda Božská není vyčerpána ideami Božskými ve vnějším světě zobrazenými. Kdyby Bůh v každém okamžiku až na věky věků tvořil stále nové a nové světy, nikdy by nedospěl k poslednímu světu, nad nějž by jiného světa již neznal. Poněvadž jest Bůh pravdou nekonečnou, jest také pravdou naprosto nevyčerpatelnou.

Ad 4. Bůh jest pravdou naprostou.

Všechna naše pravda, kterou jakýmkoliv způsobem poznáváme, vztahuje se již svou vnitřní bytností k pravdě Božské jakožto ku svému poslednímu vzoru, účelu a cíli. Tato vztažnost náleží k vlastnímu pojmu každé naší pravdy. Božská pravda jest však pravdou v sobě beze všeho vztahu a poměru k jakékoliv jiné pravdě, která není Bohem. Pravda Božská jest tedy

pravdou naprostou, všecka pravda našeho poznání jest však jen pravdou k Božské pravdě — k Bohu — poměrnou.

Ad 5. Bůh jest pravdou svrchovanou.

Je-li Bůh pravdou naprostou, která se k jiné pravdě již neodnáší, jest také nejvyšším vrcholem pravdy, nad niž se žádná pravda nemůže výše povznesti. Kdykoliv člověk důsledně kteroukoliv pravdu stopuje, z její povahy a vlastnosti, z jejího obsahu a rozsahu dovozuje nutné konsekvence, dospěje vždy k Bohu jakožto poslednímu cíli a důvodu pravdy této. Tím také dostoupí vrcholu svého poznání. Bůh jsa nekonečnou a naprostou pravdou, jest také pravdou svrchovanou. Každá naše pravda jest jen pravdou částečnou, která nemá v sobě posledního důvodu svého a proto teprv z pravdy svrchované nabývá úplného světla svého. Bez pravdy svrchované nelze porozuměti dokonale a úplně žádné pravdě.

Ad 6. Bůh jest prvou pravdou v řádu a) časovém, b) přirozeném a c) příčinném (in ordine temporis, naturae et causalitatis).

a) Než Bůh svou všemohoucností svět stvořil a stvořením jej uvedl ze stavu ideálního do stavu skutečné existence a časového postupu a vývoje, existovala jen jediná pravda, Bůh sám, v němž všecky jednotlivé idee byly obsaženy v naprosté jednotě. Teprv stvořením viditelného světa zazářila nám jednotná pravda Božská v nesmírném počtu svých paprsků, které nám různým sice způsobem, ale přece vždy jednu a touž pravdu Božskou představují. Tak předchází jednotná pravda Božská přede vší pravdou stvořených bytostí, jest tedy co do trvání pravdou pravou, a pravda bytostí stvořených následuje teprv po této prvé pravdě a jest proto pravdou druhotnou. Prvá pravda Božská jest věčná, pravda druhotná vzniknuvši jako tvorstvo, v němž se jeví, v čase, jest také v tomto smyslu časová.

b) Bůh jest také prvou pravdou v řádu přirozeném.

Každá pravda mimo Boha jest pouhým odleskem příslušné pravdy Božské a proto jest také již svým pojmem k této pravdě Božské vztažna. Přirozenost tedy pravdy lidské předpokládá pravdu Božskou a proto jest pravda Božská pravdou prvotnou, pravda lidská pravdou druhotnou.

c) Bůh jest konečně pravdou prvou v řádu příčinném.

Bůh jest tvůrčí příčinou celého všehomíru. Bůh stvořiv vesmír jak v jeho celistvosti tak i ve všech jeho jednotlivých částech

podle svých odvěčných ideí, stvořil také obrazy a odlesky svých ideí a tím také vši pravdu ve všemmíru se jevící. A jako příčina účinkující předchází před účinem, tak také pravdě Božské přísluší prvenství před pravdou všehomíru. A v tomto smyslu jest Bůh prvou pravdou v řádu kausálním.

Ad 7. Bůh jest pravdou jedinou.

Poněvadž Bůh může svou naprosto jednoduchou bytnost mimo sebe na venek jeviti nekonečně mnohými způsoby, proto můžeme o nesčetně velikém počtu pravd Božských mluviti. Avšak přihlížejíce k tomu, že všecky tyto nekonečně mnohé pravdy nejsou věcně než nekonečně dokonalá bytnost Božská sama, pokud se v těchto pravdách může na venek jeviti, proto musíme Boha za jedinou pravdu prohlašovati. Všecka pravda jest v Bohu v jeho naprosto jednoduché jestotě sloučena, spojena, svázána, jako všecky paprsky slunečné v nesčetném množství barevných odstínů se jevící jsou v jednotném slunečním světle soustředěny. Bez Boha není pravdy. S Bohem pravda stojí a padá. Proto také nesmí se žádná pravda Bohu příčiti; nesmí se příčiti jeho bytnosti, přirozenosti a podstatě, nesmí se příčiti jeho rozumu a vůli, nesmí se příčiti žádné Božské vlastnosti a dokonalosti. Co Bohu odporuje jakýmkoliv způsobem, jest blud a klam. V tomto smyslu jest Bůh jedinou pravdou.

Ad 8. Bůh jest čirou pravdou.

Každá bytost mimo Boha má meze, hranice a konce. A proto veškero naše poznání musí se držeti v oboru těchto mezí a hranic, jimiž jest jak rozsažně tak dosažně omezeno a vyměřeno. Avšak ani v oboru těchto mezí není nám pravda ani jediné bytosti úplně jasna a zřejma. A proto jest poznání naše ze dvojí příčiny s nevědomostí spojeno, neb jednak nemůže překročiti mezí, jimiž jest jeho předmětenstvo sevřeno, jednak vycházejíc z poznávací mohutnosti rovněž obmezené nevniká úplně ani do oboru pravdy rozprostírající se v mezích rozumu lidskému přístupných. Tak jest poznání naše spojeno vždy s nevědomostí a proto také pravda jeho v tomto smyslu jest jen pravdou nečirou. Jinak u Boha. Poněvadž předmětem poznání Božského jest nekonečná jestota Božská, kterou Bůh poznáním svým úplně vystihuje, proto jest pravda jeho poznání jak rozsažně tak dosažně nekonečna, vylučujíc ze sebe naprosto každou nevědomost a každý blud. A jelikož u Boha poznání a předmět jeho jest jedna a táž věc, nekonečná totiž jestota Božská, proto jest Bůh pravdou beze vší

nevědomosti a beze všeho bludu, tedy pravdou čirou, ano pravdou nejčiřejší.

Ad 9. Konečně jest Bůh zdrojem vší pravdy. V Bohu jest všecka pravda obsažena. Vnější svět jest svou nejvnitřnější bytností zobrazenou soustavou Božských myšlenek, v nichž jej Bůh od věčnosti myslil. Stvořením vytrysknul jeden paprsek Božské pravdy a rozlil svou záři po celém všemmíru. Člověk jakožto nejdokonalejší bytost viditelného světa jest „per eminentiam“ obrazem a podobenstvím Božím. Obdařen jest rozumem a svobodnou vůlí a určen k tomu, aby soustavu Božských myšlenek zobrazenou ve všemmíru rozumem svým pořád více poznával a z těchto zobrazených myšlenek pořád výše se povznášel k Tomu, který ve svém nekonečném rozumu nejen původní vzory těchto myšlenek od věčnosti choval, nýbrž také vši ostatní pravdu obsahoval. Každá tedy pravda má svůj poslední zdroj v Bohu. Jen o absurdnosti, nerozumu a nesmyslu nemá Bůh positivní myšlenky, poněvadž nemůže mysliti, co přímě jemu samému odporuje. A každá absurdnost, každý nerozum a nesmysl konečně popírá buď jestotu Božskou aneb některou její vlastnost a tím také Boha samého. Proč na př. nemůže jedno a totéž zároveň a v témže vzhledě býti a nebyti? Poslední důvod této samozřejmé pravdy jest v Bohu, jenž s takovou nutností existuje, že jest naprosto nemožno, aby neexistoval. A podobně se má s každou jednotlivou pravdou. Kdo tedy popírá Boha, ucpává pravý zdroj pravdy a ničí každou pravdu v její naprosté platnosti a mění ji v pouhou subjektivní domněnku, která dnes má snad nějaký význam, ale třeba hned zítra ho pozbude. Bez Boha není vůbec pravdy.

δ) Dobro. (Bonum.)

§ 151.

Ku transcendentálnímu pojmu pravdy řadí se zcela přirozeně pojem dobra.

Jako pravda rozumu, tak jest dobro vůli přiměřeno. Shoda nějaké věci s vůlí jest důvodem, proč ji nazýváme dobrou. Proto jmenujeme dobrým obyčejně to, co může v nás touhu či lásku k sobě vzbuditi. Jedna a táž věc, pokud směřuje k rozumu, nazývá se pravdou, a pokud jest vůli přiměřena, sluje dobrem. Sr. p. I. qu. 16. art. 4. ad 1. opp. tom. XX. p. 107. sq.

Aristoteles a po něm scholastikové praví, že dobrem jest, čeho všichni si žádají, čili co jest všem žádoucno. (Bonum est, quod omnes appetunt, quod est appetibile.) Sr. p. I. qu. 5. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 25.

Jako pravda k rozumu, tak stojí dobro v nezbytném a podstatném vztahu k vůli čili k žádosti, jak již sv. Tomáš praví: „Sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.“ Sr. p. I. qu. 16. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 107.

Podle toho není dobro ničím jiným než jestotou vůli (žádosti) přiměřenou (ens appetitui conveniens).

Z poměrnosti dobra k vůli vysvítá, že žádoucnost jeho (appetibilitas) jest prvou a nejvšeobecnější vlastností dobra. „Bonum est, quod omnia appetunt,“ praví podle Aristotela (in lib. 1. Ethic. in princ.) scholastikové. Z definice této vysvítá:

1. že žádost dobra jest jen v bytostech intelligentních. Vzhledem k jiným bytostem nazývá se jen ve smyslu nevlastním dobrem to, co jim k dosažení cíle slouží. Tak jest na př. světlo dobrem květině;

2. k pojmu dobra není potřebí, aby co dobrem jest, všem bytostem bylo žádoucno, nýbrž jen, aby to, čeho si bytost nějaká žádá, pro ni bylo dobrem.

Poněvadž jest dvojí vůle, k níž dobro může býti poměrno: Božská totiž a stvořená, rozeznáváme také dvojí dobro: ontologické a psychologické.

Vůle Božská dobro předchází, vůle lidská je však předpokládá.

Dobrem ontologickým nazýváme vše, co vůli Božské jest přiměřeno a přístojno, co se s vůlí Boží shoduje. Poněvadž však vůle Božská všechno, co jest mimo Boha, předchází, všechno určuje a řídí, může dobro ontologické jen v tom záležeti, že něco tak jest, jak to Bůh míti chce. Vše tedy, co s vůlí Božskou se snáší a srovnává, jest ontologicky dobro.

Vše, co mimo Boha jest, náleží do tří říší: metafysické, fysické a mravní; a proto může také vše v této trojí příčině vůli Božské býti přiměřeno.

a) Metafysicky snáší se něco s vůlí Božskou, je-li jeho bytnost taková, jakou Bůh míti chce.

b) Fysicky jest něco vůli Boží přístojno, srovnávají-li se jeho hmotné vlastnosti a vztahy s fysickým řádem světovým.

c) Mravně jest konečně něco dobrem, jsou-li jeho mravní vlastnosti podle vůle Boží, zdroje a normy všeho zákona mravního.

Přirovnáme-li k sobě tento trojí druh dobra, ihned jest patrno, že dobro fysické a mravní není nutnou vlastností bytostí, kterým přináleží. Neboť co do fysických vlastností není každá hmotná bytost taková, jaká by dle fysického řádu vlastně býti měla. Jsouť ve přírodě, na př. v říši ústrojenstva, mnohé bytosti, které z fysické nějaké příčiny zůstávají vždy jen nesličnými zákrsky a nedochůdčaty.

Rovněž i v životě mravním může se člověk aneb vůbec bytost intelligentní dobrovolně vyšinouti s dráhy ctnosti a mravnosti a tak svaté vůli Božské přímo na odpor se postaviti.

V obou případech není již bytost přiměřena vůli Božské, poněvadž se nesrovnává s pořádkem, do něhož ji Bůh chtěl uvesti. Sr. Opusc. 3. Compend. theol. cap. 111—113. opp. tom. XIX p. 83 sq.

Avšak jinak se má s dobrem metafysickým ve vniterné bytnosti věcí záležejícím.

Vniternou bytnost má každá věc od Boha, na němž i ve svém trvání skrz naskrz závisí. Co do vniterných bytností jsou tedy všecky věci takými, jakými je Bůh míti chce, jsou vůli Božské úplně přiměřeny. Neb jen tenkráte mohla by nějaká věc svou bytností vůli Božské se protiviti, kdyby této bytnosti od Boha neměla. Ale poněvadž vše, co mimo Boha jest, co má jestotu, od Boha vzniklo a na Bohu závisí, proto jest nezbytným toho sousledkem, že vše, co jest, dobro jest, a pokud jest, potud také dobro jest. (Omne, quod est, bonum est, et in quantum est, in tantum bonum est.)

Ve smyslu metafysickém či ontologickém pojmy dobra a jestoty jsou věcně úplně totožny a proto vespol také zaměnitelny, tak že úplně platí věty, že dobro jest vše, co jest, a co jest, že dobro jest.

A poněvadž ontologicky dobro jest s jestotou totožno, proto čím více bytost má do sebe jestoty, tím jest také lepší. Lepší tedy jest rostlina než hmota neústrojná, živočich zase lepší než rostlina, a člověk konečně lepší, než všechny ostatní přírodní bytosti. Bůh,

jenž v sobě zahrnuje vši jsoucnost v míře nejsvrchovanější beze všech mezí a nedostatků, jest zajisté bytostí nejlepší. Sr. p. I. qu. 5. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 25.; Opusc. 3. Compend. theol. cap. 115. opp. tom. XIX. p. 83 sq.

Nicota jako není žádnou pravdou, tak pohřešuje naprosto i všeho dobra.

Že vše, co jest, ve smyslu metafysickém jest dobro, vysvítá již ze vztahu veškerenstva k Bohu. Všechny bytosti mimo Boha existující jsouce bytností svou zásvity či odlesky ideí Božských přesvatou vůlí Božskou svobodně uskutečněných nemohou než dobrými býti. Neb vůle Božská může jen to, co v sobě dobro jest, chtíti a jen k tomu činností svou směřovati, co s ní podle její vniterné podstaty a povahy jest srodno a sdružno, co dobro jest. Sr. p. I. qu. 6. art. 4. in corp. opp. tom. XX. p. 33.; C. gent. lib. 1. cap. 40. et 41. opp. tom. XVIII. p. 35 sq.; Qq. dispp. De verit. qu. 21. art. 4. in corp. opp. tom. XVII. p. 8.

Toto vniterné či metafysické dobro nepřidává ničeho k jestotě, nýbrž tkví v jestotě věci samé lišíc se od ní jen logicky, totiž potud, pokud dobro svým pojmem vyjadřuje vztah jestoty k vůli Božské, kdežto pojem pouhé jestoty od tohoto vztahu toliko odezírá, ačkoliv ho nevylučuje.

ε) Jiné ještě rozdíly dobra.

§ 152.

Ve smyslu metafysickém lišiti jest:

1. Dobro naprosté a dobro vztažné.

U Boha, jenž v sobě zahrnuje vši jestotu v míře nejsvrchovanější, jest vůle a kon její, jakož i předmět, k němuž vůle konem svým směřuje, naprosto jedna a táž věc, totiž Bůh sám. A proto jest u Boha shoda vůle a předmětu jejího naprosta. Z této příčiny nazýváme Boha dobrem naprostým a podstatným. Božská bytnost — Bůh — a naprosté dobro jsou pojmy totožné.

Poněvadž vše mimo Boha má jen od Boha jestotu a bytnost, má také vše, i dobrotu svou od Boha. Všechny bytosti mimo Boha mají dobro jen vztažné, údělné a nápodobené. Sr. C. gent. lib. 3. cap. 20. opp. tom. XVIII. p. 233 sqq.

2. Ve smyslu psychologickém jest dobrem to, co naší přirozenosti jest přiměřeno a proto také žádoucno. (Bonum est id, quod naturae nostrae convenit et proinde appetibile est.)

Dobro ve smyslu psychologickém různě se rozeznává.

a) Dobro pravé a dobro zdánlivé.

Dobrem pravým jest, co nejen v sobě, nýbrž i pro toho dobrem jest, kdo si ho žádá, na př. ctnost.

Dobrem zdánlivým naproti tomu jest, co buď v sobě dobrem není, aneb není dobrem pro toho, kdo si ho přeje; na př. peníze pro marnotratníka. Sr. sv. Tom. in lib. 2. Sent dist. 3. qu. 2. art. 1. in corp. opp. tom. X. p. 91 sq.

Mimo to nazývá se dobrem a to pravým i pouhý nedostatek čili privace věcí. Tak jest nepřítomnost zloděje dobrem pro toho, jemuž zloděj majetek odciziti zamýšlí. Rovněž dobrem jest pro každého člověka, nepožívati před veřejností pověsti nechvalné.

Nepřítomnost zloděje, nepožívání pověsti nechvalné atd. není jakožto něco negativního sice ničím v sobě dobrým, nicméně přece dobrem se nazývá a jest, poněvadž majetek, kterýž nepřítomností zloděje po něm slídícího majetníku se zachovává, jakož i chvalná pověst, kteréž člověk infamií pozbývá, pro něho dobrem v sobě jest. Poněvadž tyto negace podstatně s dobrem pro člověka souvisejí, proto i samy dobrem slují.

b) Vzhledem k rozličným vztahům ku přirozenosti naší rozeznává se dobro duševné (mravní a intellektuální) a tělesné dle toho, je-li přirozenosti naší se stránky duševné nebo tělesné žádoucno. Tak jest náboženství, vzdělanost a osvěta atd. dobrem duševným; bohatství, zdraví atd. dobrem tělesným.

c) Konečně dělíme dobro na počestné, užitečné a zábavné (bonum honestum, utile, delectabile).

Něco může nám býti žádoucno samo pro sebe, poněvadž totiž svou vlastní povahou může přirozenost naši buď tělesně aneb duševně (mravně a intellektualně) zdokonaliti. Tak jest vzrůst, ctnost, věda, dobrem počestným.

Dobro užitečné není pro nás žádoucno samo pro sebe, nýbrž pro jiné dobro, k němuž nám dopomáhá. Dobrem užitečným jest na př. půst, lék atd.

Je-li však nám něco žádoucno toliko pro požitek a zábavu, kterou nám poskytuje, nazývá se dobrem zábavným; na př. cestování po cizích krajinách atp.

Může se však státi, že táž věc v rozličné příčině jest zároveň dobrem počestným, užitečným a zábavným. Tak jest ctnost, která sama v sobě naši přirozenost zdokonaluje, dobrem počest-

ným a vzhledem k životu věčnému, k němuž dopomáhá, sluje vším právem dobrem užitečným; a poněvadž duši naší pravou rozkoš poskytuje, i dobra zábavného není prosta. Sr. p. I. qu. 5. art. 6. in corp. opp. tom. XX. p. 30.; p. I.—II. qu. 8. art. 3. in corp. opp. tom. XXI. p. 55.; Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 2. in corp. opp. tom. XV. p. 175. q.

ζ) Zlo. (Malum.)

§ 153.

Zlo jest opakem dobra a poněvadž dobro s jestotou ontologicky se stotožňuje, proto není zlo ničím kladným, není jestotou, nýbrž pouhou privací dobra povinovaného. Sr. Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XV. p. 9. sq.

1. Zlu jest ve dvojím smyslu rozuměti.

Buď znamená podmět (subjekt) zla, aneb zlo jakožto zlo.

Subjekt, který jest nosičem zla, nemůže ovšem jakožto něco kladného, jakožto jestota ve vlastním smyslu býti zlem. Dokázaliť jsme, že vše, co jest, jest také dobrem. Proto může zlo vůbec jen v negaci dobra obsaženo býti, jak zřejmě sv. Tomáš učí, an dí: „Nomine mali significatur quaedam absentia boni.“ P. I. qu. 48. art. 1. opp. tom. XX. p. 279.; sr. také p. I. qu. 11. art. 2. ad 1. opp. tom. XX. p. 53.; C. gent. lib. 3. cap. 11. opp. tom. XVIII. p. 227. sq.; Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 1. in corp. p. cit.

Avšak není ještě každá negace dobra již sama sebou zlem. Jinak by již zlem byla pouhá a čirá nicota, pouhý nedostatek. Sr. p. I. qu. 48. art. 2. ad 1. opp. tom. XX. 280.; Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XV. p. 9. sq.; ibid. art. 2. in corp. p. 13. sq.

Zlo tedy záleží v negaci dobra povinného, t. j. dobra, kterého nějaká bytost nemá, ačkoliv je dle své přirozenosti aneb dle svého účelu má míti.

Zbaven-li člověk nějakého údu na př. ruky, jest tento nedostatek pro něho zlem, poněvadž přirozeně jest mu dvě ruce míti. Sr. p. I. qu. 14. art. 10. in corp. opp. tom. tom. XX. p. 93.

Z toho plyne, a) že zlo jest jen na dobru. Zlo jsouc privací dobra, předpokládá nutně podmět, který nějaké dokonalosti jest zbaven. Sr. Opusc. 3. Compend. theol. part. 1. cap.

118. opp. tom. XIX. p. 85.; p. I. qu. 48. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 280.; in 2. lib. Sent. dist. 34. qu. 1. art. 4. opp. tom. X. p. 506.

b) Žádná věc není naprosto zlá. Neb kde jest nějaká věc, kde jest jestota, již jest také dobro; kde není žádné věci, žádné jestoty, není také žádného zla. (Malum non potest esse nisi in subjecto bono.) Sr. Compend. theol. l. c. cap. 117. p. 84; p. I. qu. 49. art. 3. in corp. et ad 4. opp. tom. XX. p. 288.

Poněvadž vše, co jest, jest dobro, proto není ve smyslu ontologickém či metafysickém žádného zla.

Někteří podle Leibnitze přijímají skutečně zlo metafysické, jímž rozumějí konečnost samu věcí stvořených. Avšak v tomto případě byly by nezbytně všecky věci stvořené špatny, poněvadž všecky jsou konečny, což odporuje jak zdravému rozumu, tak i všeobecnému přesvědčení. Neb kdo bude člověka pro to špatným nazývati, že nemá křídel, kdo slunci zlo připisovati, že nemá rozumu?

2. Proto nezbývá, než zlo fysické a mravní. Zlem v tomto dvojím smyslu jest vše, co není tak, jak Bůh chce, čili jak podle vůle Boží býti má. Je-li tedy něco shody a srovnalosti s vůlí Boží zbaveno, jest zlem. (Privatio debitae conformitatis cum voluntate divina).

A poněvadž shoda s vůlí Božskou (mimo naprostou shodu jestoty) jest dvojí a to shoda řádu fysického a mravního, od níž, jak jsme viděli, vyjímka státi se může, proto jest také dvojí zlo rozeznávati: a) fysické a b) mravní.

a) Zlo fysické jest privací fysické nějaké jestoty bytosti povinné. Schází-li člověku oko, zdraví atd., jest to pro něho zlem fysickým. (Malum physicum est privatio debitae conformitatis cum legibus ordinis physici). Sr. Opusc. 3. Compend. theol. l. c. cap. 119. p. 85.

b) Poněvadž mimo řád fysický jest ještě řád mravní, nazývá se každý spor se zákony řádu tohoto zlem mravním. L. c.

Zlem mravním (hříchem) jest tedy to, co podle své mravní povahy není tak, jak dle pořádku mravního Bohem ustanoveného býti má, aneb co totéž jest, co vůli Božské odporuje. (Malum morale est privatio debitae conformitatis cum legibus ordinis moralis.)

Ode zla ve smyslu fysickém a mravním jest rozeznávati zlo ve smyslu psychologickém.

Zlem ve smyslu psychologickém je vše, co přirozenosti naší se příčí, co jí odporuje, co jest jí protivno.

Poněvadž každá věc k nějakému účelu jest určena, k němuž jak bytnost tak i síly její jsou úměrny, může každé věci jen to býti protivno, co jí účelu jejího nějakým způsobem vzdaluje.

Tak na př. přirozenosti naší jen to se může příčiti, co ji zbavuje nějakého dobra, kteréž míti má, aby svého účelu došla.

Vše tedy, co překáží vývoji souměrnému všech sil a mohutností našich, co tedy jakýmkoliv způsobem ruší jak bytnost tak i působnost naši, vzdaluje nás od cíle posledního, jest přirozenosti naší protivno.

Ale poněvadž vše, co naší přirozenosti jest protivno, jen vzhledem k jejímu tělesnému neb duševnímu účelu jí odporuje, neliší se bytně zlo fysické a mravní ode zla psychologického.

Zlo vzhledem k bytostem rozumným může býti zase buď zlem viny, aneb zlem trestu (pokuty) (malum culpae et malum poenae).

Zlem viny jest skutek bytosti svobodné zákonu mravnímu odporující.

Zlo pokuty záleží však v trestu, jímž bytosti rozumné jest za přestupek pykati a tak svatosti zákona Božího zadost učiniti. Sr. Opusc. 3. Compend. theol. l. c. cap. 121. p. 855. sq.; Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 4. in corp. opp. tom. XV. p. 21. sq.; in lib. 2. Sent. dist. 35. art. I. opp. tom. X. p. 515.

Konečně jest ještě rozeznávati zlo naprosté a zlo poměrné.

Zlo naprosté je zlem v sobě jsouc privací dobra povinovaného. Slepota, nespravedlnost atd. jest na př. zlem naprostým.

Je-li však něco v sobě dobrým a může-li jen vzhledem k někomu zlem se nazývati, pak jest zlem poměrným na př. ostrý nůž v rukou nezkušeného dítěte. Sr. Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 1. ad 1. opp. tom. XV. p. 10.

Přirovnáme-li k sobě tyto rozličné druhy zla, nebude zajisté nesnadno poznati, které zlo ze všech jest největší.

Každý zajisté vidí, že zlo poměrné jen nevlastně zlem se nazývá, poněvadž samo v sobě jest dobrem.

Přirovnáme-li zlo fysické k mravnímu, zajisté toto poslední jest mnohem větší a horší, poněvadž záleží v neshodě s řádem mnohem vyšším, než jest řád fysický.

Co zla viny a pokuty se týká, vina na prvý již pohled zlem mnohem větším býti se jeví, než pokuta. Neb pokuta se neukládá, leč pro vinu. Odtud pochází úsloví, že není zlem trestánu býti, nýbrž státi se trestuhodným. (Non malum est puniri, sed effici poena dignum).

Mimo to zlo viny odvrací bytosti rozumné od posledního cíle, od Boha, jemuž činí urážku a křivdu. Z té příčiny obsahuje v sobě zlobu nekonečnou vzhledem k nekonečné osobě, jíž pohrdá. A poněvadž jediné zlo viny čili hřích intelligentní bytost odvrací od posledního cíle a činí ji naprosto nešťastnou, proto jest hřích jediné skutečné zlo, zlo po výtce.

Zlo trestu záleží toliko v nějakém zlu fysickém bytosti rozumné a proto nekonečně od zla viny se liší. Sr. Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 5. in corp. opp. tom. XV. p. 25. sq.

η) Původ zla.

§ 154.

Předůležitá jest otázka, odkud zlo pochází a jaká jest vniterná povaha jeho.

Marcionité a Gnostikové, především však Manicheové učili, že jsou dva principy věčné, jeden dobrý, druhý zlý, takže vše dobré ve světě od principu dobrého, všechno zlo pak od principu zlého pochází. V novější době do směru manichejského zabočili Petr Bayle a Proudhon.

Nauka manichejská jest však v sobě absurdní.

Dokázali jsme, že vše, co jest, jest dobrem; zlo však jsouc pouhou privací dobra, není v sobě žádnou jestotou. Nicota však nemůže v sobě věcně existovati. Kdyby věcně existovala, již by přestala býti nicotou a byla by nutně jestotou která v sobě všecka dobra jest.

Proto může býti zlo toliko na podmětu, který v sobě jest dobrý.

Nemůže-li tedy zlo vůbec v sobě existovati, tím více odporuje existence zla svrchovaného, které podle Manicheů vedle Boha od věčnosti existuje. Odvěčný princip zla jest však nejen v pojmu holým nesmyslem, nýbrž ani zla ve světě nikterak nevysvětluje.

Kdyby existovaly od věčnosti dva principy, dobrý a zlý, nutně podle své přirozenosti působící, byly by co do moci své buď sobě rovny, a v tomto případě by se ve své působnosti úplně

rušily a ve světě by nebylo ani zla ani dobra; nebo by princip dobrý byl principu zlého silnější a mohutnější, a pak by ve světě bylo jen dobro, neboť princip dobrý by působnost principu zlého úplně zničil; aneb opačně princip zlý by měl převahu nad principem dobrým a ve světě by nebylo dobra, nýbrž samé zlo. Sr. Opusc. 3. Compend. theol. cap. 117. opp. tom. XIX. p. 84.; Opusc. 8. De angelis, cap. 16. ibid. p. 228.; p. I. qu. 49. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 228.; Qq. dispp. De potentia, qu. 3. art. 6. opp. tom. XIV. p. 50.

Nemůže-li od věčnosti býti než princip dobrý, odkud tedy pochází zlo a to jak fysické tak mravní, které přece, jak každý ze vlastní trudné zkušenosti jest přesvědčen, ve světě v míře přehojné existuje?

Poněvadž jsme dosud ani o Bohu ani o svobodě lidské zevrubně nejednali, můžeme zde jen všeobecně o této otázce promluviti.

Příčinou zla může býti jen dobro, což jest samo sebou zřejmo. Nebo zlo jsouc pouhou privací, tedy ontologicky čirou nicotou, věcně neexistuje. Co však neexistuje, nemůže také působiti, následovně nemůže také žádné bytosti nijakého dobra zbaviti a oloupiti. A proto musí nutně před zlem předcházeti dobro. Sr. p. I—II. qu. 25. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 137.

Tu nastává však otázka, je-li dobro příčinou zla „per se“ (samo sebou) aneb jen „per accidens“ (případně).

Příčina může býti však dvojí: svobodná a nutná.

Příčina svobodná nazývá se „per se“ vzhledem k účelu, jejž zamýšlí, příčinou však případnou či příbytnou (per accidens) vzhledem k tomu, co z účelu, který si vytkla, náhodou následuje. Tak na př. někdo kope jámu (causa per se) a nalezne poklad (causa per accidens).

Příčina nutná jest příčinou „per se“ vzhledem k účinu, k němuž prvotně síla její směřuje, příčinou případnou sluje však vzhledem k účinu, který toliko z nedostatku nebo ze slabosti její síly pochází, nebo ku kterýmu síla její jen druhotně směřuje. Na př. když kámen se střechy spadne (causa per se) a zabije okolojdoucího člověka (causa per accidens).

Účinkující příčinou zla může býti jen dobro, nikoli však samo sebou, nýbrž jen případně.

Kdyby dobro bylo samo sebou příčinou zla, působilo by je toliko nějakou vniternou silou, která by bytností a přiro-

zeností svou ke zlu směřovala. Avšak bytně a přirozeně všecko dobro čelí a směřuje zase jen k dobru. Neb každá síla či mohutnost jsouc v sobě jestotou jest v sobě také dobra a proto může zase jen k dobrému směřovati. Sr. p. I. Iu. 49. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 285. sq.; C. gent. lib. 2. cap. 41. opp. tom. XVIII. p. 125. sqq.; Qq. dispp. De malo, qu. 1. art. 4. in corp. opp. tom. XV. p. 21. sq.

Dobro nemůže tedy samo sebou a přímě, nýbrž jen případně býti příčinou zla, pokud totiž směřuje k cíli dobrému, s nímž však něco zlého jest spojeno. Tak na př. když lev roztrhá jelena, žádá si zajisté něčeho dobrého, totiž potravy, s níž však zároveň něco zlého jest spojeno, totiž smrt jelenova.

Zlo má tedy vždy jen příčinu „per accidens“, což nejen o příčině nutné, nýbrž i svobodné platí. Neb i svobodná bytost přirozeně směřuje vždy jen k dobru. Kdykoliv směřuje k něčemu zlému, nesměřuje k němu potud, pokud jest zlem, nýbrž jen potud, pokud ono zlo pokládá za dobro, aneb oním zlem jako prostředkem něčeho dobrého míní dojíti. Tak na př. když zloděj krade, nemá na zřeteli zla mravního ve krádeži obsaženého, nýbrž hmotný prospěch, který mu plyne z ukradených peněz atd. Zlo mravní (hřích) pochází vždy jen ze zneužití svobody, když totiž bytost rozumná neřídí se v úkonech svých zákonem mravním.

Následuje-li zlo ze příčiny nutné, následuje buď z nedostatku síly působné, jako na př. dna z nedostatku síly hybné v údech lidských; nebo pochází z toho, že působnost některé síly k nějakému předmětu se vztahuje proti přirozenosti jeho, jako když oheň, jehož účel zajisté v sobě dobrý jest, náhodou spálí živého člověka. Sr. C. gent. lib. 3. cap. 10. opp. tom. XVIII. p. 225. sq. p. I—II. qu. 18. art. 1. ad 1. opp. tom. XXI. p. 96.

Důkladnější rozbor otázky o původu zla jak mravného tak fysického ponecháváme pro metafysickou theologii.

ϑ) Dokonalost. (Perfectum.)

§ 155.

S pojmem dobra jest příbuzen pojem dokonalosti.

Dokonalým nazýváme, co má vše, co míti má. Nescházejí-li tedy nějaké bytosti dokonalosti její přirozenosti přiměřené nebo nutné, jest v sobě dokonalá. Sr. p. I. qu. 4. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 22.; in lib. 5. Metaph. lect. 18. opp. tom. IV. p. 193. sq.

Dokonalost jest dvojí: a) naprostá a b) vztažná či poměrná.

a) Naprostá dokonalost zahrnuje v sobě vši jestotu, vši jsoucnost, vši dokonalost, tak že jí naprosto nic neschází, co vůbec v sobě má povahu reality či jestoty. Bytost naprosto dokonalá jest souhrnem všech skutečných dokonalostí, tak že není žádné dokonalosti mimo ni, jíž by v sobě nějakým způsobem nezahrnovala.

A bytost tuto vši realitu v sobě zahrnující nazýváme Bohem. Bůh vylučuje ze sebe nutností bytnosti své vši negaci, všechen nedostatek a proto jest bytostí naprosto dokonalou. Sr. p. I. qu. 4. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 22. sq.; C. gent. lib. 1. cap. 28. opp. tom. XVIII. p. 28. sq.

Všechny bytosti mimo Boha bytující jsou však více méně nedokonalé, poněvadž jsouce již bytností svou konečny a omezeny pohřešují přemnohých dokonalostí. Všechny ostatní bytosti mimo Boha mohou býti jen poměrně dokonalými.

b) Proto stojí naproti dokonalosti naprosté dokonalost poměrná.

Má-li stvořená bytost vše, co jí patří a náleží, aby byla ve svém druhu úplna a hotova, jest poměrně dokonalá.

Dokonalost každé bytosti mimo Boha záleží tedy ve vztahu k účelu, k němuž jest určena. Směřuje-li k tomu účelu tak, jak má svou přirozenou bytností směřovati, jest ve svém druhu dokonalá. Sr. p. I. qu. 103. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 562.

V dokonalosti relativní jest dva momenty rozeznávati:

a) Má-li nějaká bytost vše, co míti má, aby touž bytostí byla, kterou jest, jest bytně dokonalá (perfectio essentialis).

Ale poněvadž každá bytost bez rozdílu a bez výjimky vzhledem k bytnosti musí míti vše, co jí přináleží, aby byla bytostí, kterou jest, jest patrno, že bytně každá bytost musí býti dokonalá. Neboť kdyby ji vzhledem k bytnosti něco scházelo, již by byla jinou bytností, nikoli však tou, kterou svým pojmem býti má. Poněvadž však, jak jsme již dříve dokázali, všecky věci jen svou nezměnitelnou bytností jsou tím, čím jsou, musí také všecky bytně býti dokonalé. Sr. p. I. qu. 5. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 27.

Bytná dokonalost jest nutnou vlastností všech věcí; věc a bytná její dokonalost jsou pojmy věcně totožné a proto zaměnitelné.

Jak jsme v předešlém paragrafu dovodili, že vše, co jest, dobro jest, tak také platí, že vše, co jest, dokonalé jest. (Ens et perfectum convertuntur.) Proto také čím více má bytost v sobě jestoty, čím více jest v konu (in actu), tím jest také dokonalejší. Bytost mající v sobě veškeru jestotu, má také veškeru dokonalost. Sr. p. I. qu. 4. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 22.

Tu opět platí věta: „Omne id, quod est, perfectum est, et in quantum est, in tantum perfectum est.“

Bytná dokonalost věcí sluje též ontologickou.

b) Mimo bytnou dokonalost jest však ještě rozeznávati dokonalost nabytou (perfectio acquisita).

Každá bytost má podle účelu, k němuž jest určena, také úměrnou bytnost (přirozenost), jakož i schopnosti (vlohy, síly, mohutnosti). Pojmy účelu, bytnosti a síly jsou úplně úměrny. Jaký účel má bytost, takovou má přirozenost a takové má též mohutnosti.

Cíle svého dochází každá bytost jen úplným vývojem svých sil a mohutností.

Cím více bytost se vyvíjí, tím více uvádí své síly (vlohy), které v ní původně jen v potenci byly uloženy, do konu, do skutečnosti a tím také pořád více dochází dokonalostí, kterých dříve v sobě neměla. Sr. sv. Tom. De ente et essentia, cap. 5. lect. 10. opp. tom. IV. p. 623. col. 1. C. — col. 2. C.

A dokonalosti tyto se nazývají dokonalostmi nabytými na rozdíl od dokonalostí bytných bytnost věcí tvořících. Sr. I—II. qu. 3. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 18.

Vzhledem k nabyté dokonalosti nejsou všecky bytosti dokonalé.

Víme ze zkušenosti, že přemnohé bytosti a to jak rozumné (lidé) tak i nerozumné nedostupují stupně dokonalosti, kterého by přirozeně mohly dostoupiti, kdyby všech sil ve přirozenosti jejich obsažených byly použily a je vyvinuly. Příčina toho může býti buď ve vnějších okolnostech a poměrech, aneb i ve vlastní činnosti jejich.

Proto zůstávají přemnohé bytosti na mnohem nižším stupni svého přirozeného vývoje a nedocházejí dokonalosti, k níž přirozeně jsou určeny. Tak na př. bylina nemající dostatečného světla a vláhy nedospívá k dokonalosti sobě přirozené. Člověk bohatými hřivnami ducha obdařený nemaje příležitosti ke studiím nepovznáší se k výši vývoje sobě jinak možného.

Co do poměru mezi dokonalostmi nabytými a bytnými musí vládnouti úplná úměrnost, což již z toho vysvítá, co jsme o poměru mezi účelem věci, její přirozeností a mohutnostmi byli poznamenali. Sr. p. I. qu. 73. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 394.

Každá bytost může jen nabyti dokonalostí, jichž síly její jsou schopny. A poněvadž síly jsou zase vždy s bytností věci úměrny, musí státi v téže úměrnosti s bytností i dokonalosti nabyté či získané. Neb jaká bytnost, také síly; jaké však síly, taká činnost, a proto také jaká bytnost, také i činnost, aneb což totéž jest, taká dokonalost nabytá.

Scholastikové vyjadřují tuto pravdu větou: „Agere (podmět) sequitur esse (předmět).“ Sr. p. I. qu. 41. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 237.

Bytosti, které mají různé síly či mohutnosti, mohou tak nabyti různých dokonalostí. Ano může se státi, že bytost různými mohutnostmi opatřená vyvíjí jednu z mohutností těchto a tímto směrem nabývá přiměřených dokonalostí, kdežto vývoj druhých mohutností opomíjí a takto v tomto vzhledu zakrsává.

Patrný příklad máme především na člověku. Jak často se stává, že jeho život animální nad míru bují, život však intellektuální, především nábožensko-mravní zůstává úplně zakrsalým!

Dokonalost vztažná může míti různé stupně, podle nichž pak se činí rozdíl mezi větší a menší dokonalostí bytostí.

a) Tento rozdíl může býti již obsažen v bytnostech věcí samých. Má-li věc nějaká dokonalejší bytnost, než věc druhá, jest již vzhledem k této svojí bytnosti dokonalejší. Tak jest zvíře dokonalejší rostliny, rostlina dokonalejší nerostu.

b) Dále záleží rozdíl dokonalosti u rozličných bytostí také v tom, jak jsou daleky, resp. blízky cíle svého a takto také dokonalosti, jíž vůbec dojíti mohou.

Takto jest na př. strom ovocem přeplněný dokonalejší, než jádro teprv pučící, člověk vzdělaný dokonalejší než nevzdělaný atd. Sr. p. I. qu. 103. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 562.; p. I—II. qu. 55. art. 1. in corp. opp. tom. XXI. p. 267.

c) Ano jedna a táž bytost jest na různých stupních vývoje svého též různě dokonalá. Člověk jest na př. co do života tělesného a intellektuálního dokonalejším ve věku jinošském, než ve věku chlapeckém, ve věku mužném dokonalejším, než ve věku jinošském.

Přirovnáme-li dokonalost k dobru, jde na jevo, že oba tyto pojmy věcně se neliší.

Dobrem ve smyslu ontologickém jest vše, co jest vůli Božské přiměřeno. Co však vůli Božské jest přiměřeno, jest zároveň dokonalým, majíc vše to, co podle vůle Boží míti má, a nepohřešujíc ničeho, čeho má potřebí, aby svým způsobem bylo dokonalým. Kdyby bytosti v tomto smyslu ještě něco scházelo, pak by nebyla vůli Božské úplně přiměřena a následovně nebyla by také dokonalá. Sr. p. I. qu. 5. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 25.

Pojmy dobra a dokonalosti se proto vespol podmiňují. Je-li něco dobrým, jest také dokonalým, a je-li něco dokonalým, jest také dobrým. Čím jest bytost lepší, tím jest také dokonalejší a opačně. Bytost nejlepší musí také býti nejdokonalejší. Sr. p. I. art. 3. in corp. p. 27.

Z toho také patrno, že jak dobro tak i dokonalost vztažná předpokládá nezbytně dobro a dokonalost naprostou, kterou Bohem nazýváme.

Jako všechna pravda, kterou poznáváme, jest jen zevnější manifestací bytné pravdy Božské, tak i všechna dobrota a dokonalost, s níž se ve tvorstvu potkáváme, jest jen projevem, aneb jak Tomáš ze Štítného praví, údělem Božské dobroty a dokonalosti. Čím hlubší a vznešenější pravdu nějaká bytost v sobě obráží, tím větší má také v dobrotě a dokonalosti Božské účastenství.

Jako bez Boha není pravdy, tak také není ani dobroty a dokonalosti. Sr. p. III. qu. 1. art. 5. ad 3. opp. tom. XXIV. p. 8. sq.

Ačkoliv tedy pojem dobra s pojmem dokonalosti věcně se kryje, přece jest mezi oběma logický rozdíl.

Dobro vždy vyjadřuje vztah k nějaké vůli; jen to dobrem nazýváme, co s vůlí se srovnává.

Pojem dokonalosti však odezírá od této vztažnosti k vůli a praví, že něco má vše, co „hic et nunc“ má míti, a že mu ničeho neschází, čeho má potřebí, aby tím bylo, čím podle svého pojmu resp. svého účelu býti má. Na př. pacholík jest na svůj věk tak, jak jest, úplně dokonalý, poněvadž v tomto věku nemůže býti tělesně i duchově vyvinutější. Sr. p. I. qu. 4. art. 1. in corp. ad fin. opp. tom. XX. p. 22.

Mimo to připouští pojem dokonalosti ještě jiný smysl.

Až dosud jednali jsme o dokonalosti ve smyslu ontologickém rozumějíce jí bytnost věci samu, pokud totiž má vše, čeho má

potřebí, aby ve svém druhu byla tím, čím podle vůle Božské má býti.

Zkoumáme-li však dokonalost jednotlivých věcí, jest v ní rozeznávati různé momenty, z nichž jejich celková dokonalost takořka jest složena, a z nichž také vzniká, což nestává-li se tak skutečně, aspoň ve svém poznání tímto způsobem si myslíme a zobrazujeme.

Tyto jednotlivé momenty, z nichž dokonalost věci složenu si myslíme, jsou jen částečnými dokonalostmi naproti dokonalosti věci samé, která proto dokonalostí celkovou sluje.

Podle vztahu, v jakém tyto částečné dokonalosti stojí, k dokonalosti celkové, rozeznáváme

a) podstatné a nahodilé dokonalosti.

Podstatná dokonalost plyne nutně z bytnosti či přirozenosti věci, tak že věc sama bez této dokonalosti nedá se ani mysliti. Tak na př. nemohu si mysliti člověka ani bez rozumu ani bez vůle svobodné, zvířete bez života animálního atd.

Dokonalost nahodilá nezáleží v pojmu věci a proto na bytnosti věci se ničeho nemění, je-li touto nahodilou dokonalostí opatřena nebo není. Tak zůstává člověk vždy člověkem bez rozdílu, je-li učený nebo neučený, ctnostný nebo nectnostný, je-li ve věku dětském aneb mužném. Sr. p. I.—II. qu. 4. art. 5. in corp. ad fin. opp. tom. XXI. p. 29.; p. I. qu. 6. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 32.

b) Dokonalosti čiré a nečiré či smíšené. (Perfectiones purae et mixtae.)

Dokonalosti čiré obsahují v pojmu svém jen dokonalost, ale žádnou nedokonalost. Tak jsou moudrost, spravedlnost, dobrotivost atd. dokonalostmi čirými.

Dokonalosti nečiré (smíšené) vyjadřují mimo dokonalost vždy zároveň nějakou nedokonalost. Na př. soudnost (ratio, cinium) u člověka, kterou z hořejších návěstí návěstmi dolejšími různé pravdy poznává, jest dokonalostí nečirou. Neb ačkoliv jest dokonalostí pravdu vůbec poznávati, přece zase jest nedokonalost v tom obsažena, že člověk mnohé pravdy jen prostředečně teprv z jiných pravd poznává. Zajisté rozum, který bez dedukcí poznává neprostředně vši pravdu, jest mnohem dokonalejší.

c) Konečně dokonalosti příslušejí nějaké bytosti buď formálně, neb virtuálně, neb eminentně (povýtečně).

Dokonalost jest formálně v nějaké bytosti obsažena, přináleží-li jí tak, jak tato dokonalost v sobě jest. Tak přísluší na př. zrak formálně přirozenosti lidské.

Virtuálně jest dokonalost tenkráte v nějaké bytosti obsažena, když jí toliko síla přináleží, kterou může způsobiti, co dokonalost v sobě zahrnuje. Tak má umělec krásu díla svého virtuálně (v síle) v sobě dříve ještě než dílo započal, a to proto, poněvadž má v sobě vlohu či nadání k dílu, v němž dílo samo se všemi svými dokonalostmi virtuálně jest obsaženo.

Je-li však dokonalost v nějaké bytosti potud, pokud tato bytost má nějakou dokonalost vzácnější, v níž dokonalost nižší jest zahrnuta, přísluší dokonalost bytosti eminentně čili povýtečně. Tak nepřináleží člověku síla koně formálně — člověk nemá skutečné síly koňské, nýbrž eminentně, vzhledem k rozumu lidskému, jímž člověk může rozličné stroje vymysliti a sestrojiti, kterými sílu netoliko jednoho, nýbrž i mnohých koní předčí. — —

K pojmu dokonalosti řadí se zcela přirozeně pojem nedokonalosti.

Jako jsme dokonalost rozvrhli na naprostou a vztažnou, tak i nedokonalost v tomto dvojím smyslu jest rozeznávati.

a) Ve smyslu absolutním (naprostém) není žádná bytost mimo Boha dokonalá, poněvadž mimo některé dokonalosti, jež tvoří její jestotu čili bytnost, ve svém pojmu uzavírá též mnohé defekty či nedostatky třeba jen ve smyslu čiře negativním.

b) Ve smyslu vztažném jsou nedokonalé všechny bytosti, které nemají všeho, co míti mají, aby ve svém druhu mohly se dokonalými nazývati.

Nedostatek tento může býti buď

α) čiře negativní, když totiž nějaká bytost stojíc na nižším ještě stupni přirozeného vývoje svého nedosáhla doposud všech dokonalostí, jichž podle sil a vloh svých může dojíti; nebo

β) privativní v tom případě, je-li zbavena positivně nějakých dokonalostí, které „hic et nunc“ (zde a teď) má míti, a to buď nějakou vnější příčinou nebo nedostatečností své vlastní síly.

Tážeme-li se, proti kterému druhu dokonalostí stojí pojem nedokonalosti, nebude nesnadno se přesvědčiti, že jen nabytých dokonalostí může se jednotlivým bytnostem nedostávati.

Jen vzhledem k těmto dokonalostem může býti řeč o nedostatku (carentia) a privaci (zbavení). Dokonalosti bytné jsouce s bytnostmi věcí totožny, nemají protivy.

Jako nemůže býti věci, která by svou bytností byla nepravdiva a nedobra, tak také není věci co do bytnosti nedokonalé. — —

Poněvadž pojem dokonalosti druhotně také částečné dokonalosti nějaké věci znamená, vede jejich nedostatek k pojmu nedokonalostí částečných.

V tomto smyslu rozumíme nedokonalostmi všecky částečné defekty, které jsou příčinou, že věc sama defekty čili nedostatky těmito stížená více méně své dokonalosti jest daleka.

A tyto částečné nedokonalosti dělíme zase na a) negativní, b) privativní.

a) Nedokonalost čiře negativní záleží v nedostatku dokonalosti, jíž bytost ani podle své přirozenosti, ani podle svého účelu nemá míti. Tak jest nedostatek křídel pro člověka pouhou negativní nedokonalostí, která však, poněvadž člověk k letu není určen, nedokonalostí v pravém smyslu není.

b) Nedokonalostí privativní jsou pak nedostatky, které věc vzhledem ku své bytnosti, resp. ku svému přirozenému účelu má míti, které tedy ve zbavenosti (privaci) dokonalostí povinných a nutných záležejí. Nemá-li pták k letu určený křídel, není to pouhý negativní defekt, nýbrž positivní privace, poněvadž mu schází něco, co podle své přirozenosti má míti.

t) Krása. (Pulchrum.)

§ 156.

Krása jsouc vlastností věcí nadsmyslnou nemůže býti smyslem poznána. Smysly můžeme sice krásné předměty pozorovati, ale vlastnost, pro niž předměty nazýváme krásnými — krása, jest toliko předmětem poznání rozumového. Každý smysl vztahuje se jen ku svému vlastnímu předmětenstvu, zrak k barvám, sluch ke zvuku atd., a proto musí mohutnost, kteráž krásu jakožto společnou vlastnost předmětů všech jednotlivých smyslů poznává, nade smysly býti povýšena, musí býti rozumová. Proto jest poznání krásy jen člověku, nikoli však zvířeti přístupno. Jen člověk jsa bytostí rozumovou jest schopen krásu poznati.

Krása jest takto vlastností věcí nadsmyslnou, transcendentální.

Pro určitější výměr krásy jest rozeznávati při ní moment 1. objektivní a 2. subjektivní.

1. Objektivně jest krásno vše to, co jest v sobě dokonalé. Čím větší jest dokonalost nějaké věci, čím více má předností, tím jest také krásnější. Člověk jest zajisté krásnější než zvíře, zvíře krásnější než rostlina, rostlina než nerost. Proto také čím méně jest bytost dokonalá, čím více jí dokonalostí chybí, tím méně jest krásná.

Objektivně jsou tedy pojmy dokonalosti a krásy totožny.

Mimo to existuje veliká příbuznost mezi krásnem a dobrem.

Dobro, je-li úplno a všestranno, jest zároveň také krásno, tak že každému, kdo je názorem postřehuje, nezbytně se líbí. Sr. p. I. qu. 5. art. 4. ad 1. opp. tom. XX. p. 28.

Toto však neplatí o pravdě. Může býti něco naprosto pravdivo, tak že kontradiktorický opak zcela a úplně vylučuje, a přece nemá povahy krásna.

Zajisté naprosto pravdiva jest věta: „nic se neděje bez dostatečného důvodu"; a přece nikdo, když tuto pravdu uslyší, nezvolá: o, jak krásná jest tato pravda!

Jinak se má věc s dobrem.

Je-li dobro dokonalé, aneb jak praví sv. Tomáš, zakládá-li se ve způsobu, druhu a řádu, zajisté ihned vzbuzuje v každém cit záliby. Sr. p. I. qu. 5. art. 5. opp. tom. XX. p. 29.

Ačkoliv pojem dobra a krásna věcně se neliší, přece jest logický rozdíl mezi oběma.

Věc nazývá se dobrou, pokud jest v ůli přiměřena a žádoucna, krásnou však, pokud k poznání se vztahuje. Dobra přejeme si dosíci, na krásno však nazírati. Sr. p. I—II. qu. 27. art. 1. ad 3. opp. tom. XXI. p. 143.

Každá věc vzhledem ku své bytnosti jest také krásná, právě tak jak jest i dokonalá a dobrá. Věc vniterně ošklivá jest čirou nemožností.

Tato vniterná krása s bytností věcí věcně v jedno spadající jest všeobecnou vlastností vší jestoty. I o této kráse platí: „Omne id, quod est, pulchrum est, et in quantum est, in tantum pulchrum est." Sr. p. II—II. qu. 145. art. 2. ad 1. opp. tom. XXIII. p. 168.; Qq. dispp. De verit., qu. 22. art. 1. ad 12. opp. tom. XVII. p. 20.

Tato bytná krása věcí není nám sice u všech věcí známa a zřejma, poněvadž jsouce ve svém poznání omezeni nemůžeme bytností všech věcí úplně chápati. Kdybychom však přirozenosti všech věcí, jejich vztahy ku všemmíru atd. zcela jasně vystihovali, zajisté i vniterná krása veškerenstva a všech jednotlivých věcí jasně by nám zářila.

Vzhledem k bytostem, jež krásnými nazýváme, rozeznáváme rozličné druhy krásy.

Krása nelišíc se věcně, jak praveno, od dobroty a dokonalosti, jest proto také buď naprosta, nebo vztažna.

Krása naprostá jest Bůh. Bůh obsahuje v sobě náplň všech dokonalostí v míře nejsvrchovanější a jest proto také předmětem nejvyšší krásy. Sr. sv. Tom. in lib. Boët. De div. nom. cap. 4. lect. 5. opp. tom. VIII. p. 165. sqq.

Věci stvořené majíce jsoucnost toliko vztažnou, těší se také kráse jen vztažné.

Věci stvořené bytují jen potud, pokud v bytu Božím mají účast. Vše, co jsou a co mají, jest jen jestotou údělnou, nápodobenou. Proto i krása jejich jest jen údělem a odleskem krásy Božské. Všecky věci mimo Boha jsou jen potud krásny, pokud idee Božské, pokud Bůh sám v nich se jeví. Neb k tomu konečně směřují všecky bytosti stvořené, aby se v nich jevila absolutní jednota, krása, dobrota, dokonalost — krása a sláva Božská.

Bytosti stvořené jsou zase trojího druhu a to buď a) čiře duchové — andělé; aneb b) čiře hmotné — viditelný tento svět; aneb c) duchově tělesné — lidé.

Proto jest také objektivně rozeznávati a) krásu čiře duchovou, tak jak andělům přísluší; b) krásu čiře hmotnou věcí smyslných a c) krásu duchově tělesnou — krásu lidskou.

Ve všech těchto různých druzích krásy poměrně obráží se a září vždy jedna a táž krása Božská ovšem různým způsobem podle toho, jakého údělu Božské dokonalosti a krásy tyto jednotlivé druhy stvořených bytostí docházejí.

Jako v těchto třech druzích bytostí stvořených Božská krása vůbec různě se jeví, tak i v každém druhu, v andělích, v člověčenstvu a ve hmotě nekonečný téměř jest počet různých vyšších a nižších stupňů, jimiž tato Božská krása rozličně na venek probleskuje.

Jako každá věc mimo bytnou dokonalost rozvojem svých sil a mohutností získati může různých dokonalostí, tak jest i zveličení své vniterné krásy schopna. Čím více bytost se vyvíjí a tímto vývojem se přibližuje k cíli svému, tím jest dokonalejší, ale také i krásnější.

Měrou a pravidlem vší stvořené, poměrné krásy jest konečně Bůh. Jako jest Bůh vzorem vší dokonalosti věcí stvořených, tak jest i vzorem vší stvořené krásy. Všechna stvořená krása jest jen proto krásou, že krása nestvořená, Božská se v ní jeví.

Všecky věci jsouce svou vniternou bytností obrazy a odlesky ideí Božských, jsou potud krásny, pokud v nich krása Božská různými paprsky svými září. Čím více tedy každá jednotlivá věc podle zákona v její bytnosti obsaženého se vyvíjí a tak ideu svoji uskutečňuje, tím více se přibližuje k idei Božské, tomuto vzoru svému, a tím se také stává krásnější; a naopak: čím více se uchyluje od idee Božské, tohoto vzoru a zákona svého, tím více krásy pozbývá a stává se ošklivější.

Idea Božská jest takto normou a měrou vší krásy stvořené.

Tážeme-li se, jak se krása transcendentální na venek jeví, jest nám zase na zřeteli míti rozdíl mezi krásou naprostou a vztažnou.

Krása naprostá, Božská, jeví se našemu poznání tím, že Bůh sebe, své dokonalosti, svou krásu v tomto viditelném světě jakožto příčina v účinu nám zobrazuje.

Svět má za účel, aby člověku krásu a slávu Božskou hlásal. A tuto krásu a slávu Boží věstí nám vesmír jak ve své celistvosti, tak i v jednotlivých částech svých, jak ve svém stvoření, tak i ve svém zachovávání a řízení ku cíli sobě vytknutému.

Ze všehomíra může člověk všecky vlastnosti Božského Tvůrce poznati, jeho moc a slávu, jeho moudrost a dobrotu atd. Neb kamkoliv zrak obrátí, všude shledává znaky působnosti Božské, které zcela přirozeně a takořka mimovolně ho vedou k poznání Toho, který celý vesmír v objetí třímá. —

Co do stvořené, relativní krásy jest rozeznávati dvojí řád: a) fysický a b) duchový a v obojím tomto řádu jinak zase krása se jeví.

a) V řádu fysickém záleží krása v tom, že každá věc silami svými se vyvíjí a vývojem tímto svou ideu uskutečňuje.

Zde záleží vše na vnější formě, na smyslném jevu.

Má-li bytost hmotná býti krásnou, musí její zevniterný tvar vniterné bytnosti její býti přiměřený, musí, pokud jen možno, býti dokonalý, poněvadž vniterná bytnost dochází jen v nejdokonalejší zevnější formě přiměřeného výrazu, na př. u člověka úplně tělesně zdravého a všemi smysly a vlastnostmi náležitě opatřeného.

b) V řádu duchovém zase jest dvojí stránku lišiti: a) duchovou v užším smyslu a b) mravní.

α) Duchová krása záleží v duchové bytnosti tvorů rozumných, v jejich duchových, rozumových činnostech, v rozmanitých jejich vztazích atd.

β) Krása mravní závisí na mravném životě, jevíc se ve shodě všeho života lidského s mravním zákonem Božským. Tu jest každý mravný skutek zároveň krásným skutkem, ethické dobro zároveň ethickou krásou. Sr. p. II—II. qu. 180. art. 2. ad 3. opp. tom. XXIII. p. 335.

Čím více bytost rozumná sebe přizpůsobuje vůli Boží, čím více připodobňuje svůj život životu Božskému, tím jest lepší, světější a tím také jest i — krásnější.

Sv. Tomáš praví: „Pulchritudo spiritualis (moralis) in hoc consistit, quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori.“ Sr. p. II—II. qu. 145. art. 2. in corp. opp. tom. XXIII. p. 167. sq.

Poněvadž však naprostá krása, jakož i krása duchová smyslně se úplně nejeví, nemůžeme jí také zde v životě úplně pochopiti. Krása duchová vůbec může zase jen od duchů býti úplně poznána a pochopena. Krásu jak Boha samého, tak i ostatních bytostí duchových poznati jest nám vyhrazeno teprv po smrti, až po způsobu čirých duchů budeme poznávati. Sr. sv. Tom. in ps. 44. c. med. opp. tom. I. p. 427. sq.

Z této úvahy plyne také rozdíl mezi krásou ideální a smyslnou.

Krásu ideální poznáváme rozumově, pokud zde člověku možno, samu v sobě, bez pomoci smyslů, na př. krásu duše lidské, ctnosti čistoty, spravedlnosti, lásky k vlasti atd.

Krása smyslná jest ovšem rovněž jen rozumu přístupna,

s tím však rozdílem, že rozum ji ze smyslných jejích zjevů postřehuje.

Co do přednosti obojí této krásy vyniká krása ideální nad krásu smyslnou právě tak, jak idea, myšlenka nade smyslnost se povznáší.

Obojí tato krása, ideální a smyslná, jest v jednotný celek sloučena v člověku, který skládaje se z duše a těla do obojí říše ideální a smyslné zároveň náleží. A toto sloučení obojí říše v člověku jest tak těsné, že tělo duší jest úplně proniknuto, provanuto — zduševněno. Duše jsouc životním principem těla lidského sděluje mu život svůj, tak že v něm jako v nějakém zrcadle zobrazuje nejen sebe samu, nýbrž i své činnosti. Proto jest duše v těle takořka ztělesněna.

Ideální krása duše dosahuje v těle smyslného jevu svého, což nejen o podstatné, nýbrž i o nabyté kráse platí.

A v tomto smyslném lesku duševní krásy záleží úplná a dokonalá zevnější krása lidská. Člověk jest jen tenkráte zevně krásným, když ve vnější tělesné, lepé postavě či způsobě zároveň krásná duše se jeví. Pouhá vnější krása tělesná nepostačuje.

2. Poznavše pojem krásy ve smyslu objektivním přikročme již ku kráse subjektivní, již snad správněji „krásnem“ nazývati budeme.

Pojem krásna sv. Tomáš takto vysvětluje: „Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum, quod omnia appetunt: et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva.“ P. I. qu. 5. art. 4. ad 1. opp. tom. XX. p. 28.

Ze slov těchto jest jasno, že sv. Tomáš rovněž činí rozdíl mezi krásnem ve smyslu objektivním a subjektivním.

Tážeme-li se, pokud a v jakém vzhledu to, co jest v sobě krásno, také krásným nazýváme, dospíváme k pojmu krásy v subjektivním smyslu.

Poznáváme-li nějakou dokonalou věc, vzniká v mysli naší zcela přirozeně cit libosti. A libost tato poskytuje nám duševný požitek, duševnou rozkoš. Proto definuje sv. Tomáš krásno: „pulchrum est, quod visum placet.“ (Krásnem jest, co jevem či názorem svým se líbí.) L. c.

Definice tato jsouc aposteriorní čili přezvědná, neudává sice vniterné bytnosti krásna, může však nicméně sloužiti za východiště, z něhož pojem krásna můžeme dále stopovati a zpytovati.

Předně jest nám místněji určiti pojem názoru (visio), který jest důvodem aesthetické záliby.

Kdybychom pojem názoru brali výhradně jen ve vlastním a slovném smyslu, byla by jak hudba tak i poesie, na niž zrakem nazírati nelze, vyloučena z říše krásna.

Proto neznamená zde názor nazírání okem tělesným, nýbrž nazírání okem duchovým — duchové nazírání. Nebo krása věcí jest vlastností, již lze poznati jen schopností duševní, nikoli však mohutností smyslovou. Proto zvíře nezná žádné krásy; jemu líbí se jen to, co jest přiměřeno jeho pudu k potravě a nápoji a pudu pohlavnímu a to výhradě pro smyslnou příjemnost v oné přiměřenosti obsažené, nikoli však pro nějakou krásu, pro niž naprosto nemá žádného smyslu.

Novější filosofie, především německá, připisuje člověku zvláštní mohutnost krasocitem zvanou, jíž prý člověk krásu poznává a se zálibou cítí.

Poněvadž však vědecká methodologie přikazuje, aby se principy a příčiny bez důvodů nerozmnožovaly, proto zajisté zasluhuje přednost nauka filosofie scholastické, která mimo rozum a vůli nepřipouští jiné mohutnosti intellektuální.

A skutečně jako rozum náš tvoří abstraktní pojmy, z pojmů pak soudy a ze soudů úsudky, tak může i na předmět sobě přiměřený duševně nazírati, což se tenkráte stává, když tento předmět neprostředně „per speciem propriam“, t. j. obrazem z něho samého, nikoliv ze předmětu jiného vzatým se představuje poznání jeho. A teprv tenkráte, když rozum předmět poznal, může jej vůli představiti. A jako má vůle zálibu v dobru předmětu, může podobnou aesthetickou rozkoš míti v jeho krásnu.

Proto jest krásno právě jako dobro předmětem obojí mohutnosti lidské, jak rozumu, tak vůle. Neb jak dobro tak i krásno musí rozum prvé poznati a teprv po poznání může k nim vůle

směřovati. Platíť zde jak o dobru tak i o krásnu: „Ignoti nulla cupido.“

Máme-li však zálibu v dobru, děje se tak pro jeho užitek, který buď nám aneb jiným přináší; aneb také jednoduše proto, poněvadž jest v sobě dobrem.

Záliba v krásnu liší se od záliby v dobru především svou nezištností v tom smyslu, že krásno se nám líbí, poněvadž krásnem jest, nikoli však proto, že z něho nám aneb jiným nějaký prospěch kyne.

Záliba v dobru může sice též býti nezištna, což tenkráte se stává, když tato záliba úplně od užitku a prospěchu z dobra plynoucího odezírajíc jen výhradně k jeho přednostem se vztahuje.

Záliba aesthetická v krásnu liší se však od nezištné lásky k dobru tím, že výhradně z duchového názoru na předmět pochází. Jen to se nám líbí, nač nazíráme, a jen tou měrou se nám líbí, kterou nazíráme.

V čem vlastně vniterná bytnost aesthetické záliby ve krásnu záleží, jest nám neznámo. Všeobecně můžeme však říci, že bytosti rozumné si libují jen v činnostech, které jejich přirozenosti jsou přiměřeny.

Směřují-li tedy tyto činnosti ku předmětům, které zcela přirozeně je vymezují a určují, musí také býti vždy se příjemnou zálibou a rozkoší spojeny.

Našemu rozumu jest docela přirozeno, aby svůj předmět — pravdu — snadně, jasně a názorně poznával. Čím méně nesnadností a překážek v tomto poznání nalezá, tím více se v něm kochá a si libuje. Proto musí nazírání na pravdu (visio, intuitio veritatis) býti zvláštním zdrojem rozkoše, kteroužto rozkoš a libost nazýváme zálibou krásoumnou (aesthetickou).

Snadný a jasný názor na pravdu závisí na dvou momentech, na nazírané totiž pravdě a na mohutnosti nazírací.

Prvý moment jest objektivní, druhý subjektivní.

Pravda, na niž jest rozumu zírati, musí předně sama v sobě býti jasna, neb jen tak můžeme na ni jasně nazírati. Proto definuje sv. Augustin krásno: „Pulchrum est splendor veri.“ (Krásno jest odblesk pravdy.)

Podle této definice záleží krása v lesku, záři či jasu pravdy. Září-li pravda rozumu tou měrou, že se může do ní úplně ponořiti, dochází člověk zvláštního libého a blahého ukojení.

Abychom však úplně vnikli do smyslu definice sv. Augustinem o kráse podané, jest nám i subjektivní podmínku jasného názoru na pravdu místněji uvážiti.

Jsouce bytostmi duchově smyslnými nepoznáváme pravdy ve všem jejím lesku a jasu, jímž v sobě září. Jen čirému, naprostému rozumu leskne se pravda tak, jak v sobě jest.

Duchu našemu, jenž jest bytostí duchovou se hmotou v jedné přirozenosti lidské podstatně spojenou, jest přirozeným předmětem poznání rovněž duchovost ve hmotě, bytnosti totiž věcí smyslně se nám jevící.

Scholastikové tuto pravdu, jak jsme viděli, vyjadřují větou: „Primum cognitum est intelligibile in sensibili.“

Poněvadž člověk jen ze zjevů smyslných proniká k poznání bytností věcí v těchto zjevech zářících, jest docela přirozeno, že tím jasněji tyto bytnosti poznává, čím více na venek smyslně prosvítají.

Jelikož v bytnostech věcí záleží přiměřený předmět rozumového poznání, tedy i duševného názoru pravdy, můžeme také krásno takto definovati: „Pulchrum est repraesentatio ideae per sensibilem formam.“ Krásno jest zobrazení idee ve smyslné formě, aneb: krásno jest ztělesnění (zhmotnění) předmětu duchového, nebo také: krásno jest zduševnění předmětu smyslného.

Je-li tedy hmotný tvar předmětu úplně přiměřen idei v něm se obrážející, jest tento předmět krásný.

Aby však předmět skutečně byl krásný, musí idea lepým smyslným tvarem zobrazená býti v sobě pravdiva. Neb jen takto jest pravda, co sv. Augustin o krásnu praví, že jest „splendor veri“. Ani jeden moment, ani druhý o sobě nedostačuje. Sebe vznešenější myšlenka, není-li zevně přiměřeně provedena, nemůže nikdy pocitu záliby v nás vzbuzovati, jakož i nejdokonalejší forma, nezáří-li v ní myšlenka pravdivá, není rovněž krásna. Tak na př. nebude žádný pravý aesthetik Kaulbachův obraz: „Petr Arbues“ krásným nazývati, poněvadž děj, který zobrazuje, historické pravdě přímo odporuje.

Zde nebude snad od místa zmíniti se, pokud mimo zrak i jiné smysly mohou smyslný tvar, v němž idea nějaká názorně se jeví, postřehnouti a tak rozum k poznání krásna vésti.

Duch náš nedospívá k poznání svých ideí toliko zrakem, nýbrž hlavně a povýtečně představami sluchem nabytými a řeči

zprostředkovanými. Co se týká ostatních smyslů: chuti, čichu, a hmatu, sloužíť především hmotnému životu lidskému a proto mohou představy jejich býti jen podřízeně předmětem aesthetické záliby.

Pro vývoj života duchového jsou však na prvém místě zrak a sluch určeny, tak jak již ohromný a nesmírný obor předmětenstva, k němuž se tento dvojí smysl vztahuje, na rozum dává. Proto nebere duch svých názorných ideí z oboru nižších smyslů: chuti, čichu a hmatu, nýbrž téměř výhradně ze představ zraku a sluchu. Proto měli Spartáni pro všechna umění jen dvě Musy, jež Φαεννά a Κλητά nazývali. I sv. Tomáš tuto pravdu uznává, an dí: „Ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus 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.“ Sr. p. I—II. qu. 27. art. 1. ad 3. opp. tom. XXI. p. 143.

Že však představy i nižších smyslů mohou býti předmětem krásna, vysvítá na př. z pravidelných pohybů tance, které prý tanečnici poskytují více aesthetické rozkoše, než diváku, který rythmický jejich pochod pozoruje.

I vůně může býti příčinou aesthetického požitku a to tenkráte, když v nás rozličné upomínky aneb idee vzbuzuje; na př. vůně kadidlová.

Nejméně se snad povznáší chuť nade svůj hmotný účel, ačkoliv mnozí lukullovci tvrdí, že i umění kuchařské poskytuje veliké požitky aesthetické. (!)

Mnozí pojem krásna ještě jinak vymezují:

„Krásným prý jest to, co obraznost ku přiměřené činnosti vzbuzuje a přivádí.“

Avšak definice tato jest příliš široka, poněvadž obraznost přečasto v sobě plodí představy nejpodivnější a nejnemístnější, skutečnosti zcela odporující, které nemohou býti předmětem krásy a příčinou aesthetického požitku.

Ovšem rozumějí mnozí v době poslední fantasií rozum sám, pokud krásno tvoří, pojímá a v požitku jeho se kochá. Avšak tato rozumová fantasie, jak také zkušenost dosvědčuje, může se zajisté kochati ve mnohých představách, které vší krásy jsou daleky. Mimo to vylučuje tato definice všechen objektivní ráz krásy, ponechávajíc úplně výměr její subjektivnímu mínění,

které podle různého stanoviska, na němž kdo stojí, jeden a týž předmět pokládati a prohlašovati bude buď za krásný nebo nekrásný.

Přirozená činnost fantasie připouští však ještě jiný rozum a tím také správný smysl svrchu uvedené definice.

Všechno poznání lidské vychází, jak víme, ze dvojího zdroje: smyslového a rozumového.

Co do smyslového poznání rozeznáváme a) smysl zevnější; b) smysl vniterný a c) obraznost spojenou s pamětí smyslovou.

Úplného ukojení, čirého požitku zakoušíme jen tenkráte při poznání nějakého předmětu, když každá z uvedených mohutností poznávacích svou činností směřuje ku předmětu sobě přirozeně přiměřenému a zároveň touto svou činností nestojí na odpor žádné jiné mohutnosti.

Takto vzniká ve člověku harmonický souzvuk všech jeho činností, který jej naplňuje blahou rozkoší a libostí.

Poněvadž jednotlivé mohutnosti nejsou v člověku souřadny, nýbrž podřaděny, může harmonický souzvuk v člověku jen tenkráte vzniknouti, když činnosti mohutností nižších slouží činnostem mohutností vyšších a vznešenějších.

Za tou příčinou musí poznání smyslné (smysl zevnější a vniterný, obraznost s pamětí smyslnou) člověka vésti k poznání rozumovému, v němž všechno poznání lidské dostupuje konečně svého vrcholu.

Rozumí se samo sebou, že pravdy, které jsou předmětem poznání rozumového, co do vznešenosti velice od sebe se různí.

Jsouť pravdy, které ačkoliv k říši ideální náležejí, přece člověka nad tuto hmotnou pozemskost vysoko nepovznášejí, kdežto jej jiné povyšují až ku zdroji pravdy samé.

Největší požitek aesthetický vzniká pro člověka z krásna, kteréž idee nejvyšší a nejvznešenější v lepé formě smyslné co nejdokonaleji zobrazuje a takto názoru duchovému člověka představuje.

Ideami nejvyššími a nejvznešenějšími jsou idee náboženské a mravní, poněvadž v nich poslední účel člověka jest obsažen. Proto jsou pravdy nábožensko-mravní nejvelebnějšími ideály všeho uměleckého snažení. Nikdo nebude zajisté pochybovati, že na př. Božská komedie Dantova jest a vždy zůstane jedním z nejvelebnějších a nejvznešenějších plodů básnických všech věkův

a národův, podobně jako i „madonny“ Rafaelovy (na př. della Sedia, di Foligno), jeho „proměnění Krista P.“, „theologie“ a m. j. zůstanou na věky nedostižitelnými díly umění malířského. — Idee nižší, které na př. k výjevům obyčejného života se vztahují, mohou ovšem také ve smyslné formě se zobraziti a tak aesthetický požitek nám připraviti (jako jsou na př. obrazy genrové a t. p.); avšak nesmí nikdy nějaké pravdě vyšší, především náboženskomravní odporovati.

Poznání mohutnosti nižší může jen tenkráte pro člověka býti spojeno s pravým aesthetickým požitkem, když stojí v souladu a v souhlasu s poznáním pravd, na nichž důstojnost života lidského svou vniternou jestotou závisí.

Přirozenost naše, ktera jest svou bytností k náboženství a mravnosti určena, nemůže naprosto žádné člověka důstojné záliby míti v zobrazení, byť i sebe dokonalejším a umělejším, idee nemravné a protináboženské.

Má-li nějaký předmět býti v pravdě krásným, musí lidské rozumné a mravní přirozenosti býti úplně přiměřen.

Kdykoli tedy nějaké tak zvané umělecké dílo, buď si básní, obrazem aneb sochou, odporuje životu nábožensko-mravnímu tomuto vrcholu a chlumu vší lidskosti, krásným již není a nazývati se nemůže.

Jiného názoru jest moderní aesthetika.

Lessing ve svém „Laokoonu“ praví, že nejvyšší úkol výtvarného umění záleží v zobrazení tělesné krásy. Nejvyšší tělesná krása jest prý ideálem pro všecko umění výtvarné.

Že tento názor je zcela lichý, vyplývá již z principů svrchu uvedených. Popíráť právě podstatu všeho krásného umění, jehož úkolem jest krásu ideální přiměřenými smyslnými tvary znázorniti. Jakmile tato ideální krása nějakému dílu chybí a vše jen ve smyslné, tělesné kráse se soustřeďuje, přestává býti dílem aesthetickým, jelikož mu schází oživující duše, formální princip vší krásy.

Proto jest také nesprávno, jak moderní aesthetika z principu Lessingova důsledně dovozuje, že tvary plastické musí všeho výrazu pohřešovati. V plastickém umění platí prý jen reálnost, jen dokonalá tělesnost má prý se jeviti, jen krása formy má prý býti ideálem umělcovým.

Avšak zobrazování tvarů tělesných jest prací čiře technickou, a uměleckou se stává teprv tím, když krásnými zevnějšími tvary

krása duchová se jeví. Pouhý tělesný tvar bez výrazu nemůže krásným se nazývati. Ovšem musí tento výraz býti takový, aby nebyl zevnější kráse formy na ujmu a na závadu. Jinak by dílo umělecké pohřešovalo druhého podstatného momentu krásy, totiž krásy zevnější formy.

S lichým názorem, že předmětem výtvarného umění jest tělesná krása, souvisí jiná zásada nové aesthetiky, podle níž se připisuje nahotě ve výtvarném umění význam nesmírný.

„Šat jest prý potřebným buď k fysické ochraně těla nebo k zachování studu. Pro umění prý však této potřeby není. Umění může prý vším právem žádati, aby na nahotě nikdo nebral pohoršení, poněvadž nahota jest mu (umění) nejvíce přiměřena.“

Názor tento jest v této všeobecnosti nesprávný; neboť

a) odporuje nejvniternější bytnosti všeho pravého umění, nešetří zákonův ethických.

Nikdo nemůže uměleckého díla, byť i nejdokonalejší formou se honosilo, nazývati krásným, když jest mravně ošklivo.

Mravně ošklivo jest však vše, co se nesrovnává s věčným zákonem mravnosti; když tedy umění nahoty znázorňujíc nedbá zákona mravního, mohou jeho díla míti krásnou formu, krásna však nejsou.

b) Mimo to nemají tyto zobrazené nahoty do sebe žádné psychologické pravdy.

Kdykoliv umění znázorňuje osobnosti lidské, musí se způsob tohoto znázornění srovnávati s jejich povahou, jejich zásadami, jich duchem atd. Jinak není toto znázornění psychologicky pravdivo.

Jak může však někdo říci, že osobnostem idealisovaným — neb jen tyto jsou předmětem krásného umění — jest úplně přiměřeno, když zrakům našim v nahotě se objevují?

Vždyť každý člověk se ostýchá tělo své obnažiti, a umění, kterému jest ideál člověka pozorovateli přede zraky předváděti, má pak v názorňování právě nahot lidských hledati svého nejvyššího úkolu? Kdyby tyto zobrazené nahoty měly býti nejpřednějším předmětem krásy, pak není pochopitelno, proč lidé nežijí po způsobu adamitů a nenosí oděvu nanejvýš jen proti zimě a jiným klimatickým nepohodám. A přec i mouřeníni a národové na nejnižším stupni vzdělanosti postavení v dospělém věku vždy (aspoň částečně) tělo své odívají!

Také nepochopitelno, proč onino umělci, kteří v nahotách tak velice si libují (na př. Makart: Vjezd Karla V. do Antverp, Pět smyslův a j.), přece namnoze se neosmělují celé tělo lidské na odiv stavěti. —

Mnozí chtějíce oprávněnost nahot ospravedlniti, odvolávají se k umění antickému.

Avšak mezi Řeky počali mnozí teprv po Phidiovi, tedy v době, když již umění klesalo, některé osobnosti bez oděvu zobrazovati. A i tu byli to pouze bohové a bohyně, kteří tvoří temnou stránku řecké mythologie, jako jest Afrodita (Venuše) a personifikace s ní těsně související.

Kde však věk a důstojnost žádaly oděvu, tu jistě nechyběl. Tak na př. Joviš, Neptun, Aeskulap, přísná Pallas Athene, cudná Diana, vážná Juno, Ceres a j. nebyli nikdy bez oděvu. Sami tedy Řekové cítili, že nahota s ideou těchto povah nikterak se nesrovnává.

Prostá nahota nemá tedy v umění nejen žádného důležitého významu, nýbrž vůbec žádného místa. Jen tam, kde jí nezbytně žádá pravda historická, lze ji připustiti na př. na obrazech ukřižovaného Spasitele, mučedníků a t. p., a i tu jest umělci tělo jen potud obnažiti, pokud historické pravdě přiměřeno, a při tom se všeho vystříhati, co by cudné oko mohlo urážeti.

Že totéž platí o umění básnickém, rozumí se samo sebou. Ba působí tu líčení a opěvování nahot ještě mnohem odporněji, vzbuzujíc ošklivost místo aesthetické záliby.

Z toho také plyne již rozdíl mezi naukou scholastickou o krásnu a mezi aesthetikou, jež formovou slove.

Aesthetika formová zavrhujíc moment ideální klade při krásnu vši váhu výhradně jen na úměrnost zevnější formy, kdežto scholastika učí, že v krásnu musí se krásnou formou krásna idea jeviti. Scholastika nepodceňuje důležitosti krásy formové, ano pokládá tuto krásu formy za moment rovněž tak důležitý a nezbytný jako moment ideální.

Kdyby názor moderní aesthetiky byl správný, pak jest znázorňování nahot nejvyšším ideálem všeho umění, poněvadž lidské tělo přede všemi ostatními bytostmi v oboru přírody vyznamenává se nejkrásnějším tvarem a nejdokonalejší úměrností a proto také v tomto smyslu poskytuje nejvelebnější předmět všeho uměleckého snažení.

Avšak názorem pravdy ve formě přiměřené není ještě zdroj aesthetické záliby vyčerpán.

Předmětem našeho poznání rozumového nejsou toliko bytnosti věcí smyslných samy o sobě, nýbrž především těchto bytností vzájemné vztahy, v nichž jejich spojení a sdružení se obráží a pozorovateli přede zraky předstupuje.

Poněvadž všechno naše duševní poznání vychází ze smyslných zjevů předmětenstva a z těchto zjevů teprv proniká k bytnostem věcí, patrno, že naše intellektuální poznání není intuitivní a neprostředné, nýbrž toliko diskursivní a proto také jen postupné.

Chceme-li nějaký předmět úplně pochopiti, musíme jej prvé se mnohých stran pozorovati a uvažovati, a poněvadž na bytnost jeho v sobě nemůžeme nazírati, dospíváme jen z jeho rozličných smyslných zjevů k poznání pravdy jeho.

Co platí o bytnostech věcí, platí též o jejich rozmanitých principech a zákonech. Až na některé věty, jež jsou neprostředně evidentní, poznáváme všechny ostatní principy a pravdy toliko z rozličných jejich projevů, z nichž teprv na pravdy samy soudíme.

Tak záleží myšlení a poznání naše podstatně v redukci či převodu zjevů rozmanitých na jednotlivé principy, v nichž všecky jednotlivé věci a předměty jako ve společném ohnisku a středišti jsou obsaženy.

Člověk již svou přirozeností lne k tomu, aby všude v rozmanitosti hledal jednoty a v této jednotě nazíral na zákony, jimiž všechny jednotlivé zjevy v jednotný celek se slučují a spojují.

Odtud dá se také vysvětliti zvláštní záliba, kterou člověk pociťuje nad každou rozmanitostí na jednotu převedenou a v jednotě této zobrazenou. Čím jasněji předstupuje tato jednota při veliké rozmanitosti zjevů přede zraky naše, tím větší kocháme se v ní zálibou. Proto nás podivem naplňuje a nadšením uchvacuje muž, který všechen život na skutky druhu nejrůznějšího přebohatý, při tom však přerozmanitými osudy zmítaný, zasvětil jediné vznešené myšlence, od níž nikdy zřetele svého neodvrátil, takže všechny přerozmanité tužby, snahy a skutky jeho k této myšlence ustavičně směřovaly, v ní se soustřeďovaly a obrážely.

Zálibu, kterou nad rovnicí pociťujeme, umění rozmnožuje, kdykoliv ji v mäandriny, kymatie atd. proměňuje a tak místo jednoduchosti a jednotvárnosti rozmanitost v ni uvádí.

Rovněž více než pravidelná podoba u nižších zvířat líbí se nám organická souměrná soustava druhů vyvinutějších, u nichž jasněji jednotný plán ve přebohaté a přespletité sestrojenosti ústrojného života se jeví.

Z téže příčiny naplňují nás dómy slohu gothického více než všechny jiné zálibou a podivem. V žádném jiném slohu nespojuje jednotná myšlenka částí nejrozmanitějších v tak krásný jednotný celek, jak u dómů gotických. Proto zajisté každý cestovatel opouští s větším uspokojením dóm milánský než sám dóm svatopeterský v Římě, který jen svými ohromnými rozměry pozorovatele uchvacuje, nikoli však oním libým a blahým pocitem, který při dómě milánském při pohledu na celý ten les věží a věžek, pilířů, sloupů atd. všechny struny duše lidské naladuje ve překrásný harmonický souzvuk.

Poněvadž, jak jsme již dokázali, jest krásnem, co nás svým pohledem baví, musí nutně i „jednota v rozmanitosti“ (unitas in varietate), nebo redukce zjevů rozmanitých na jednotu, jak krásu Plato definoval, bytnost krásy v sobě obsahovati. Ovšem musí se při tom jasné poznání dotčené jednoty v rozmanitosti předpokládati. Nebo bez tohoto poznání nemůže zajisté o nějaké aesthetické zálibě býti ani řeči. Proto tu, kde krásu v rozmanitosti v jednotě soustředěné pojímáme, musí rozmanitost v jednotě smyslně se jeviti; neboť jen tak může se poznati a zdroj aesthetického požitku nám otevříti. Sr. p. I. qu. 39. art. 8. ad 2. opp. tom. XX. p. 229.

Proto obě udané definice krásna: „pulchrum est repraesentatio ideae per sensibilem formam“ a „pulchrum est unitas in varietate“ se nikterak nevylučují, nýbrž vespol se doplňují.

Znázornění ideálního předmětu ve smyslné formě jest zároveň vždy také spojením zjevů, členů, částí nejrozmanitějších v jednotném celku.

Každé znázornění idee smyslnou formou jest také vždy jednotou v rozmanitosti.

Avšak definice, podle které jest krásnem jednota v rozmanitosti, jest širší, než výměr, který klade krásno do zobrazení idee ve smyslné formě, poněvadž toto zobrazení jest jen zvláštní jednotou v rozmanitosti, totiž spojením členů sobě protivných ve vyšší jednotě, v níž takořka duch a hmota, ideálnost a reálnost se spojují na vzájem se pronikajíce a prostupujíce.

Ze přirovnání obojího tohoto výměru krásna plyne také, že výměr prvý (pulchrum est repraesentatio ideae per sensibilem formam) vztahuje se především ke krásnu smyslnému, nebo správněji: ke krásnu smyslně se jevícímu, kdežto podle výměru druhého (pulchrum est unitas in varietate) krásno mimo smyslné členy v jednotě soustředěné může v sobě zahrnovati také předměty rázu více duchového, jako jsou na př. mravné skutky lidské.

S touto dvojí definicí úplně se snáší názor sv. Tomáše, jenž pojem krásna klade také do jasnosti a proporce. „Dicendum", tak praví v Summ. theol. p. II—II. qu. 145. art. 2. in corp. opp. tom. XXIII. p. 167. „quod ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio. Dicit enim (Dionysius totiž), quod Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa." Ve své Summ. theol. v části I. připojuje ku dvěma uvedeným momentům jasnosti a úměrnosti ještě moment třetí a to celistvost. Praví totiž: „Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita proportio sive consonantia; et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. V. p. I. qu. 39. art. 8. in corp. opp. tom. XX. p. 229.

Aby předmět mohl se krásným nazývati, musí podle andělského Učitele jednotlivé části v určitých poměrech (debita proportio) v jednotný celek (integritas) splývati a tato rozmanitost částí v jednotě soustředěná musí se pozorovateli jasně jeviti (claritas), aby na ni nazírati a tak se v ní kochati mohl.

V tomto názoru sv. Tomáše převládá ovšem moment formální krásna v určitých tvarech a poměrech se jevící; než sv. Tomáš nejednal o krásnu zvlášť, nýbrž jen příležitostně při různých otázkách theologických a proto se dotýká právě jen té stránky krásna, která se mu předmětem, o němž pojednává, takořka sama sebou namítá. Proto názor sv. Tomáše o této otázce se nesmí jen z jednotlivých ze souvislosti vyňatých výroků posuzovati, nýbrž musí se veškera jeho nauka na zřeteli míti a pak zajisté nelze o výhradním formalismu v aesthetice andělského Učitele ani mluviti.

Než tímto rozborem pojmu krásna mohl by snad někdo dospěti k domněnce, že pojem krásy jest naprosto něčím subjek-

tivním, tak že co jednomu jest zdrojem aesthetické libosti, druhému může býti zcela lhostejným.

Ačkoliv krásno jest v sobě pojmem objektivním, přece jím není v té míře, jako na př. pravda, která pro všechny bytosti rozumné jest jedna a táž. Krása však obsahuje v sobě nezbytně také moment subjektivní.

Kdykoliv chceme určiti, co jest pravda, není jiného potřebí, než aby předmět, o jehož poznání jde, se úplně srovnával s poznatkem naším, kterýž o něm máme. A poněvadž logické zákony, kterými se při poznání pravdy řídíme, u všech duchových bytostí jsou tytéž, musí i pojem pravdy býti jenom jeden.

Jinak však při kráse.

Tu závisí vše na mohutnosti nazírací. Jak ta neb ona duševní bytost na předmět krásy může nazírati, dle toho vzniká v ní libost aesthetická. Jinak nazírá na tento předmět bytost smyslně duchová, jinak čiře duchová. Čirý duch maje toliko poznání intellektuální nemůže pocítiti žádné libosti nad krásou, jež v smyslné formě se jeví. Nicméně jest jeho požitek aesthetický mnohem dokonalejší a čiřejší, poněvadž na říši ideální neprostředně nazíraje, poznává mnohem dokonaleji její pravdu, dobro, dokonalost — její krásu, než bytost smyslně duchová, která ve svém poznání světa ideálního závisí na smyslné formě. Poněvadž však idea nemůže ve vší své vniterné dokonalosti obrážeti se ve smyslné formě, nemůže také bytost smyslně duchová nikdy tak čiré a dokonalé libosti aesthetické v kráse cítiti, jako duch čirý.

Co se lidí týká, tu záleží zajisté přemnoho na vzdělání. Čím více má člověk pro pravdu mysl vnímavou, čím více z tohoto viditelného světa vniká v říši pravdy ideální, čím více postřehuje záři a lesk její ve všemmíru, tím větší také libost nad krásou pociťuje.

Poněvadž však ve krásnu svět ideální, který má v sobě jestotu objektivní, jeví se smyslně, jest patrno, že i pojem krásy spoléhá na základě objektivním.

A o tento objektivní základ opírá se libost aesthetická jak u lidí, tak i u duchů čirých. — —

Ku konci nebude zajisté od místa zmíniti se o poslední či metafysické příčině, proč nad krásou libost a rozkoš pociťujeme.

Duch lidský jsa jak ve své bytnosti, tak i ve svých činnostech obrazem samého Boha, Ducha všech duchů, musí zcela

přirozeně nalézati libost ve všem tom, v čem Bůh se jeví. Simile simili semper gaudet.

V čemkoli tedy Bůh zobrazuje svou pravdu, dobrotu a dokonalost — svou krásu a slávu, vše to působí kouzlem neodolatelným na ducha lidského. Duch lidský směřuje svou přirozeností k Bohu, tomuto vzoru svému, kterýž se v něm zrcadlí, a proto objímá s rozkoší vše, v čem vzor Božský září, nalézaje v tom svou vlastní sourodnost a soupodstatnost, shledávaje v tom sama sebe, svůj obraz a lesk, v němž mu jeho vzor a cíl — Bůh — přerozmanitě svou slávu hlásá.

Bůh poznávaje svou bytnost poznává týmž konem poznávacím všecky možné jevy této své bytnosti, v nichž se na venek ve tvorstvu může zobrazovati. Proto probleskuje ve všemmíru nesčetný počet Božských ideí, které však, ačkoliv jsou druhu nejrozmanitějšího a na pohled obsahují i protiklady, přece zase v jednotě jsou spojeny. Neb vesmír při vší neskončenosti, nesčetnosti a nevystihlosti bytostí jednotlivých jest přece celkem těsně sčlánkovaným a veskrze sjednoceným — jest při vší rozmanitosti přece jednotou.

A co platí o celém všemmíru, platí o každém jednotlivém řádu, o každé jednotlivé říši atd. Všude vládne jednota v rozmanitosti.

A poněvadž duch lidský svou vniternou bytností směřuje k jednotě, dobrotě a dokonalosti naprosté — k Bohu, jest také již touto svou bytností nutkán, by všude ve svém poznání se povznášel z rozmanitosti k vyšší jednotě.

Jednoty naprosté však nedostupuje ve svém poznání, leč po stupních nekonečně mnohých. Neb jednoty nejnižší z rozmanitosti sestrojené, které prvé poznává, tvoří zase velikou rozmanitost, kterou jest člověku opět na vyšší jednotu uváděti atd., až konečně všechna rozmanitost ve přírodě a v duchu lidském obsažená dochází v Bohu své naprosté jednoty.

Kdykoliv člověk v nějaké rozmanitosti jednotu skutečně postřehne, zasvitne vždy paprsek Božské krásy v duši jeho a rozleje v ní bohatý proud libé rozkoše. A tato libost a rozkoš tím více zaněcuje a uchvacuje jeho útrobu, čím více k jednotě Božské se přiblížil, čím více jednotlivých bytostí, jejich přirozenosti, činnosti, vztahy atd. na jednotný zákon uvedl.

Z toho také patrno, že blaženým duchům, kteří na Boha neprostředně nazírají a tímto názorem jasně poznávají naprostou

jednotu Božskou v nekonečné rozmanitosti ideí Božských, jest nade krásou Božskou všecku stvořenou krásu eminentně v sobě obsahující libostí a radostí nevýslovnou plesati.

κ) Vznešenost a směšnost.

§ 157.

Nejen nade krásnem v užším smyslu pociťujeme aesthetickou libost, nýbrž také nad předměty vznešenými a směšnými.

1. Ačkoliv názor idee ve smyslném tvaru jest prvým a obyčejným předmětem aesthetické záliby, přece není tímto předmětem obor vší aesthetické libosti vyčerpán.

Duch lidský má v sobě přirozený a podstatný pud, který ho ustavičně nutká, aby ve světě ideálním nelpěl na jednotlivých ideách, nýbrž aby z ideí nižších k ideám vyšším ustavičně výše se povznášel, až by konečně dospěl k idei nejvyšší, ku poznání bytosti nekonečné. K nekonečnosti jej pudí všechna bytnost, všechna snaha a tužba jeho, poněvadž ve smyslnosti a konečnosti klidu a blaha nedochází.

A tato nekonečnost jeví se člověku především ve vznešenosti jako v nějakém zrcadle.

Vznešenost jest jen zvláštním tvarem krásna. Vše, co jest vznešeno, jest také krásno, ačkoliv není všechno, co jest krásno, také již vznešeno.

Při vznešenosti jest podobně jako i při krásnu dvojí hledisko rozeznávati: objektivní a subjektivní.

a) S hlediska objektivního jeví se býti vznešeným, co se vyznamenává dokonalostí obyčejnou míru daleko převyšující.

Vznešeno jest, co jest tak veliko, že vše ostatní jsouc k němu přirovnáno, jeví se býti malým a nepatrným.

b) Kdykoliv nazíráme na předmět, který co do velikosti své dokonalosti přesahuje obyčejnou míru, vzniká v duši naši libost, k níž však se pojí zároveň pocit úcty, podivu a úžasu. A právě proto nazýváme takovýto předmět z hlediska subjektivního vznešeným.

Vznešeným jest tedy, co se vyznamenává neobyčejnou velikostí, dokonalostí a proto v nás vzbuzuje nejen pocit libosti, nýbrž i úcty, podivu a úžasu.

Jako při krásnu jest také při vznešenosti rozeznávati vznešenost naprostou a vztažnou.

Vznešeností naprostou jest jediné Bůh.

Přirovnáme-li nekonečné dokonalosti Božské k dokonalostem bytostí stvořených, jest všecka velikost stvořená tak nepatrná, že před nekonečností Božskou takořka úplně mizí. A proto musí nám také Bůh býti předmětem nejhlubší úcty a nejvyššího podivu.

Vše, co jest mimo Boha, může jen vztažně slouti vznešeným a to proto, poněvadž ve vznešenosti Božské má větší nebo menší účastenství.

Naprostá vznešenost Božská jeví se na venek ve všemmíru a to jak v řádu hmotném tak i ethickém a proto jest i vztažná vznešenost dvojího rázu, a) hmotného a b) ethického.

Vše, co jest ve světě vznešeného, jest jen odleskem a obrazem vznešenosti Božské. Vznešenost relativní jest tedy jen projevem vznešenosti naprosté, Božské.

a) Ve světě hmotném jeví se nám býti vznešenými velikolepé útvary přírodní (vysoké hory, vodopády atd.), naproti nimž člověk živě pociťuje nicotu svojí jestoty, jakož i úžasné zjevy přírodní (bouře, vichory atd.), v nichž síly přírodní působí takou neodolatelností, že každá lidská moc jim musí podlehnouti.

b) V řádu ethickém zračí se vznešenost ve velikosti mravní síly, mravní povahy. Vznešenost ethická jeví se ve velkodušnosti, v ryzosti smýšlení a jednání, pokud tyto dokonalosti k cíli mravnímu směřují.

Ethické zlo — hřích — nemůže nikdy býti vznešeným. Kdykoliv toto zlo překračuje obyčejnou míru a jeví se způsobem nevídaným a neslýchaným, nazýváme je ohavností.

Moderní aesthetikové se domnívají, že nemožno míti v nekonečnosti zálibu a proto prý pojem nekonečnosti, bezměrnosti a p. není pojmem aesthetickým. Neboť prý naprostá nemožnost a neschopnost velikost předmětu pochopiti vzbuzuje v nás nepokoj a nelibost.

Názor tento jest však úplně lichý. Libost ve přemětu vznešeném povstává tím, že duch lidský bytost nekonečnou, byť i úplně nemohl jí pochopiti, přece poněkud poznávaje, těší se ze svých sil, jimiž, co prvé se mu zdálo býti naprosto nepřístupným a nepochopitelným, přece poněkud proniká a chápe.

Blahý pocit nad bytostí nekonečnou vzniká takto ze záliby, jakouž duch lidský sám nad sebou pociťuje proto, že se může nad

hmotu povznesti a k bytosti nejdokonalejší, na níž všechen svět závisí, poznáním svým se přiblížiti a jí se připodobniti.

Avšak ještě jiná jest příčina této záliby. Kdo z této příčiny nad bytostí nekonečnou pociťuje libost, že duchem svým aspoň poněkud ji proniká, ten stojí teprv na prvém stupni poznání.

Čím více duch lidský poznává bytost nekonečnou a ponořuje do její jestoty ducha svého, tím více se stává své vlastní nepatrnosti, ba nicoty vědomým. Ohromný, nekonečný rozdíl mezi bytostí nekonečnou a mezi ním samým staví se mu pořád jasněji před oči.

Avšak toto poznání vlastní nepatrnosti a malomocnosti a Božské vznešenosti a velebnosti nekormoutí člověka, nýbrž naplňuje ho blahem a libostí. Neb poznávaje takto svou jestotu ve vlastní a pravé bytnosti její cítí se na Bohu skrz na skrz závislým a proto také tak Bohu blízkým, že tuto blaživou jeho blízkost takořka pociťuje, podobně jako dítě, které, ačkoliv jest si vědomo své naprosté závislosti na otci, přece tímto vědomím blahé lásky k němu nikterak nepozbývá. Ano naopak, čím více poznává a cítí otcovy výtečné vlastnosti a nutnost jeho péče a starosti o sebe, tím více lne k němu důvěrou a vděčnou oddaností. — Vystoupí-li poutník krásy přírodní vnímavý na vysokou horu, kteráž zrakům jeho poskytuje rozkošnou vyhlídku po vůkolí, oplývá srdce jeho zálibou nevýslovnou, a přece jest obzor jeho jen obmezen! Co jest ještě krásy ve přírodě, které ani netuší ?! A tato nevystihlost krásy přírodní neruší mu nikterak rozkoše a záliby, kteréž nade krásou poznanou pociťuje.

Velikost a bezměrnost předmětu jen tenkráte činí na nás dojem vznešenosti, když nás na Boha upomíná, k Bohu povznáší. Světská budova, kdyby byla sebe rozsáhlejší a velikolepější, nepůsobí na nás nikdy takovou měrou, jako gotický dóm, jehož každá jednotlivá část mysl naši vzhůru k Bohu povznáší a takořka uchvacuje.

Jest sice pravda, že i atheisté mají v sobě pocit nekonečnosti, ačkoli v Boha nevěří. Než v tom právě záleží nezvratný důkaz, že přirozenost lidská jest usilovnější a účinnější než všechna mravní převrácenost lidská. A právě proto atheisté tvoří si místo osobního, nekonečného Boha jakýsi tajůplný prapůvod všeho bytí, před nímž stojíce se hrozí.

Z toho dá se také vysvětliti, proč ve starověku, dokud idee náboženské převládaly přede všemi ostatními, znázornění vzne-

šenosti bylo nejhlavnějším předmětem jak poesie tak i výtvarných umění, jako na př. u Římanů znázornění Joviše. Umění a básnictví stálo u jednotlivých národů tenkráte na nejvyšším stupni dokonalosti, když pojem vznešenosti docházel nejkrásnějšího smyslného tvaru. Stavitelství křesťanské zajisté těšilo se tenkrát největšímu rozkvětu, když ve středověkých gotických dómech vznešenost s lahodou vnější formy závodila. Hebrejská poesie, která hlavně bytost nekonečnou opěvuje, nezhrdá také žádnou z pomůcek, jichž novověké básnictví pro ladnou a lepou formu užívá. Nejvznešenější snad básní jest báseň Habakukova, která zároveň i překrásnou básnickou formou se vyznamenává; totéž platí také na př. o žalmu 90 atd.

2. S pojmem krásy a vznešenosti souvisí pojem směšnosti.

Směšno jest, co nějakým způsobem jest nemístno aneb co požadavkům rozumu odporuje.

Při tom však musí býti tři podmínky vyplněny:

a) Co jest předmětem směšnosti, nesmí býti nezaviněným zlem tělesným;

b) dotčený odpor s požadavky rozumu nesmí býti zároveň odporem proti zákonům mravnosti; a

c) nemístnost a odpor musí nás náhle a neočekávaně překvapiti.

Podle toho jest pošetilost, nesmysl a odpor hlavním předmětem směšnosti.

Proto se stává směšnost tím větší, čím větší jest pošetilost, nesmysl a odpor. Dopustí-li se muž vážný nějaké pošetilosti aneb nesmyslu, stává se zajisté směšnějším, než člověk méně vážný.

Přesnadno jest věci svaté, na př. slova Písma sv., jimiž jen nejvznešenější idee vyjadřovati jsme uvykli, učiniti směšnými tím, když se potahují k malicherným a titěrným věcem.

Nestoudné žerty, kterými se tak mnohá společnost baví, plynou bez veliké duchaplnosti samy sebou z diametrálního protikladu, jenž mezi nimi a mezi slušností a veřejnou mravností záleží.

Čím vznešenější jest báseň, na př. epos, tím se stává směšnější, když někdo její antický obsah moderní lehkou formou přioděje (travestie), aneb když její velkolepou formou opěvuje všední nějaký předmět.

Ale jak lze vysvětliti aesthetickou libost, již nad předměty směšnými pod zmíněnými podmínkami pociťujeme?

Záliba tato pochází odtud, že duch náš bývá mile a libě dojat, kdykoliv nesmysl nějaké věty jasně poznává a tak nerozum v ní obsažený přemáhá.

Co jest směšno, nemůže nikdy míti povahy krásna. Neboť co jest nemístno, co požadavkům rozumu odporuje, nemůže zajisté býti v sobě krásno. Scházíť tu první nezbytná podmínka vší krásy, totiž dokonalost. Směšnost může jen potud cenu aesthetickou míti, pokud k tomu slouží, abychom krásu kontrastem ve směšnosti obsaženým snáze a dokonaleji poznali. Jen proto se smějeme nad nějakou pošetilostí a nerozumností, poněvadž jsme si jasně vědomi, v čem moudrost a rozumnost záleží. Kdykoliv tedy poznáváme pošetilost, nesmysl, odpor, poznáváme zároveň moudrost, rozumnost a soulad, jimž směšnost odporuje, a tím poznáváme také krásu samu. Směšnost slouží takto nepřímo k poznání a vytknutí krásna samého.

λ) Ohyzdnost.

§ 185.

Ohyzdnost není pouhým nedostatkem krásy, nýbrž jest příčným (kontrerním) jejím opakem.

Ohyzdno jest, co svým pohledem působí nám nelibost.

Podle známé věty: „bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu“ musí všecky mohutnosti býti mile a příjemně dojaty, abychom nějaký předmět krásným mohli nazývati. A proto když nějaký předmět na některou mohutnost působí odporně, již jej ohyzdným zoveme, jako když oko vidí špinavou, nepříjemnou barvu, ucho slyší odporný, falešný tón a obraznost před oči nám předvádí nemilé představy.

Při ohyzdnosti rozhoduje smyslný dojem mnohem více než při krásnu. Při krásnu slouží smyslný zjev, resp. dojem toliko idei, která se nám jeví a nemá proto žádné samostatné ceny; při ohyzdnosti však může tento smyslný dojem sám sebou nelibost způsobiti.

Ohyzdnost netkví v rozporu či nesouhlasu předmětu s vlastní ideou; neboť jsou bytosti, které úplně své idei jsou přiměřeny a přece v nás vzbuzují odpor a ošklivost, jako na př. ropucha, krokodil a j.

Příčina, proč na př. ropucha a krokodil se nám nelíbí, záleží zajisté v tom, poněvadž jak zevnější zjev tak i všechen život jejich slouží jen lenosti a nečistotě, resp. žravosti.

Ano bytost sama v sobě může býti dokonalá a krásná, jakmile však má podobu nějakou s bytostí krásnější a dokonalejší, na niž svým zjevem mimovolně upomíná, pak se nám jeví již ošklivou, jako na př. osel vedle koně, opice vedle člověka.

Pojem ohyzdnosti můžeme také dovoditi z opaku jednoty v rozmanitosti, v níž, jak jsme dokázali, můžeme bytnosti krásna hledati. Něco může býti ohyzdno proto, poněvadž mu chybí buď při rozmanitosti jednota, nebo při jednotě rozmanitost.

Ale poněvadž jednota i bez rozmanitosti v sobě zahrnuje dokonalost, nikoliv však obráceně, proto jest vždy nedostatek jednoty v rozmanitosti také příčinou ohyzdnosti; nedostatek rozmanitosti však jen tenkráte, když rozmanitosti není, kde má přirozeně býti (monotonie, jednotvárnost).

Ačkoliv každý nedostatek jednoty v rozmanitosti — každý nepořádek — více méně nelibě nás dojímá a proto jest oškliv, přece tento nepořádek především tenkrát nazýváme ohyzdností, když na něj jasně nazíráme.

Z této příčiny jmenujeme také skutky nemravné ošklivými a ohavnými. Věcí nejošklivější jest však život zločinný hříchu a nepravosti úplně oddaný.

c) Různé dokonalosti jestoty.

§ 159.

Až doposud jsme uvažovali o vlastnostech, které jestotě přináležejí buď v sobě neb vzhledem k rozličným mohutnostem duše lidské.

Poněvadž jednotlivé bytosti od sebe se liší svou vlastní vniternou jestotou, nikoli však zevnějším toliko znakem, který k bytnosti věcí odjinud přistupuje, žádá postup logický, abychom po traktátu o společných vlastnostech věcí promluvili o jejich zvláštních dokonalostech.

Tyto dokonalosti jsou dvojího druhu.

Jedny jestotu dělí a soustřeďují v určitých rodech a druzích. Jiné zase odezírajíce od vymezení rodového a druhového, liší jestotu transcendentálně, tak že její rozdíly nemají žádného společného druhu a rodu.

Zde jest nám jednati o druhém rozdílu jestoty, jímž se jestota transcendentální v různé říše rozchází. — O dokonalosti a vlastnostech jestoty v prvém smyslu jedná teprve speciální metafysika.

Poněvadž povaha každé bytosti závisí na poměru bytnosti její k existenci, budeme rozebírati

α) pojem bytosti nahodilé a nutné; k úvaze této připojíme

β) výklad bytosti jednoduché a složené, ze které bude již také následovati

γ) rozdíl mezi bytostí nezměnitelnou a změnitelnou a konečně

δ) pojednáme o předůležitém rozdílu mezi bytostí konečnou a nekonečnou.

α) Bytost nahodilá a nutná. (Ens contingens et necessarium.)

§ 160.

Nutno vůbec jest vše, čehož kontradiktorický protiklad jest nemožen.

Je-li tento kontradiktorický protiklad vyloučen pod každou podmínkou, tedy vždy a všude, pak jest nutnost naprostá, na př. kruh jest nutně okrouhý, stejné veličiny, byvše ku stejným veličinám připočítány, dají stejné součty.

Co jest naprosto nutno a nezbytno, nemůže naprosto jinak býti, než jest. Kdo by tedy nutnost naprostou popíral a tvrdil opak její, popíral by zároveň zákon kontradikce a zničil by tak všechnu možnost poznání.

Naprostá nutnost nazývá se také vniternou, logickou a metafysickou.

Je-li však opak kontradiktorický jen pod jistou podmínkou nemožen, pak jest nutnost tato toliko podmíněná, na př. věta, chce-li kdo účel, musí také chtíti prostředky k dosažení jeho potřebné. Sedím-li, nemohu neseděti. Sr. p. I. qu. 19. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 123.

Podle udaného výměru naprosté nutnosti jest ta bytost nutna, která tak existuje, že nemůže pod žádnou podmínkou neexistovati, poněvadž její neexistence jest v sobě nemožna. Kdyby bytost nutná neexistovala, obsahovala by tato neexistence holý nesmysl — zrušení totiž zákona kontradikce.

Nahodilá naproti tomu jest bytost, která existovati může, ale nemusí, tak že, existuje-li, mohla také neexistovati a neexistuje-li, může též existovati, ale nemusí. Při bytosti nahodilé nezahrnuje ani existence, ani neexistence sporu kontradiktorického. Ovšem, když bytost nahodilá jednou existuje, pokud existuje, nemůže neexistovati. Ale naprosto může existovati i neexistovati.

Z toho jest již viděti, že při bytosti nutné stojí bytnost zcela v jiném poměru k existenci, než při bytosti nahodilé.

Jakmile jen pomyslím na bytost naprosto nutnou, nemohu jí jinak mysliti než skutečně existující, což již z jejího pojmu jest patrno a zřejmo. Proto spadá při bytosti nutné bytnost (přirozenost) s existencí věcně v jedno. Bytost nutná jest zároveň bytostí nutně, proto také vždy existující. Kdo by myslil bytost nutnou neexistující, již by ničil její pojem a měnil by ji v bytost nahodilou.

Tuto totožnost bytnosti a existence při bytosti nutné můžeme si také následovně znázorniti. Logika učí, že nutny a nezbytny jsou věty, v nichž přísudek z povahy podmětu nutně plyne. Kdyby tedy přísudek z podmětu nutně neplynul, i pojem podmětu by musil nezbytně za své vzíti. Ve větách však nahodilých přísudek přináleží podmětu tak, že může mu i nepřináležeti, aniž se při tom podmět nějak poruší aneb změní.

Je-li tedy podmět: „bytost“ a výrok: „existuje“, věta: „bytost existuje“ buď vyjadřuje spojitost mezi podmětem a výrokem tak nutnou a nezbytnou, že v podmětu výrok jest již zahrnut — a pak jest bytost tato nezbytně nutna; nebo vyjadřuje dotčená věta takové spojení mezi podmětem a výrokem, že bytost, jíž se existence přisuzuje, beze všeho sporu mohla také neexistovati, ve kterémžto případě jest bytost tato pouze nahodilá.

Bytost, v jejímž pojmu čili v jejíž bytnosti jest již existence zahrnuta, vylučuje každou jinou mimo sebe existující příčinu, kterou by do existence teprve byla uvedena. Neboť kdyby jinou příčinou nabyla existence, pak by tato existence k její bytnosti musila teprve přistoupiti, aby skutečně existovala. V tom případě však mohla by ona bytost tak dobře neexistovati, jako existovati, nebyla by tedy bytostí nutnou, nýbrž pouze nahodilou.

Každá nutná bytost majíc svůj byt v sobě či od sebe, nikoli však od příčiny zevnější, jest právě proto také bytostí

od sebe (ens a se), tak že svou vlastní bytností také již skutečně existuje.

Bytost tedy nutná (ens necessarium) a bytost od sebe (ens a se) jsou pojmy úplně a zcela zaměnitelné. Sr. C. gent. lib. 1. cap. 22. opp. tom. XVIII. p. 22. sq.; ibid. lib. 2. cap. 15. n. 4. p. 97.

Při bytosti nahodilé, která beze všeho logického sporu může existovati i neexistovati, musí existence k bytnosti teprv přistoupiti, má-li skutečně existovati. Z toho plyne, že při bytosti nahodilé pojem existence a pojem bytnosti věcně od sebe se liší. Sr. p. I. qu. 54. art. 1, 2, 3 (in corp.) opp. tom. XX. p. 305—307,

Z toho dále následuje, kdykoliv nahodilá bytost existuje, že neexistuje samo sebou, svou totiž vlastní vniternou bytností, nýbrž příčinou jinou, která jí skutečnou existenci poskytla. Neboť že existuje, anať mohla právě tak neexistovati, nejsouc svou bytností k existenci nikterak určena, toť musí míti svou dostatečnou příčinu. A příčina tato musí záležeti v bytosti jiné od bytosti nahodilé rozdílné, která svou působností ji uvedla z pouhé možnosti do skutečnosti.

Každá nahodilá bytost jest již svým pojmem zároveň vždy bytostí od jiného (ens ab alio), tak že tyto pojmy (bytost nahodilá a bytost od jiného) navzájem se mohou zase úplně zaměňovati.

Poslyšme sv. Tomáše, jak trefně tuto otázku rozřešuje: „Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile (smích) 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 ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio.“ P. 1. qu. 3. art. 4. in corp. tom. XX. p. 17. sq.

Každá bytost nahodilá má svou existenci buď neprostředně aneb aspoň prostředečně od bytosti nutné.

Každá bytost nahodilá, když existuje, nemá této existence sama od sebe, nýbrž od bytosti jiné, která musila před ní již existovati. A tato bytost, od níž bytost nahodilá neprostředně svůj byt má, jest buď nutná aneb zase nahodilá. Je-li nutná, pak na ní bytost nahodilá závisí neprostředně. Je-li však zase nahodilá, pak předpokládá zase jinou bytost, kteráž rovněž jest buď nutná nebo nahodilá atd. Avšak bytost nahodilá i když prostředečně zase od bytostí nahodilých má svůj byt, přece konečně pochází od bytosti nutné. Neb kdybychom sobě myslili i nekonečnou řadu bytostí nahodilých, z nichž vždy předchodná dala následné byt, přece se bez bytosti nutné neobejdeme; nebo v tomto případě měli bychom nekonečnou řadu bytostí nahodilých, které nemají bytu v sobě, nýbrž které jej mají od bytosti jiné. A tato bytost musí býti již nutna. A toto platí právě tak o jedné bytosti nahodilé jako o nesčetném jejich počtu. Všechny tyto bytosti nemají příčiny bytu svého v sobě, nýbrž konečně v bytosti nutné.

Proto předpokládá jak jedna tak i přemnohé bytosti nahodilé nezbytně bytost nutnou, která již existence své nemá od jiné bytosti, nýbrž sama od sebe.

Jakmile tedy se dokáže, že existuje jen jediná bytost nahodilá, musí nezbytně existovati bytost nutná byt svůj v sobě a od sebe od věčnosti mající.

Pojem nahodilosti (contingentia) jest takto souvztažným k pojmu nutnosti, tak že existence bytosti nahodilé již svým pojmem s ontologickou a proto i s logickou nutností dokazuje existenci bytosti nutné.

Z pojmu bytosti nahodilé a nutné dále plyne, že není mezi oběma bytostmi žádné bytosti střední, která by nebyla ani nahodilá ani nutná, nýbrž nějaká třetí, od obou rozdílná. Vše co existuje, existuje buď nahodile neb nutně a to tak, že bytost nahodilá nemůže ničeho v sobě míti, co by existovalo nutně, a naopak, že bytost nutná vylučuje vše ze sebe, co s nutností neexistuje.

Nahodilost a nutnost jsou takto protiklady, které se naprosto nedají v jednotném pojmu spojiti.

Z výměru bytosti nutné a nahodilé plynou následující sousledky:

1. Každá bytost jest buď nutná nebo nahodilá.
2. Bytost nutná jest sama od sebe.

3. Bytost nahodilá jest od jiné bytosti.

4. Bytost nahodilá předpokládá nutně bytost nutnou, bez níž ani existovati ani mysliti se nemůže.

5. Bytost nutná nepředpokládá bytosti nahodilé.

6. Bytost nutná nemůže nikdy býti toliko ve stavu možnosti, nýbrž musí vždy existovati ve skutečnosti.

7. Bytost nahodilá může býti jak ve stavu čiré možnosti, tak i ve stavu skutečnosti.

8. Bytost nutná existuje od věčnosti.

9. Bytost nahodilá, existuje-li, počala existovati byvši prvé ve stavu pouhé možnosti; jest proto vždy bytostí časovou.

S rozdílem mezi bytostí nutnou a nahodilou souvisí jiný rozdíl nejen scholastikům, nýbrž i ss. Otcům obyčejný, jehož zde proto mlčením pominouti nemůžeme. Scholastikové rozeznávají jestotu „per essentiam“ a „per participationem“.

Bytost „per essentiam“ má jestotu sama od sebe, jest tedy nutně bytostí od sebe, a poněvadž jest od sebe, má zároveň v sobě plnost vší jestoty. Bytostí „per essentiam“ jest jediné Bůh.

Všechny ostatní bytosti mimo Boha majíce byt svůj od Boha, jsou proto bytostmi jen údělnými „per participationem“, „entia participata“. Proto nemají vší jestoty a dokonalosti, nýbrž jen nějaký díl její, nikoliv však v tom smyslu, jako by bytost „per essentiam“ část své vlastní jestoty jim byla udělila. Jestota bytostí údělných či účastných (entia participata) není fysickou částí bytosti naprosté, jak pantheismus tvrdí, nýbrž toliko nápodobou (imitatio) její jestoty.

Jako železo není svou bytností žhavým, nýbrž může žhavosti jen ohněm dosíci, tak i bytost, jež neexistuje mocí své bytnosti, jestoty své nabyti může jen od bytosti, která jest „per essentiam“.

Bůh, pravda bytná, maje ve svém rozumu nekonečný počet ideí, které všecky uskutečniti může, jest proto také nekonečným způsobem ve tvorstvu nápodobitelným (imitabilis) a udělitelným (participabilis). Každá tedy věc mimo Boha jest jednak podobou, obrazem, září, leskem některé idee Božské, jednak však též zároveň údělem a účastí (participatio) jestoty Božské.

Pojmy bytosti nutné a bytosti „per essentiam“ na jedné a bytosti nahodilé a bytosti „per participationem“ na druhé straně jsou věcně totožny. Sr. p. 1. qu. 8. art. 1. in corp. opp.

tom. XX. p. 38.; qu. 44. art. 1. in corp. p. 257.; C. gent. lib. 2. cap. 13. opp. tom. XVIII. p. 95. sq.; Qq. dispp. De potentia qu. 3. art. 5. 6. (in corp.) opp. tom. XIV. p. 47. et 50. sq.

β) Bytost složená a jednoduchá. (Ens compositum et simplex.)

§ 161.

Složeno jest, co se skládá z částí, jednoducho však, co částí nemá. Tak nazýváme bod mathematický jednoduchým, čáru složenou.

Z pojmu bytosti složené plyne:

a) že věc složená jest vždy později než části, z nichž se skládá. Neboť kdyby tyto části nebyly dříve, i když ne časem, tedy aspoň svou přirozeností, nemohla by ani věc z nich složená vzniknouti. Sr. p. I. qu. 3. art. 7. in corp. opp. tom. XX., p. 20.; C. gent. lib. cap. 18. opp. tom. XVIII. p. 16. sq.

b) V každé bytosti složené jest potence a kon, poněvadž části, z nichž se skládá, dříve než v celek byly spojeny, vzhledem k tomuto celku, tedy vzhledem k věci složené, byly napřed v potenci, z níž teprve byvše v jednotu spojeny přešly v kon. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 7. art. 1. in corp. in princ. opp. tom. XIV. p. 208.

c) Co jest složeno, nemůže býti naprosto dokonalé. Že části, z nichž se věc skládá, nemohou býti naprosto dokonalé, leží na bíledni, poněvadž věc z nich vznikající jest jich dokonalejší. Avšak i tato složená věc právě proto, že vzniká z částí, které nejsou naprosto dokonalé, nemůže býti rovněž naprosto dokonalá. Dokonalost celku závisí vždy na dokonalosti částí; jakou měrou jsou dokonalé části, tou měrou jen může i celek býti dokonalý. A kdybychom částečné dokonalosti třeba do nekonečna množili, nikdy nedospějeme k celku, který by byl naprosto dokonalý, tak že by byl všeho dalšího zdokonalení úplně již neschopen. Proto pojem složitosti zahrnuje v sobě vždy také nedokonalost. Čím méně jest tedy bytost při téže jestotě složena, tím jest dokonalejší. Následovně bytost, kteráž všechno složení vylučuje, — kteráž jest naprosto jednoduchá, – musí také býti nejdokonalejší. — Duch jest dokonalejší než každá bytost hmotná, Bůh jakožto bytost nejjednodušší převyšuje svou dokonalostí všechny ostatní bytosti. Sr. p. I. qu. 3. art. 7. ad 2. opp. tom. XX. p. 20.; C. gent. lib. 3. cap. 20. opp. tom. XVIII. p. 233. sq.

d) Bytost složená jest vždy již bytostí druhotnou (ens secundarium), poněvadž předpokládá jinou bytost, kteráž její části, z nichž se skládá, v jeden celek spojila.

Bytost jednoduchá nejsouc z jednotlivých částí spojena jest zároveň bytostí prvotnou (ens primarium).

Složitost jest dvojí: fysická a metafysická.

Složitost fysická vzniká z částí zvláštní skutečnou jestotu majících a proto také dělitelných a jest čtverá:

a) Kvantitativní čili kolikostní z částí úplně stejnorodných vznikající, jako voda, dřevo, železo atd.

b) Kvantitativní a zároveň integrální čili docelovací, když části různorodné tvoří jeden jednotný celek, jako různé údy těla lidského.

c) Bytná (podstatná), vzniká-li z částí bytných (podstatných), jako složení člověka z těla a duše.

d) Případná, která se jeví mezi podmětem a jeho reálními případnostmi, na př. mezi hmotou a jejími jednotlivými případnostmi, kolikostí, jakostí atd.

Z toho také jde na jevo, v čem záleží jednoduchost fysická.

Bytost, která nemá částí vedlebylých ani stejnorodných ani různorodných, ani bytně ani případně různých, jest fysicky jednoducha. Jako jest každá hmota fysicky složena, tak jest každý duch fysicky jednoduch.

Mimo složitost fysickou jest rozeznávati také složitost metafysickou.

Bytost metafysicky složená skládá se z částí, které již nemají své zvláštní skutečné jestoty, nýbrž toliko podle způsobu fysických částí se představují.

Tato složitost může býti zase různa.

Může býti bytost složena:

a) ze přirozenosti a subsistence;

b) z bytnosti a existence;

c) z možnosti a skutečnosti (potentia et actus);

d) z bytnosti a činnosti (actus primus et actus secundus);

e) z bytnosti a z vlastností;

f) z rodu a difference (genus et differentia).

Zkoumáme-li místněji tyto rozdíly resp. tyto složitosti, přesvědčíme se, že se všechny dají uvésti na rozdíl mezi potencí a konem.

Přirozenost, než skutečně existuje a stává se svéprávnou v suppositu (podkladu), je vzhledem k tomuto svému podkladu v potenci, z níž byvši do konu uvedena, teprve se stává suppositem. Podobně jest každá existující bytost z potence do konu přešedší složena ze své přirozenosti a subsistence. A v podobném poměru stojí i ostatní rozdíly.

Z toho také patrno, že bytost metafysicky složená jen potud složenou se nazývá, pokud její pojem z momentů potence a konu nutně se skládá. Poněvadž však každá bytost stvořená z potence do konu přechází, jest také již svou bytností metafysicky složena.

Bytost, která jest naprosto jen konem, jenž každou potenci vylučuje, nazývá se nejen fysicky, nýbrž i metafysicky, tedy naprosto jednoduchou.

A touto bytostí jest Bůh. V Bohu jest tedy přirozenost subsistence, bytnost a byt, bytnost a činnost, bytnost a vlastnosti věcí naprosto identickou.

Každá bytost, která jest fysicky složena (hmota), jest zároveň metafysicky složena. Bytost fysicky jednoduchá — duch — může býti buď metafysicky složen, aneb jednoduch. Duchové stvoření přecházejíce z potence do konu, z možnosti bytnosti do skutečné existence atd., jsou také proto metafysicky složeni. Jen jediný Bůh jsa nejčiřejším konem beze vší potence vylučuje i toto metafysické složení. Sr. p. I. qu. 3. art. 7. in corp. opp. tom. XX. p. 20.; C. gent. lib. 1. cap. 17., 18. opp. tom. XVIII. p. 16. sq.; Opusc. 3. Compend. theol. part. 1. cap. 9., 19. opp. tom. XIX. p. 45. sq., 48.

γ) Bytost změnitelná a nezměnitelná. (Ens mutabile et immutabile.)

§ 162.

Pojem změny jest mnohonásobný. Změna se stává, kdykoliv věc jest v pohybu, jenž ve změně místa záleží. Změna se též stává, kdykoliv potence v kon přechází atd. Proto pravíme, že se mění všechno, co počíná jinak se míti, než se dříve mělo. Sv. Tomáš praví: „De ratione mutationis est, quod aliquid se habeat aliter nunc et prius.“ Sr. p. I. qu. 45. art. 2. ad 2. opp. tom. XX. p. 262. Všeobecně můžeme tedy změnu v ten smysl vyměřiti, že jest přechodem bytosti ze stavu do stavu.

Disposice či potence bytosti, jíž může do různých stavů přecházeti, myslíme-li ji abstraktně, nazývá se měnitelností.

Ku každé změně jest tří věcí potřebí:

1. „výmezu, odněhož“ totiž podmět měnitelný změnou se vzdaluje (terminus, a quo);

2. „výmezu, kněmuž“ podmět měnitelný změnou dospívá (terminus, ad quem);

3. podmětu, kterýž od „terminu a quo“ k „terminu ad quem“ změnou přechází. Sr. p. I. qu. 9. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 42.; in lib. 11. Metaph. lect. 11. opp. tom. IV. p. 412. col. 1. E.

Ohřeje-li se na př. voda, jest studenost vody „terminus a quo“, teplota vody „terminus ad quem“ a voda sama podmět změny.

Jaký jest „terminus ad quem“, taká jest změna, poněvadž v tomto terminu se změna ukončuje a dovršuje. Proto se při každé změně jen tento „terminus ad quem“ zvláště vytýká, kdežto „terminus a quo“, jenž se rozumí sám sebou, mlčením se pomíjí. Tak pravíme, že voda byla ohřáta, že člověk zmoudřel atd. Sv. Tomáš v této příčině dí: „Dicendum, quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino a quo, sed a termino ad quem. Tanto ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quanto terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior, licet terminus a quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior, quam alteratio, propter hoc, quod forma substantialis est nobilior, quam forma accidentalis.“ Sr. p. I. qu. 45. art. 1. ad 2. opp. tom. XX. p. 261.

Scholastikové nazývají také „terminus a quo“ privací a „terminus ad quem“ formou neb aktem a podmět změny materií neb i potencí změny.

Změna jest různa; buď jest

a) podstatna aneb případna;

b) vniterna aneb zevniterna (absolutní a relativní);

c) způsobena buď bytností věci samé aneb nějakou příčinou vnější (ab intrinseco et ab extrinseco).

a) Podstatná změna záleží v přechodu věci z jedné přirozenosti do jiné. Promění-li se obilí v chléb, chléb v maso, krev a jiné části našeho ústrojí tělesného, jest tato proměna podstatná.

Případně tenkráte se věc mění, když jen případnosti její se mění, věc však sama ve své podstatě trvá beze změny. Stane-li se z člověka neučeného učený, nezkušeného zkušený, nectnostného ctnostný, děje se s ním jen případná změna.

b) Vniterně se věc pozměňuje, když v ní změna skutečně se děje bez rozdílu, je-li tato změna podstatná aneb je případná. Při změně pouze zevniterné nemění se věc sama, jíž se změna připisuje, nýbrž věc jiná, k níž věc pozměněná v nějakém zevnějším stojí vztahu. — Ohřeje-li se voda, mění se vniterně. Přesedne-li si však někdo z mé levice na mou pravici, jsem jen zevně pozměněn ve případě, že jsem sám místa svého neopustil.

c) Změna jak podstatná tak i případná, je-li přirozeností věci samé způsobena, nazývá se změnou „ab intrinseco" (z vnitra vycházející), jako když nějaká letní květina na podzim uschne. Je-li příčinou změny nějaké věci vnější předmět, který činností svou na ni působí a tak ji pozměňuje, jmenujeme tuto změnu „ab extrinseco" (ze zevnějšku pochodící). — Uvedu-li nějakou kouli z klidu do pohybu, přichází změna, která s koulí pohybovanou se děje, ze zevnějšku, poněvadž podle zákona setrvačnosti koule z klidu do pohybu sama sebou nemůže přejíti. Sr. in lib. 11. Metaph. lect. 11. opp. tom. IV. p. 412. col. 2.; et in lib. 12. lect. 2. p. 422. col. 1. E.

Z výměru a rozvrhu změny a měnitelnosti plynou tyto zásady:

1. Při každé změně musí něco v obou terminech („a quo" et „ad quem") zůstati týmž, s tím toliko rozdílem, že věc pozměněná došedši terminu „ad quem", jinak počíná se míti, než se měla při „terminu a quo". Stane-li se z člověka neučeného učený, tedy se člověk jakožto člověk nemění, nýbrž nabývá jen vlastnosti, které dříve neměl.

Z této příčiny nemůže se změnou nazývati ani stvoření, jež jest způsobením něčeho z ničeho (ex nihilo sui et subjecti), ani dokonalé zničení (annihilace), kterýmž jestota věci se uvádí v úplnou nicotu. Stvoření nemá totiž věcně žádného terminu „a quo", kdežto zničení, jímž věc úplně v nicotu se proměňuje a mizí, pohřešuje zase terminu „ad quem". Sr. C. gent. lib. 2. cap. 17. opp. tom. XVIII. p. 99 sq.

2. Všecko, co se mění, částečně zůstává a částečně přechází. Podmět sám, na němž se změna děje, zůstává, přechází toliko z terminu „a quo" k terminu „ad quem". L. c.

3. Proto vše, co se mění, změnou něčeho pozbývá, terminu totiž „a quo“, a něčeho nabývá, totiž terminu „ad quem“, ať již tyto terminy jsou něčím positivním aneb negativním. Sr. p. I. qu. 9. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 42.

4. Vše, co se mění, jest nedokonalé, poněvadž změnou buď něčeho dochází, čeho nemělo, aneb něčeho pozbývá, co mělo. V prvém případě jest změněný předmět nedokonalý přede změnou, ve případě druhém po změně.

5. Vše, co se mění jsouc nedokonalé, jest také nezbytně konečno a obmezeno.

6. Vše, co jest změnitelno, jest nezbytně pokud jest změnitelno, také složeno. Při každé změně podmět v obou terminech týmž zůstávající, jak již praveno, vždy buď něčeho pozbývá, neb něčeho dochází, což jen tenkráte jest možno, je-li buď fysicky aneb aspoň metafysicky složen.

7. Každá věc, která jest změnitelna, jest také eo ipso věcí v potenci, poněvadž z jednoho výmezu ku druhému může přecházeti.

8. Ale poněvadž vše, co jest v pouhé potenci, jen v čase do konu může přecházeti, musí se každá změna jen v čase díti. Proto vše, co jest změněno nebo změnitelno, jest nutně také časovým. Sr. in lib. 11. Metaph. lect. 11. opp. tom. IV. p. 412. col. 1. E.

Z těchto konsequencí z pojmu měnitelnosti vyvozených jest jasno, že pojmy: měnitelnosti, nedokonalosti, konečnosti a omezenosti, složitosti, potenciality a časovosti jsou věcně identické.

δ) Bytost konečná a nekonečná. (Ens finitum et infinitum.)

§ 163.

Vše, co má konce a meze, jest konečno. Pojem konečnosti předpokládá tedy vždy něco a toto něco musí býti ukončeno a omezeno.

Pojem bytosti konečné není tedy čiře negativní, nýbrž zároveň positivní i negativní.

Pojem čiře negativní, jenž popírá vši jestotu, vyjadřuje pouhou nicotu, kdežto bytost konečná ve svém pojmu zahrnuje mimo negaci jestoty také skutečnou jestotu. Vzhledem k této jestotě jest bytost tato pojmem positivním, avšak vzhledem k mezím této jestoty jest zároveň také pojmem negativním.

Bytost, která nemá koncův a mezí, která tedy má vši jestotu, jest neomezena, nekonečna. Sr. C. gent. lib. 3. cap. 43. opp. tom. XVIII. p. 39.; Opusc. 3. Comp. theol. parte 1. cap. 18, 19, 20. opp. tom. XIX. p. 48 sq.

Od pojmu nekonečnosti (infinitum simpliciter) liší se věcně pojem neskončenosti (infinitum secundum quid, indefinitum).

Nekonečno jest, co není konečno, neskončeno však, co není skončeno.

Nekonečnost nejen nemá mezí, nýbrž přímo je vylučuje, kdežto neskončenost vždy a nutně meze má, jen že jich nemůžeme udati a určiti. Dělíme-li na př. 10 : 3 = 3.333..., nedojdeme v tomto dělení nikdy ke konci, nicméně však jsme vždy skutečně u konce, jen že tento konec dál a dále — do nekonečna se může posouvati.

Co jest neskončeno, jest svým pojmem vždy skutečně konečno a omezeno, může se však dle libosti zvětšiti aneb zmenšiti. Sr. in lib. 11. Metaph. lect. 10. opp. tom. IV. p. 407. col. 2. E; p. I. qu. 50. art. 2. ad 4. opp. tom. XX. p. 291.; qu. 86. art. 2. in corp. p. 491.

Neskončenost nazývali scholastikové nekonečností v potenci aneb nekonečností synkategorematickou, nekonečnost však skutečnou nekonečností in actu (v konu) anebo nekonečností kategorematickou.

Bytost nekonečná liší se podstatně od bytosti všeobecné (ens in genere, ens universale).

Bytost nekonečná vylučujíc z pojmu svého všechnu omezenost, zahrnuje v sobě veškeru jsoucnost a dokonalost. Z té příčiny není vzhledem k žádné dokonalosti v pouhé potenci, nýbrž všechna jestota jest v ní „in actu“. Bytost nekonečná jest proto také čirým a pouhým konem vší dokonalosti a naprosto žádnou potencí. Bytost nekonečná nemá v sobě ničeho, co by bylo neurčito a proto teprv určitelno. Onať jest naprosto určitá a konkretní. Sr. sv. Tom. De ente et essentia cap. 5. qu. 10. opp. tom. IV. p. 619.

Bytost všeobecná jest pouhým pomyslem abstraktním, zcela neurčitým, jenž v této abstrakci a neurčitosti nemá mimo pojem rozumový skutečné existence. Jako jest bytost nekonečná bytostí „in actu“, tak jest bytost všeobecná pouhou potenciální jestotou, která v různých rodech, druzích a jedincích

veškerenstva dochází teprv skutečného bytu a tím také své určitosti. Přirovnáme-li logicky rozsah (objem) a obsah obou pojmů (bytosti nekonečné a všeobecné), má pojem bytosti nekonečné rozsah (objem) zcela určitý (neb existuje jen jedna bytost nekonečná), a obsah nekonečný, poněvadž tato bytost v sobě zahrnuje vši jestotu a dokonalost v míře nejvyšší.

Bytost všeobecná čili povšechná však má rozsah (objem) neskončený vztahujíc se ku všemu, co není holou nicotou, ale obsah zcela neurčitý a právě proto takořka úplně prázdný. Sr. Qq. dispp. De potentia, qu. 5. art. 9. ad 16. opp. tom. XIV. p. 169. sq.; Quodl. 8. art. 1. in corp. opp. tom. XVII. p. 391.

Proto bytost nekonečná soustřeďujíc v sobě všechnu skutečnou jestotu jest bytostí skutečnou, positivní a konkretní, bytost všeobecná jest však toliko pouhým abstraktním pomyslem, jenž v této své abstraktní povšechnosti mimo rozum myslící nemá skutečné existence.

Blud pantheismu záleží právě v tom, že stotožňuje bytost nekonečnou s bytostí či jestotou všeobecnou.

Poněvadž vše, co mimo sebe smyslně poznáváme, jest jen konečno, nastává otázka, jak a odkud bytost nekonečnou poznáváme.

Cartesiáni a ontologisté právě z té příčiny, že všechno naše poznání vychází ze předmětenstva toliko omezeného a konečného, dovozovali, že naše poznání bytosti nekonečné musí býti apriorní, jež předchází již přede vším poznáním věcí konečných.

Locke a stoupenci jeho připouštěli sice, že bytost nekonečnou poznáváme z bytostí konečných, avšak způsob, jakým toto poznání vysvětlovali, ničí přímo pojem bytosti nekonečné.

Podle Locka jest bytost nekonečná tolikou souhrnem všech dokonalostí bytostí konečných. Když prý jestotu, dobro, dokonalost, krásu atd. všech bytostí konečných na sebe nahromadíme — sčítáme, nabudeme prý takto pojmu nekonečné jestoty, dobroty, dokonalosti atd.

Avšak názor tento je zcela lichý.

Jak jsme svrchu byli již ukázali, jest nekonečno, co nejen mezí nemá, nýbrž je naprosto vylučuje. Avšak ze hro-

madění či sčítání dokonalostí bytostí konečných vzniká zase jen bytost konečná. Jaké jsou části, taký je celek. Nemohu si mysliti, že by kdy z počtu bytostí omezených, byť i tento počet byl sebe větší, povstati mohl celek, který by byl nekonečný. Locke konfunduje pojmy bytosti nekonečné a bytosti neskončené, která, jak jsme dokázali, kdyby i sebe více byla zvětšena a rozmnožena, přece zůstává „in actu“ vždy konečnou a omezenou.

Pojmu nekonečnosti nemůžeme jinak nabyti, než úplným vyloučením, odstraněním a zrušením všech mezí, kterými bytost konečná jest ukončena.

V každé věci konečné, jak z jejího pojmu plyne, jest rozeznávati dva momenty a to a) její jestotu a b) omezení této jestoty či nedostatek další dokonalosti. Žádná však jestota konečná není konečna jakožto jestota, nýbrž toliko ve smyslu reduplikativním, totiž jakožto konečná jestota vzhledem k mezím a hranicím svým, při nichž její jestota přestává. Kdykoliv tedy rozum náš různé bytosti ve světě smyslném poznávaje, odezírá ode všech skutečných i možných mezí, nabývá pojmu bytosti, při níž nejen meze určiti se nedají, jako při bytosti neskončené, nýbrž která přímo všechny meze, konce, hranice naprosto vylučuje.

Tento pojem bytosti nekonečné, ačkoliv má tvar negativní, jest přece výhradně positivní. Neboť bytost nekonečná majíc v sobě vši jestotu, vši dokonalost, nemá v sobě ničeho negativního, nýbrž jen samou posici. Náš rozum, který jsa v sobě bytně omezen, nemůže bytosti neomezené a nekonečné úlpně pochopiti, pomáhá si proto negativním výrazem nekonečnosti, jímž toliko chce říci a vyjádřiti, že od této bytosti vzdaluje a odmýšlí vše, co by v sobě obsahovalo nějakou mezi, tedy nedostatek nějaké dokonalosti. Tak jest pojem bytosti nekonečné, která v sobě obsahuje vši dokonalost beze všech mezí, obsahem svým naprosto positivní beze vší negace, jen výraz její jest negativní, jelikož z něho všechen nedostatek dokonalosti vylučuje.

Z této úvahy plynou následující pravdy sousledné:

1. Každá bytost jest buď nekonečna aneb konečna, poněvadž každá bytost buď mezí nemá aneb je má.

2. Bytost nekonečná jest zároveň také nejdokonalejší. Neb kdyby se jí některé dokonalosti ještě nedostávalo, měla by ještě meze a nebyla by tedy nekonečna.

3. U bytosti nekonečné musí býti každá jednotlivá vlastnost nekonečná. Kdyby jen jediná vlastnost její byla konečna, byla by bytost tato již omezena a konečna.

4. Bytost, jejíž jediná toliko vlastnost jest nekonečna, musí býti jak svou bytností tak i ostatními vlastnostmi svými nekonečna. Neb vlastnost nutně plyne z bytnosti samé. Jaká bytnost, taká vlastnost; a jaká vlastnost, taká bytnost. Proto nekonečná vlastnost předpokládá nezbytně nekonečnou bytnost. Avšak i ostatní vlastnosti musí býti nekonečny. Kdyby nebyly, byla by již bytnost sama mezemi vyměřena, tedy konečna.

5. Bytost nekonečná jest neodvislá. Neboť odvislost není dokonalostí, nýbrž nedokonalostí. Poněvadž však bytost nekonečná nemůže míti žádné nedokonalosti, musí býti neodvislá.

6. Bytost nekonečná musí býti též bytostí nutnou. Kdyby nebyla bytostí nutnou, nýbrž nahodilou, závisela by ve své existenci na jiné bytosti, která jí z pouhé potence do skutečnosti uvedla. Bytost však nekonečná právě proto, že nemůže na jiné bytosti záviseti, musí býti nutna.

7. Bytost nekonečná musí existovati. Existence její plyne z její nutnosti. Bytost nutná jest svým pojmem bytostí, která musí existovati, poněvadž kdyby neexistovala, zahrnovala by v sobě kontradiktorický spor.

8. Bytost nekonečná nejen že musí existovati, nýbrž jest zároveň čirým a pouhým konem a žádnou potencí.

9. Bytost nekonečná jsouc pouhým konem jest také nezměnitelna. Kde je změna, tam je přechod z potence do konu. Poněvadž bytost nekonečná nemá žádné potence, není také změny schopna — jest nezměnitelna.

10. Poněvadž však bytost nekonečná jest čirým konem a žádnou potencí, jest metafysicky jednoducha. Z čehož zároveň plyne, že jest také fysicky jednoducha. Nebyla-li nekonečná bytnost nikdy v potenci, nýbrž je-li v ustavičném konu, nemůže býti hmotnou. Neboť hmota nejen že ve svém pojmu zahrnuje potencialitu, nýbrž jest zároveň z jednotlivých částí vedlebylých složena. Co jest však složeno, nemůže býti nekonečno. Z jednotlivých částí konečných nikdy nemůže povstati celek nekonečný.

11. Bytost nekonečná jest také věčna. Bytost nekonečná jsouc zároveň bytostí nutnou musí existovati. Co však existovati musí, musí existovati věčně, poněvadž kdyby jen jeden okamžik

neexistovalo, již by pozbylo rázu nutnosti. Mimo to jest bytost nekonečná čirým konem a žádnou potencí. Co jest však čirým konem, vždy existuje — bytost nekonečná jest tedy věčná.

12. Bytost nekonečná jest jen jediná. Neboť kdyby jich bylo více, mohli bychom mysliti ještě větší bytost, v níž by jestota všech těchto bytostí splývala, a ta teprv by byla nekonečna.

Pojmy tedy: nekonečnosti, nejvyšší dokonalosti, neodvislosti, nutnosti, čiréhoa pouhého konu, metafysické jednoduchosti, věčnosti a naprosté jedinosti jsou věcně totožny.

Zde však nedá se obejíti otázka, zdali může zároveň existovati nekonečné množství bytostí.

Materialisté a pantheisté jak starší tak i novější hájí všichni skutečnost, nekonečného počtu bytostí. Tento názor připouští také Leibnitz, podle něhož monady, z nichž se všecka tělesa skládají, jsou počtem nekonečny. Všichni ostatní střízlivější filosofové tuto skutečnost počtu nekonečného rozhodně popírají zastávajíce zásadu, že množství „in actu“ nekonečné vniterně či logicky sobě odporuje.

Každé množství jest druhem počtu vznikajíc ze připojování jednotky k jednotce. Množství bez počtu a počet bez připojování jednotky k jednotce jsou pojmy, jež sobě odporují. Jest tedy nemožno, aby počet byl nekonečen a nevznikal ze připojování jednotky k jednotce. Počet jest vždy něčím, co jest jednotkou vymezeno a vyměřeno. Nekonečnost však vylučuje vši vymezenost a vyměřenost. Neb co se vymezuje a vyměřuje, má meze a hranice, nekonečnost však mezí nemá.

Nekonečnost nemůže také ze přístupu jednotky k jednotce povstati, což již z toho patrno, co jsme proti Lockovi o bytosti nekonečné byli dokázali. A skutečně! Přidáváme-li jednotku k jednotce: 1 + 1 + 1 + 1 ....., povstane množství, jehož části na př. polovice jest zajisté menší než celek, tedy co do počtu konečna. Avšak z částí konečných nemůže nikdy povstati množství nekonečné. Sr. in lib. 11. Metaph. lect. 10. opp. tom. IV. p. 408. col. 2. A. B.

Nekonečnost není vůbec ani addice ani subtrakce schopna. Neb co připouští nějakou addici, jest již eo ipso konečno. Totéž platí o subtrakci. Kdyby bylo množství nekonečno, stalo by se ihned konečným, jakmile by jediná jednotka od něho se odečtla. A z počtu konečného třeba sebe většího a z jednotky nikdy nemůže

povstati číslo nekonečné. Sv. Tomáš praví: „Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum: unde impossibile est esse multitudinem infinitam in actu, sive per se, sive per accidens.“ Sr. p. 1. qu. 7. art. 4. in corp. opp. tom. XX. p. 37.

Sv. Tomáš jakož i všichni ostatní scholastikové připouštějí však možnost či potenci množství nekonečného. Praví Učitel andělský na místě uvedeném: „Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est: quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quando enim aliquid plus dividitur, tantum plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.“

Dělme na př. 1 : 3; obdržíme za podíl 0.333 .... Rovněž můžeme do nekonečna čísla různá sčítávati, odčítávati a množiti. Možnost tedy čísla nekonečně velikého (malého) nedá se nikterak popírati.

Tu by mohl však někdo namítati, je-li množství nekonečné možno, že může býti i skutečno. Neb co jest možno v sobě, může býti skutečno, existuje-li jen vnější příčina, která to, co jest v sobě možno, dovede také uskutečniti.

Na tuto námitku již sám sv. Tomáš velevhodně odpovídá: „Unum quodque quod est in potentia reducitur in actum secundum modum sui esse: dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successive: et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successive, quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.“ L. c. ad. 1.

Podle svatého Tomáše odporuje sobě vniterně, aby nekonečné množství, které co do možnosti může se mysliti, skutečně mohlo existovati, poněvadž vše z pouhé potence do skutečnosti jen tak může přecházeti, jak jeho vniterná bytnost to připouští. Množství v potenci nekonečné může jen po částech po sobě, nikdy však zároveň státi se skutečným. Podle toho není skutečného nekonečného počtu. Není-li však počtu skutečně nekonečného, není rovněž skutečné ne-

konečné kolikosti (quantitas, infinita moles). Ačkoliv při kolikosti jednotlivé části, z nichž se skládá, nejsou od sebe odloučeny jako při počtu, jsou přec od sebe rozdílny, tak že jedna vedle druhé existuje. Proto by hmota mohla býti jen tenkráte nekonečně velika, kdyby byl nekonečný počet částí, z nichž se skládá. Ale poněvadž nekonečný počet skutečných částí jest nemožen, nemůže ani hmota býti nekonečně velika. Mimo to, kdyby hmota byla nekonečně veliká, zaujímala by všechna místa a byla by všeho pohybu neschopna. Poněvadž však všechna činnost záleží v pohybu, nebyla by při nekonečné velikosti hmoty činnost vůbec možna. Kdyby hmota neměla činnosti, nesměřovala by též k žádnému cíli, což v sobě jest naprosto nemožno. Hmota tedy nemůže býti nekonečně velika. Sr. p. I. qu. 7. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 36.; C. gent. lib. 1. cap. 13. opp. tom. XVIII. p. 11.

2. Kategorie jestoty.

§ 164.

Kategorie znamená v širším smyslu každý všeobecný pojem, který v sobě zahrnuje množství věcí v nějaké příčině stejnorodých, na př. nerost, strom, živočich atd.

Ve smyslu užším rozumíme kategorií nejvyšší pojmy rodové (generické), v nichž vše, co nějakým způsobem jestuje, dá se obsáhnouti.

Pojem rodový jest vždy, jak známo, všeobecnější a širší, než pojmy, které v sobě obsahuje. A tyto pojmy v pojmu rodovém obsažené jmenujeme druhovými (specifickými). Na př. v živočišstvu jest pojem „ssavec“ pojem rodový, poněvadž v sobě mnoho podřízených pojmů druhových obsahuje, jako na př. opice, letouny, hmyzožravce, šelmy, ploutvonožce, hlodavce atd.

Pojem, který vzhledem k pojmům sobě podřaděným (druhovým) jest pojmem rodovým, může vzhledem k pojmu vyššímu, který jest mu nadřaděn, býti zase pojmem druhovým, tak že jeden a týž pojem v různém vztahu může býti zároveň pojmem rodovým a druhovým. (§ 19.) Ve větší řadě pojmové nazýváme nejvyšší rodový pojem „genus supremum“, nejnižší „genus infimum“, členy však střední mezi nejvyšším a nejnižším rodem obsažené „genera media“. Pro jasnější znázornění služiž zde následující obrazec:

1. substantia	2. accidens
1. substantia corporea	2. substantia incorporea
1. substantia corporea vivens	2. substantia corporea non vivens
1. substantia corporea vivens sensitiva (animal)	2. substantia corporea vivens non sensitiva (planta)
1. substantia corporea vivens sensitiva rationalis (homo)	2. substantia corporea vivens sensitiva irrationalis (brutum).

Z tohoto vzorce vysvítá, že „substantia corporea vivens sensitiva“ (živočich) je vzhledem k člověku a zvířeti (brutum) pojmem rodovým, vzhledem však k vyššímu rodu: „substantia corporea vivens“ pojmem druhovým.

V této stupnici pojmové jsou 1. „substantia“ a 2. „accidens“ nejvyššími pojmy rodovými, které vši jestotu nahodilou a konečnou v sobě obsahují, člověk však a zvíře pojmy nejnižšími; všecky ostatní pojmy uprostřed ležící jsou pojmy středními.

Pojem rodový přináleží každému druhu v něm obsaženému ve vlastním a stejném smyslu. Člověk a zvíře jsou ve stejném smyslu živočichové (animalia), s tím toliko rozdílem, že člověk jest živočich rozumný (animal rationale), zvíře však živočich nerozumný (animal irrationale). Znaky, kterými se rod v různé druhy rozchází, — živočich v živočicha rozumného a nerozumného — leží mimo pojem rodový přistupujíce k němu jakožto něco, co jest od něho různo.

Z toho také zjevno, v čem se liší pojem rodový od nejvyššího pojmu transcendentálního.

Při pojmu transcendentálním není naprosto již žádného znaku mimo jeho obor ležícího, který by mohl k pojmu transcendentálnímu přistoupiti, jej místněji určiti a tak v nějaký pojem druhový proměniti.

Pravíme-li tedy, že vše, co jest, jest jednotou, pravdou, dobrem, dokonalostí a krásou, připisujeme tyto transcendentální pojmy vší jestotě, avšak nikoliv ve stejném, nýbrž toliko v analogickém smyslu. Proto také nemůžeme říci, že jestota vůbec (ens) liší se na dvojí druh: nekonečnou a konečnou, tak jako by jestota vůbec byla společným rodem (genus proximum), který by specifickými znaky nekoneč-

nosti a konečnosti se dělil na jestotu nekonečnou a konečnou dle vzorce.

Ens

1. ens infinitum 2. ens finitum.

Nekonečnost nemůže přistoupiti jakožto specifický znak k jestotě vůbec, poněvadž v sobě zahrnuje vši jestotu a dokonalost, a proto nemůže sama k jiné jestotě přistoupiti. Mluvíme-li o jestotě či bytosti nekonečné či konečné, užíváme vždy slova „jestota“ (bytost) jen ve smyslu analogickém. Podobně při všech ostatních pojmech transcendentálních jednoty, pravdy, dobra, dokonalosti a krásy. — Jinak však při kategoriích. Nejvyšší rodové pojmy zahrnují všechny pojmy druhové, které jsou jim podřaděny, v témže smyslu, jak z uvedeného vzorce: 1. substantia, 2. accidens atd. jasně vysvítá. —

Nyní jest nám již místněji určiti, které jsou tyto nejvyšší pojmy rodové, či které jsou tyto kategorie vší jsoucnosti.

Dějiny filosofie předvádějí nám dvojí tablici kategorií a to Aristotelovu ze staré a Kantovu z novější doby.

Aristoteles počítá deset kategorií a to: 1. substanci (podstatu), 2. kvantitu (kolikost), 3. kvalitu (jakost), 4. relaci (vztah), 5. místo, 6. čas, 7. polohu, 8. habitus, 9. činnost a 10. trpnost. (V. § 20.) Sr. sv. Tom. De praedicamento subst. cap. 1. opp. tom. I. p. 1. p. 240. col. 2. C.; in lib. 5. Metaph. lect. 13. et 14. opp. tom. IV. p. 176—184.; Qq. dispp. De potent. qu. 7. art. 9. in corp. opp. tom. XIV. p. 230.

Kant uvádí dvanácte kategorií, které pak ve čtyřech hlavních zahrnuje a to: 1. kvantitu [a) jednotu, b) množství, c) veškerenství (Allheit)]; 2. kvalitu [a) realitu, b) negaci a c) limitaci]; 3. relaci [a) substantialitu, b) kausalitu, c) reciprocitu] a konečně 4. modalitu [a) možnost, b) skutečnost, c) nutnost].

Přirovnáme-li obojí tuto tablici, jest tablice Kantova jen nápodobou tablice Aristotelovy a k tomu ještě velmi nešťastnou. Aristoteles vycházeje z jestoty skutečné a individuální, tak jak našemu poznání empirickému všude se představuje, dovozoval z ní nejvyšší pojmy, které v sobě zahrnují vše, co jest. Kategorie Aristotelovy opírajíce se o skutečnou individuální jsoucnost jsou proto obsahu a rázu objektivního, kdežto kategorie Kantovy, jak jsme již v noëtice byli dokázali, byvše ze soudu rozumového

analyticky odvozeny, jsou naprosto subjektivní. Kantovi jsou kategorie toliko prázdnými formami našim mohutnostem poznávacím vrozenými, které pak myšlením přenášíme na předmětenstvo empirické. A právě proto, poněvadž jsou toliko něčím subjektivním, nelze jich nikterak užiti v ontologii, jejímž předmětem nejsou domněnky subjektivní, nýbrž objektivní jestota.

Zbývají tedy jediné kategorie Aristotelovy.

Avšak již při prvém pohledu na tablici Aristotelovu patrno, že nestojí všechny jeho kategorie k sobě ve vztahu koordinace (souřadnosti); můžeť všech devět kategorií po „substanci" následujících býti uvedena na jedinou hlavní kategorii „případnosti" (accidens). Neboť ku kategorii případnosti mají se všechny až na substanci jako rozličné druhy ku svému společnému rodu. Všechny ony kategorie nutně předpokládají podstatu, na které jediné mohou se jeviti. Proto budeme jen dvě kategorie rozeznávati a to: 1. podstatu, a 2. případnost.

A skutečně tyto dva rodové pojmy jsou nejvšeobecnější a nejvyšší.

Jsou nejvšeobecnější: poněvadž vše, co jest, jest buď podstatou neb případností, tak že se nedá jestota ani mysliti, která by nebyla buď podstatou neb případností.

Tyto kategorie jsou také nejvyššími pojmy rodovými, poněvadž jest nemožno, nad tyto dva pojmy ještě k vyššímu pojmu vystoupiti a pojmy podstaty a případnosti v něm zahrnouti. Nad pojmy podstaty a případnosti jest jen ještě pojem jestoty vůbec, kterýžto pojem však není již rodovým, nýbrž transcendentálním.

Ačkoli vše, co není podstatou, spadá do kategorie případnosti, můžeme přece v této kategorii některé rozdíly činiti a tak případnost samu rozličně rozeznávati.

Poněvadž podstatu, na níž kategorie případnosti se jeví, můžeme s trojího hlediska zkoumati, a to: 1. v sobě; 2. v její činnosti a trpnosti a 3. v jejím vztahu k jiným bytostem, jest nám i případnosti s tohoto trojího stanoviska rozeznávati.

Některé případnosti přináležejí podstatě potud, pokud tato jest jestotou o sobě a pro sebe. Sem patří kvantita a kvalita (kolikost a jakost).

Jiné případnosti přísluší jestotě vzhledem k její činnosti a

trpnosti jako potence a habitus; kdežto konečně relace vyjadřuje poměr podstaty k jiným bytostem.

Takto máme dvě hlavní kategorie: 1. podstaty a 2. případnosti, kteráž poslední však zase v pět vedlejších či nižších kategorií se rozpadá, a to:

1. v kolikost, 2. v jakost, 3. v potenci, 4. v habitus a 5. v relaci.

a) Podstata a případnost. (Substantia et accidens.)

§ 165.

a) Zkušenost jak vniterná tak zevniterná podává nám nezvratný důkaz, že jsou bytosti, které vždy v sobě beze změny trvají, ačkoli jejich vlastnosti ustavičné změně jsou podrobeny.

Ze vlastního svého sebevědomí víme, ačkoli různými myšlenkami, city, tužbami býváme bez ustání zmítáni, že přece ve své úsobě se neměníme. Podobně pozorujeme i mnohé změny na předmětenstvu smyslného světa, a přece předmětenstvo samo zůstává, čím jest, a nemění se.

To, co se na bytosti nemění, nazýváme podstatou, co však na ní podrobeno změně, případností.

Podstata jest tedy jestotou, která sama v sobě a sebou existujíc nepotřebuje jiného subjektu (podmětu), v němž by a na němž by existovala. (Substantia est ens ita per se existens, ut non indigeat ad existendum alio tanquam subjecto, cui inhaereat.) Sr. sv. Tom. Tract. De praedic. subst. cap. 2. opp. tom. I. parte 1. p. 248. sq.; p. III. qu. 77. art. 1. ad 2. opp. tom. XXIV. p. 509.

Pravíme-li, že podstata existuje sama sebou (per se), chceme tím toliko vyjádřiti, že podstata neexistuje skrze jinou jestotu, ale nikoliv, že existuje od sebe (a se). „Skrze sebe existovati“ vyjadřuje toliko neodvislost existence na subjektu, kdežto „od sebe“ existovati znamená, že bytost nemá svého bytu od jiné bytosti jsouc od věčnosti „in actu“. Pojmy tedy: „skrze sebe“ a „od sebe“ existovati jsou zcela různy. Sr. in lib. 2. Sent. dist. 3. qu. 1. art. 1. ad 1. opp. tom. X. p. 49. sq.

Pojem podstaty naskýtá se ve dvojím smyslu a to: 1. v konkretním a 2. v abstraktním.

1. V konkretním smyslu znamená podstata konkretní bytost samu. Tak na př. strom, na nějž oknem do zahrady

patřím, jest podstatou konkretní, rovněž papír, na němž právě píšu atd. Zde se odezírá od případností.

Podstata konkretní nazývá se také podle terminologie Aristotelovy „prvou podstatou“ (οὐσία πρώτη, substantia prima). Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 7. art. 3. ad 4. opp. tom. XIV. p. 214.; Quodlib. 9. art. 5. ad 2. opp. tom. XVII. p. 418.

2. Kdykoliv nějaký konkretní předmět empiricky poznáváme, můžeme, jak již svrchu jsme pravili, na něm vždy dvojí stránku rozeznávati a to: a) jeho vnější našemu smyslovému poznání přístupné vlastnosti, které přečasto rozmanitým změnám jsou podrobeny, a b) substrát či nosiče dotčených vlastností, který při změně vlastností sám se nemění.

Vlastnosti, které nebytují v sobě, nýbrž na svém nosiči — na podstatě — nazývají se případnostmi (accidentia) právě proto, že nejestují v sobě, nýbrž připadají k podstatě. Jejich však trvalý, nezměnitelný nosič, který pod nimi stojí, sluje podstatou ve smyslu abstraktním (subjectum perdurabile accidentium), kterážto podstata podle Aristotela také podstatou druhotnou (οὐσία δευτέρα, substantia secunda) se nazývá. Sr. sv. Tom. Tract. De praedicam. subst. cap. 3. opp. tom. I. parte 1. qu. 291. sq.; Qq. dispp. De potent. qu. 9. art. 2. ad 6. opp. tom. XIV. p. 253.; in lib. 1. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 1. in corp. ad fin. opp. tom. IX. p. 308.

Mimo podstatu konkretní a abstraktní jest ještě jiné rozdíly podstaty činiti:

a) Co se podstaty konkretní týká, může býti specificky (druhově) buď úplná, nebo neúplná (substantia completa et incompleta).

α) Podstatou druhově úplnou nazýváme podstatu, která vylučuje jak každý subjekt tak i každou druhou podstatu, s níž by v podstatu třetí byvši spojena nabyla teprv povahy druhové. Tak jest na př. kámen, rostlina, zvíře podstatou specificky úplnou.

β) Podstata druhově neúplná, ačkoliv každý podmět vylučuje, v němž by docházela teprv jakožto pouhá případnost skutečného bytu, jest přece přirozeně k tomu určena, aby s jinou podstatou rovněž specificky neúplnou se sloučila a sloučíc se přirozenost třetí specificky teprv úplnou utvořila. Tak není ani tělo ani duše lidská o sobě podstatou úplnou, nýbrž teprve vzájemné spojení těla a duše. Podstata lidská (přirozenost lidská,

člověk) není ani tělem ani duší, nýbrž tělem a duší ve vespolném spojení. Ani duše ani tělo není proto samostatným druhem (přirozeností lidskou, člověkem), kterýž teprv vzniká ze vzájemného podstatného sloučení duše a těla. Sr. p. I. qu. 76. art. 3. ad 2. opp. tom. XX. p. 417.

Známkou podstaty specificky neúplné jest, že nemůže o sobě a sama sebou jeviti všech specifických činností, ku kterým teprve spojivši se s přirozeností druhou rovněž specificky neúplnou, pro niž svou bytností jest určena, schopnou se stává. Proto nemá lidské tělo o sobě žádných lidských činností, rovněž jako i duše činnosti nižší, vegetativně sensitivní, toliko v těle a tělem může jeviti. Sr. Qq. dispp. De anima art. 1. in corp. opp. tom. XV. p. 355 sqq.; in lib. 2. Arist. De anima, lect. 1. opp. tom. III. p. 44. col. 1. A.

b) Mimo to může býti podstata úplná a neúplná vzhledem k podstatnosti. Podstata co do podstatnosti úplná jest podstata, která může své vlastní specifické činnosti sama sebou jeviti a skutečně také jeví, nejsouc při tom nikterak závislá na jiné podstatě, jíž by k doplnění své podstatné povahy měla potřebí. — Je-li však podstata s podstatou jinou tak spojena, že bez ní nemá vůbec ani rázu druhového ani existence, nazývá se co do podstatnosti neúplnou. — Příklady tento rozvrh více objasní. Duše naše jest podstatou a duše zvířecí jest také podstatou, s tím však velikým rozdílem, že duše naše, ačkoliv jest sama o sobě podstatou specificky neúplnou, přece má i bez těla v sobě svůj vlastní byt, kdežto duše zvířecí bez těla nejen nemá povahy specifické a proto také nemůže žádných činnosti jeviti, nýbrž eo ipso pozbývá i své existence. Duše naše jsouc specificky neúplna, jest co do podstatnosti úplná, majíc i mimo tělo vlastní byt svůj; ale duše zvířecí jest jak co do druhu, tak i co do podstatnosti podstatou neúplnou; čirý anděl však jest v obojí příčině — ve druhu i podstatnosti — podstatou úplnou.

c) Z toho rozvrhu plyne ihned jiný rozvrh a to podstaty jednoduché a složené.

Podstata co do podstatnosti jednoduchá jest ta, která se neskládá z několika podstat specificky neúplných; jako na př. duše lidská, anděl, Bůh; kdežto podstata co do podstatnosti složená obsahuje v sobě několik podstat specificky neúplných, jako člověk, zvíře.

d) Konečně rozeznáváme podstatu α) tělesnou, β) hmotnou a γ) duchovou.

α) Podstatou tělesnou (substantia corporalis) nazýváme podstatu, která ve svém pojmu obsahuje rozsažnost či kolikost; jako na př. zlato, stříbro, kámen, dřevo atd. Podstata tělesná jsouc z částí vedlebylých sobě úplně rovných složena, může se zase v tyto části rozděliti a rozpadnouti, tak že každá část opět do sebe má specifickou povahu celku. Na př. když se dřevo na kousky rozdělí, každý kousek jest zase týmž dřevem, jako celek.

β) Podstata hmotná (substantia materialis) není totéž jako podstata tělesná, ačkoliv obyčejně pojmy: těleso a hmota se zaměňují. Jsouť podstaty, které, jak jsme již pravili, tak jsou na těla vázány a tak na nich závisejí, že teprve ve spojení s nimi docházejí nejen specifické, nýbrž i podstatné úplnosti. Duše zvířecí stojí k tělu zvířecímu v tak v těsném poměru, že bez něho nejen činnosti, nýbrž i existence jest neschopna, a přec na druhé straně nemůže býti čiře tělesna, poněvadž zvíře svým smyslným životem jeví takové činnosti, které z vlastností tělesných nedají se nikterak vysvětliti. Proto jest duše zvířecí jakož i duše rostlinná podstatou hmotnou, nikoliv však tělesnou.

γ) Podstata duchová (substantia spiritualis) jest podstata, která ani ku svým specifickým (duchovým) činnostem, ani ku své existenci nepotřebuje jiné podstaty. Toto platí nejen o podstatách čiře duchových jak specificky tak i podstatně úplných — andělech a Bohu —, nýbrž i o duši lidské, kteráž, ačkoliv jest co do podstatnosti úplna, přece sama o sobě nemá rázu specifického. I duše lidská byvši od těla svého oddělena ve svém bytu dále samostatně trvá a jeví i v tomto rozdělení činnosti své bytnosti vlastní, intellektuální totiž činnosti rozumu a vůle.

Z toho rozvrhu vysvítá také věcný či podstatný rozdíl mezi podstatami tělesnými a hmotnými a podstatami duchovými. Podstata duchová jsouc v sobě jednoducha, má vždy jak byt tak i své vlastní činnosti v sobě na hmotě nezávislé, kdežto podstata hmotná, i když je jednoducha, jak na př. jest životný princip rostlinný a živočišný, může vždy jen v tělesnosti existovati a působiti. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 6. art. 6. in corp. opp.

tom. XIV. p. 191. sqq.; De malo, qu. 16. art. 1. in corp. opp. tom. XV. p. 246 sqq.

Vniterný důvod, proč něco samo v sobě existuje, a nikoliv v něčem jiném, proč tedy jest něco podstatou a není případností, záleží v bytnosti věci. Bytnost jsouc v každé věci tím, co činí věc věcí, jest, pokud věc trvá, nezměnitelna a zároveň také posledním důvodem všcho, co věci přináleží. Že podstata jest podstatou a případnost případností, pochází z bytnosti podstaty a případnosti. Proto jest pojem bytnosti širší, než pojem podstaty. Poněvadž však jestota vůbec na prvém místě záleží v podstatě a nikoliv ve případnostech, proto také i bytnost především podstatě se připisuje. Mezi podstatou a bytností není žádného věcného rozdílu. Jedno a totéž, pokud činí věc věcí, nazýváme bytností, a pokud existuje v sobě a jest trvalým nosičem všech vlastností věci, nazýváme podstatou. Proto se v obyčejné mluvě tyto dva pojmy často zaměňují.

Pojednávajíce o pojmu přirozenosti dovodili jsme, že mezi bytností a přirozeností není rovněž žádného věcného rozdílu, nýbrž že bytnost sama vzhledem ku svému vniternému principu činnosti a trpnosti nazývá se přirozeností. Poněvadž na druhé straně bytnost věcně rovná se podstatě, jest nezbytno, aby také přirozenost s podstatou věcně spadala v jeden pojem. Všechny tři pojmy: bytnost, přirozenost a podstata znamenají jak v obyčejném životě, tak i často ve filosofii jednu a touž věc s rozličných toliko hledisk uvažovanou. Co činí věc věcí, jest její bytnost, a táž bytnost jakožto činná nebo trpná nazývá se přirozeností a pokud bytnost v sobě a skrze sebe existuje, sluje podstatou. Srv. in lib. 1. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 1. opp. tom. IX. pag. 306.

b) Od podstaty se liší případnost.

Případností sluje jestota (ens), kteráž neexistuje sama sebou a skrze sebe, nýbrž potřebuje ku své existenci jiného podmětu, na němž existuje. (Accidens est id, quod non per se existit, sed potius indiget ad existendum alio subjecto, cui inhaereat.) Quodlib. 9. art. 5. in corp. et ad 1. opp. tom. XVII. p. 418.; in lib. 1. Sent. dist. 8. qu. 4. art. 3. in corp. opp. tom. IX. p. 122. sq.; in lib. 4. Sent. dist. 12. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XII. p. 274. sq.

Podle Aristotela pojem případností obsahuje v sobě tři momenty a to:

1. že případnost jest na jiném subjektu; nikoli v tom smyslu, jakoby subjekt tuto případnost přijímal ve svůj vlastní byt jakožto v nějaké místo, nýbrž tím způsobem, že jestota případnosti skutečnou jestotou jest teprv na podmětu samém, na němž existuje, a že jestota případnosti bytem v subjektu teprv existuje. Scholastikové nazývali proto případnost: „ens entis". Sr. p. I. qu. 45. art. 4. in corp. opp. tom. XX. p. 264.; Qq. dispp. De verit. qu. 27. art. 1. ad 8. opp. tom. XVII. pag. 160.

2. Případnost není částí podmětu, v němž existuje, jako jest na př. noha, ruka atd. částí těla lidského.

3. Případnost nemůže mimo subjekt o sobě existovati. Co mimo subjekt samo sebou a o sobě může existovati, jest podstatou, nikoliv však případností. Sr. sv. Tom. Tract. De praedicab. cap. 8. opp. tom. I. parte 1. p. 238. sq.

Co do vztahu, v jakém případnosti stojí ku své podstatě, rozeznáváme případnosti α) věcné (accidentia praedicamentalia) a β) logické (accidentia praedicabilia).

α) Případnosti věcné vyjadřují, že jejich jestota neexistuje v sobě, nýbrž v subjektu, při čemž se úplně odezírá, existují-li v onom subjektu nutně, neb nahodile.

Zde budiž podotknuto, že k pojmu případnosti nenáleží nutně skutečná inhaerence v nějaké podstatě, nýbrž toliko přirozená schopnost a potřeba této inhaerence.

Případnosti věcné jsou zase buď αα) naprosté, nebo ββ) modální.

αα) Případnosti naprosté neexistují v sobě, jak někteří filosofové scholastikům z nevědomosti vytýkali. Neb vniternou bytností případností jest, že existují na podstatě. Naprostými se však proto nazývají, poněvadž jak věcně tak pomyslně obsahují v sobě realitu, kteráž ačkoliv co do existence na podstatě závisí, přece sama v sobě jest jestotou či jsoucností. Sr. C. gent. lib. 4. cap. 14. opp. tom. XVIII. p. 430. sqq.; p. III. qu. 77. art. 1. in corp. opp. tom. XXIV. p. 508. sq.

Ku případnostem naprostým náležejí na příklad kolikost, jakost atd.

ββ) Případnosti modální, jak již výraz naznačuje, znamenají toliko různý stav podstaty, které se připisují. Tak vyjadřuje na př. sedění nebo stání pouhý stav člověka, podobně jako okrouhlost čáry ve kruhu a t. p.

Tyto případnosti modální neexistují přímo v podstatě, nýbrž ve případnostech naprostých a toliko těmito případnostmi dojímají podstatu samu. A v tomto různém vztahu případností naprostých a modálních ku podstatě záleží také hlavní kriterium rozdílu jejich. Sr. in lib. 4. Sent. dist. 12. qu. 1. art. 1. qu. 3. in corp. opp. tom. XII. p. 275. sq.

β) Případnost logická vyjadřuje všeobecné pojmy, na př. rodu, druhu, vlastnosti atd., v nichž můžeme jestotu skutečnou mysliti a uvažovati. Poněvadž však tato případnost logická jen v našem rozumovém pomyslu jestuje a nikoliv ve věcech samých, nenáleží také do kategorie „případnosti“, jíž v ontologii jen případnosti ve věcech samých bytující se rozumějí.

Z té příčiny budeme míti v tomto traktátu jen případnosti věcné a to jak naprosté tak i modální na zřeteli. — —

c) Od nauky aristotelsko-scholastické o podstatě liší se názor Cartesia, který podstatu takto definuje: „podstata jest věc, kteráž tak existuje, že k této existenci nepotřebuje jiné věci“.

Ačkoli tato definice může míti také správný smysl, přece jí nelze připustiti v tomto všeobecném znění, jakoby každá podstata, existuje-li, neměla mimo sebe žádné jiné příčiny této své existence. Cartesius zaměňuje bytost od sebe (a se) existující s bytostí skrze sebe (per se) bytující, kteráž, jak již svrchu podotknuto, vylučuje jen subjekt, v němž existuje, nikoliv však vnější příčinu. Podle definice Cartesiánské mohl by se jediné Bůh, jenž jest bytostí od sebe, podstatou nazývati, což zajisté všemu rozumu se příčí, poněvadž by potom všechny ostatní bytosti mimo Boha vlastního bytu v sobě nemajíce již jen případnostmi či modifikacemi jediné bytosti Božské býti mohly, tak jak učí pantheismus.

Rovněž nemůžeme připustiti definice některých filosofů, podle kterých jest podstata podmětem případností v sobě sice trvalým, vzhledem však ku případnostem změnitelným.

Kdyby tato definice na pravdě se zakládala, nebyl by Bůh již podstatou nemaje žádných případností, které by v jeho podstatě inhaerencí bytovaly.

Neméně lichý jest výměr, jejž Locke o podstatě podává. Podle Locka jsou „jednoduché“ idee (= smyslné představy) obsahem našeho poznání empirického. Kdykoliv však rozum pozoruje, že některé „jednoduché idee“ vždy ve smyslovém našem poznání jsou s sebou spojeny, podkládá prý (podstavuje) jim společný substrát, který pak podstatou se nazývá.

Podle Locka jest tedy podstata toliko souhrnem jakostí, kteréž na předmětu smyslně poznáváme; aneb ještě určitěji: podstata jest jen substrátem jakostí předmětu smyslného pouhým rozumem smýšleným. Podstata věcí není takto ničím reálním ve předmětenstvu existujícím, nýbrž pouhým a čirým výmyslem rozumu, jenž různé vlastnosti vnějších věcí smyslně postřehuje a společného jakéhosi nosiče jim podkládá, aniž takový substrát existuje. Locke totiž míní, když prý odezřeme od jednotlivých případností smyslných předmětů, jako od kolikosti, jakosti, barvy atd., že prý pak předmět sám v niveč se rozpadne a zmizí. A proto uzavírá, že podstata věcí nemá žádné reality v sobě, nýbrž jest pouhým pomyslem rozumovým.

Že domněnka Lockova v sobě jest absurdní, vysvítá již z toho, že věci samy, ačkoliv smyslné vnější případnosti jejich ustavičným změnám jsou podrobeny, přece se nemění.

Tak jsou myšlenky, tužby a snahy naše v ustavičném proudu a přece duše sama v sobě touž zůstává.

Proto nemůže podstata jen v pouhém souhrnu jakostí a modifikací smyslných záležeti. Neboť případnosti, jejichž souhrn podle Locka tvoří podstatu, buď na nějakém subjektu bytují, aneb nebytují. Bytují-li, pak vším právem subjekt nazývá se podstatou a není, jak se Locke domnívá, pouhým výmyslem rozumu. Nebytují-li však v žádném podmětu, pak bytují nezbytně v sobě a jsou v sobě podstatou. I tu patrno, že pojem podstaty není čirým pomyslem rozumovým.

Jest sice pravda, že nevíme, v čem vniterná jestota podstaty záleží, avšak z toho neplyne, že nevíme, že jest podstata a že jest ji od případností na ní existujících lišiti. Ačkoliv na př. nepoznáváme, v čem záleží jestota, jíž podstata stříbra liší se od podstaty olova, přece subjekt sám, na němž tyto neb ony vlastnosti jestují, není nám úplně neznám, není pouhým slovem k označení různých vlastností na předmětu zároveň jestujících. Kolikráte jsou případnosti dvou věcí jako na př. skla a perel

zevně stejny, a přece každý člověk jest přesvědčen, že se tyto dvě věci podstatně od sebe liší.

b) Vztah mezi podstatou a případností.

§ 166.

Z rozboru pojmu podstaty a případnosti plyne již také jejich vniterný, vespolný vztah.

Ve smyslu konkretním, jak již praveno, jest podstata to, co existuje v sobě a nepotřebuje jiného podmětu, v němž by teprve skutečně existovalo. Podstata konkretní úplně odezírá od případností. V pojmu podstaty konkretní není pojem případnosti obsažen. Podstata konkretní může míti případnosti, ale nemusí. Může tedy býti skutečná podstata, která již svým pojmem všechny případnosti vylučuje, jako podstata Božská.

Jen ve smyslu abstraktním jest podstata pojmem ku případnostem souvztažným vyjadřujíc právě nosiče, v němž a na němž případnosti existují. Etymologicky znamená ovšem výraz „podstata“ vždy jen poměr nosiče ku případnostem; bere-li se však podstata ve smyslu filosofickém, tu od dotčeného poměru úplně se odezírá.

Co se týká vniterné povahy případnosti, nesmíme mysliti, že případnost nemá v sobě pražádné jestoty či jsoucnosti od jestoty podstaty rozdílné, nýbrž že vyjadřuje pouhé vlastnosti podstaty s pojmem jejím naprosto v jednu věc splývající. Případnost má svou vlastní jestotu či realitu, kteráž není jestotou podstaty. Proto se liší případnost od podstaty nejen pojmem, nýbrž i věcí. Případnost není sice podstatou, ale jest přece realitou od podstaty rozdílnou, která k podstatě přistupuje, k podstatě připadá, což především platí o případnostech naprostých.

Tak na př. jest řeč o myšlení, pohybu, podobě, kolikosti. Že pojmy tyto nějakou jestotu znamenají a vyjadřují, o tom nemůže nikdo pochybovati. Kdyby v sobě naprosto ničeho neobsahovaly, bylo by zajisté směšno mluviti vůbec o myšlení, o podobě atd.

Kdykoliv člověk myslí, myšlení toto vždy duši jeho nějak určuje a dojímá, a totéž platí i o případnostech předmětů hmotných, jako na př. o podobě, o pohybu, o barvě atd.

Že však tyto případnosti věcně od podstaty své se liší, vysvítá především odtud, že v podmětu, který jimi bývá určen,

působí věcnou změnu. Neb kdykoliv na př. v poznání svém z myšlenky na myšlenku přecházím, vždy v tomto poznání něčeho nového docházím, čeho jsem dosud nevěděl, ale ve své úsobě přece se neměním.

Rovněž když sochař vyřezává ze dřeva sochu, pozbývá dřevo dřívějšího svého tvaru a nabývá nového, při tom však přece dřevem zůstává.

Kdyby však věc a její případnosti — duše a její myšlenky — hmota a její podstata, kvantita, barva atd. naprosto se nelišily, musila by věc, kdykoliv nabývá nějaké nové vlastnosti, vždy též vniterně v jinou věc se měniti, nebo naprosto vylučovati všechny jiné vlastnosti mimo ty, které „hic et nunc“ má, a které jsou s její bytností totožny. A přece má každý člověk nezvratné přesvědčení, ať již cokoliv myslí nebo chce, že vždy zůstává touž úsobou, že vosk ať jakýchkoliv tvarů nabývá, jest vždy voskem atd.

Vlastnosti tedy, jichž věc bez porušení své vniterné povahy může nabyti nebo pozbyti, musí proto věcně (aneb aspoň modálně) od její vniterné povahy — od podstaty — se lišiti.

Je-li mezi jestotou podstaty a jestotou případností (především naprostých) věcný rozdíl, pak jest vzhledem ku hmotné podstatě a jejím případnostem možno, aby nadpřirozenou působností všemohoucnosti Božské tyto případnosti beze všeho přirozeného nosiče — beze své podstaty v bytu se zachovaly, jako na př. při Eucharistii případnosti chleba a vína.

Velevhodně praví sv. Tomáš: „Cum effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens subtracta substantia, per quam conservabatur in esse, sicut per propriam causam, sicut et alios effectus naturalium causarum potest producere sine naturalibus causis“. Sr. p. III. qu. 77. art. 1. in corp. opp. tom. XXIV. p. 508. sq.; C. gent. lib. 4. cap. 63. et 65. opp. tom. XVIII. p. 499. sq. et 501. sq.

Učí-li tedy theologie, že po přepodstatnění (transsubstanciaci) způsoby (případnosti) chleba a vína trvají beze své přirozené podstaty, nedá se se stanoviska filosofického proti možnosti tohoto tajemství ničeho namítati.

c) Suppositum (podklad), subsistence, osoba a osobnost.

§ 167.

V předešlém traktátu jsme dokázali, že povaha podstatnosti různým podstatám více nebo méně dokonale přináleží. Nyní zbývá ještě o poslední dokonalosti podstaty promluviti, jíž tato dochází rázu supposita (podkladu), resp. důstojnosti osoby.

Podstatnost jest, jak jsme svrchu pravili, vlastností, kterou jestota existuje v sobě a sama sebou. Avšak podstatě se nepříčí, aby s jinou podstatou se spojíc tvořila podstatu složenou, jak na vlastní své přirozenosti z těla a duše se skládající můžeme pozorovati. Všechny činnosti, které člověk jeví, nejsou činnostmi ani těla samého, ani duše samé, nýbrž celého člověka. Kdykoliv na př. chodím, sedím, smyslně poznávám, myslím, chci, vždy jest činna celá má úsoba z těla a duše složená, která různé tyto činnosti jeví, a nikoliv pouze tělo aneb pouze duše o sobě.

Avšak kdykoliv podle své lidské přirozenosti nějak jsem činný, není ve mně činna přirozenost lidská vůbec ve své abstraktnosti. Kdyby činností mou byla činna přirozenost lidská vůbec, náležely by nezbytně činnosti moje zároveň i všem jiným lidem, kteří se mnou téže přirozenosti lidské jsou účastni. Z čehož jde, že jsem podstatou, kterouž nejen existuji sám sebou, nezávisle na všech jiných podmětech, nýbrž kterouž zároveň tím způsobem sám sebou existuji, že já sám jsem jediným principem všech činností, které se mi připisují, tak, že tyto činnosti naprosto jinému principu připisovati se nemohou a nesmí. Poněvadž však činnosti nerozlučně se přirozeností (s podstatou) jsou spojeny, musí s mými činnostmi i jejich podklad — bytnost, přirozenost, podstata — výhradně jen mně náležeti, jen mým býti vlastnictvím, takže jakékoliv vlastnictví aneb nároky někoho jiného na tuto moji přirozenost či podstatu naprosto jsou vyloučeny.

Podstata úplná (jak co do povahy druhové, tak i co do podstatnosti), která tak sama sebou a v sobě existuje, že jest úplně samoprávna a samozákonna a jinému nesdělitelna majíc svůj vlastní vyrovnaný princip činností (resp. trpností), nazývá se podkladem čili suppositem (ens subsistens). (Suppositum est substantia completa, qua est sui juris, alteri incommunicabilis, habens adaequatum principium suarum operationum). Sr. in lib. 3. Sent. dist. 6. qu. 1. art. 1.

in corp. opp. tom. XI. p. 114.; dist. 10. qu. 1. art. 2. qu. 3. in corp. p. 172.; p. III. qu. 2. art. 2. opp. tom. XXIV. p. 12. sq.

Způsob jestování, jímž podstata úplná stává se samosprávnou a každému druhému nesdělitelnou, sluje subsistencí.

Je-li však úplná přirozenost (substantia completa), která subsistencí dochází samozákonnosti, rozumem a svobodnou vůlí obdařena, pak nabývá suppositum důstojnosti osoby (persona). Osoba jest tedy podstata rozumná, úplná, samozákonná a druhému nesdělitelna. (Persona est substantia rationalis, completa, sui juris et alteri incommunicabilis.) Sr. p. I. qu. 30. art. 4. in corp. opp. tom. XX. p. 186.; Qq. dispp. De potent. qu. 8. art. 3. ad 11. opp. tom. XIV. p. 246.; ibid. qu. 9. art. 2. in corp. et ad 2. p. 253.; Opusc. C. Graec. et Arm. c. 6. opp. tom. XIX. p. 33. sqq.

Způsob jestování, jímž přirozenost rozumná v nějakém určitém jedinci lidském dochází samozákonnosti, sluje pak osobností (personalitas). Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 9. art. 6. in corp. opp. tom. XIV. p. 266.

Slovo: hypostasis, ačkoliv etymologicky (od ὑφίστημι) znamená podstatu, naskýtá se v terminologii církevní a to jak dogmatické tak i filosofické od nejstarších dob vždy buď ve smyslu supposita aneb ještě obyčejněji ve smyslu osoby. Výrazy tedy: „suppositum“ a „ens subsistens“ (hypostasis) na jedné, „persona“ a „hypostasis“ na druhé straně znamenají naprosto jednu a touže věc, kdežto subsistence od supposita a osobnost od osoby liší se tak, jako pojem abstraktní od přiměřené bytosti konkretní. Každá „osoba“ jest eo ipso „suppositem“ (suppositum, ens subsistens), jakož jest také „osobnost“ eo ipso „subsistencí“, nikoliv však naopak, poněvadž není každé suppositum přirozeností rozumnou obdařeno. Sr. p. I. qu. 29. art. 2. in corp. et ad 1., 2., 3. opp. tom. XX. p. 178. sq.

Definici, kterouž scholastikové o suppositu a osobě podávají, rovná se úplně výměr, kterýž Boëthius, muž jak ve filosofii tak i v theologii na slovo vzatý († okolo r. 526.), ve svém díle „De duabus naturis“ uvádí. Boëthiovi jest suppositum „naturae completae individua substantia“ a osoba „rationalis naturae individua substantia“. V těchto výměrech nerozumí však slovem: „individua substantia“ toliko čiré zvláštnosti či jednotnosti podstaty, nýbrž úplnou nesdělitelnost podstaty bytující, která právě touto nesdělitelností nabývá samozákonnosti a vlastního principu

všech svých činností. Sr. p. I. qu. 29. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 177.; Qq. dispp. De potent. qu. 9. art. 6. ad 4. opp. tom. XIV. p. 266.

Tu však nastává otázka, náleží-li povaha subsistence, resp. osobnosti podstatám prvotným anebo druhotným.

Má-li podstata býti suppositem resp. osobností, jest potřebí, aby úplně bytovala jakožto samozákonná a druhému nesdělitelná. Avšak podstaty druhotné jsouce toliko pojmem abstraktním, jsou právě svou abstraktností nekonečně sdělitelnými a proto jen podstaty prvotné mohou jakožto supposita resp. osoby existovati. Sr. p. I. qu. 29. art. 1. ad 2. opp. tom. XX. pag. 177.

Poslední důvod, pro který podstata přechází ze stavu abstrakce do stavu konkretního a podkladem (suppositem) se stává, jest její subsistence. Tato subsistence jsouc nejvyšším dovršením dokonalosti a neodvislosti každé podstaty musí býti něčím positivním právě tak, jako dokonalost specifická vzhledem k podstatě druhově (specificky) neúplné zahrnuje v sobě positivní jestotu.

Skotisté a po nich Cartesiáni stotožňují naprosto přirozenost úplnou se suppositem, resp. osobou, takže podle nich přirozenost, kdykoliv se konkretní stává, ničeho nenabývá, co by v pojmu přirozenosti abstraktní nebylo obsaženo. Podle nich jest tedy subsistence něčím čiře negativním, poněvadž jediné v tom záleží, že na př. individuální přirozenost lidská v osobě vyšší neexistuje.

Kdyby byla subsistence něčím čiře negativním a nezáležela v positivním dovršení podstatnosti, nemohlo by se již tajemství nejsv. Trojice vysvětliti, které nás učí, že jedna numerická přirozenost ve třech osobách subsistuje. Pro naprostou jednoduchost podstaty Božské jest ovšem rozdíl mezi přirozeností a osobami Božskými jen virtuální; při bytostech však stvořených, které jednoduchost naprostou, metafysickou již svým pojmem vylučují, liší se podstata a osobnost věcně.

Názor, že individuální přirozenost jest se suppositem naprosto identická, příčí se též nauce zjevené o vtělení Syna Božího, podle níž Kristus ačkoliv jest pravým člověkem, maje vše, co ku přirozenosti lidské náleží, přece není lidskou osobou. Sr. p. I. qu. 3. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 16. sq.; Qq. dispp. De potent. qu. 2. art. 1. in corp. opp. tom. XIV. p. 20. sq.;

ibid. qu. 7. art. 4. in corp. p. 215. sq.; qu. 9. art. 1. in corp. p. 250. sq.; C. gent. lib. 4. cap. 55. n. 4. opp. tom. XVIII. p. 489.

Proto také nezáleží pojem subsistence podstat individuálních v této jejich individuálnosti samé. Neb kdyby individuálnost podstaty byla již eo ipso její subsistencí, resp. její osobností, musila by každá individuální podstata býti také podstatou subsistentní, osobní, což však rozumu odporuje. Tak jest zajisté jak duše má tak i tělo moje podstatou individuální, zvláštní, a přec ani tělo, ani duše není podstatou osobní; tolik mně, mé úsobě, která jest podstatným spojením těla a duše v jednotnou složenou přirozenost, přináleží osobnost. Proto nemůže každá podstata individuální jakožto individulání býti již eo ipso osobností. Tu neplatí také námitka, že ve příkladu uvedeném jak duše tak tělo jsou podstatami neúplnými, které právě proto, že jsou neúplnými, nemohou také individuálnosti pohřešovati.

Ačkoliv individuálnost znamená jestotu od jiných rozdílnou, ano jestotu v sobě, nikoliv však na subjektu nějakém existující, přece nežádá pojmem svým, aby odděleně (separativně) od jiných existovala, aneb aby nesměla býti částí jiné jestoty, jak praví sám sv. Tomáš: „Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam in rationali natura habet rationem personae: sed solum illud, quod per se existit, non autem illud, quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, sc. in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc, quod persona dicitur substantia individua, non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae.“ Sr. p. III. qu. 2. art. 2. ad 3. opp. tom. XXIV. p. 13.

Poněvadž podstata individuální nemusí ještě v pojmu svém zahrnovati subsistenci resp. osobnost, musí k pojmu individuálnosti něco ještě přistoupiti, aby řečená podstata nejen individuální, nýbrž i subsistentní resp. osobní se stala. Sr. in lib. 3. Sent. dist. 5. qu. 1. art. 3. in corp. opp. tom. XI. p. 98.

Takto dospíváme zcela přirozeně ku předůležité, ale zároveň také přenesnadné otázce, v jakém vztahu u bytostí stvořených osobnost stojí k individuální přirozenosti.

Poněvadž osobnost není přirozenosti ani „in abstracto“ ani „in concreto“, musí býti ode přirozenosti jak všeobecné (abstraktní) tak i individuální věcně rozdílna.

Tento věcný rozdíl mezi přirozeností a osobností platí u bytostí stvořených, nikoliv však u Boha, u něhož, poněvadž jest bytostí naprosto jednoduchou, mezi osobami a přirozeností Božskou lze připustiti jen rozdíl virtuální, nikoliv však věcný.

Ku všestrannějšímu objasnění této nesnadné otázky jest nám ještě hlouběji v pojem osobnosti vniknouti.

Osoba formálně myšlená existuje či subsistuje o sobě, v sobě a skrze sebe tím způsobem, že vylučuje z trojí příčiny sdělitelnost jiné bytosti a to :

1. Osoba není nějakou jestotou všeobecnou, nesdělenou, ale sdělitelnou, jako na př. přirozenost lidská může se in abstracto nesčetně mnohým jedincům lidským sděliti a v nich konkretně subsistovati.

2. Osoba není částí nějaké jiné celistvé podstaty tak, jako jednotlivé údy lidského těla s tělem jsou spojeny a dosahují spojením tímto vyšší dokonalosti jednotného tělesného organismu.

3. Konečně osoba nepřipouští, aby od jiné osoby v jednotu její subsistence byla přijata. Neboť kdyby v jednotu jiné osoby byla povznesena, byla by zároveň samozákonnou a nebyla, měla by vlastní princip svých činností a neměla, slovem: byla by zároveň osobou a nebyla, což rozumu odporuje.

Přirozenost ve stavu individuálnosti nikterak nevylučuje sdělitelnosti v dotčeném trojím vzhledu. Neb na př. duše má jest přirozeností a sice zcela individuální a přece jest bytností svojí ku spojení s tělem určena, a rovněž i tělo moje jest podstatou individuální, konkretní, a přece je duše v jednotu své úsoby přijímá a s sebou spojuje.

Že mezi přirozeností (podstatou) a osobností jest věcný rozdíl, plyne také ze přirovnání podstaty ku případnostem. Již svrchu jsme dovodili, že k pojmu případností nenáleží skutečná inhaerence v nějaké podstatě, nýbrž toliko přirozená schopnost a potřeba této inhaerence; neb všemohoucností Božskou mohou případnosti beze skutečného bytu ve své přiměřené a sourodné podstatě existovati. Rovněž i v pojmu podstatné přirozenosti jest obsažen toliko pojem jestování v sobě a skrze sebe, nikoliv však „in actu“, nýbrž toliko „in exigentia“, pokud podstatná přirozenost žádá jestovati v sobě, nikoliv však, jako případnost, v nějaké jiné podstatě. Této přirozené potřebě jestovati v sobě činí pak zadost skutečná subsistence, kteráž přirozenost konkretně určuje

a vši další sdělitelnost a odvislost od jiné podstaty úplně vylučuje, beze všeho rozdílu, je-li tato subsistence s podstatou samou sourodná (jako na př. u člověka lidská přirozenost v lidské osobnosti subsistující), nebo nadpřirozená, jak patrně vidíme na lidské přirozenosti Kristově v osobě Božské jestující. A jako při případnosti liší se inhaerence aktuální v podmětu od přirozenosti případnosti (na př. při případnostech eucharistie), rovněž i při podstatě jest činiti rozdíl mezi její přirozeností třeba individuální a její subsistencí či osobností.

Poněvadž přirozenost (rozumná) dochází teprv osobností poslední určitosti a úplné samostatnosti a nezávislosti na každé jiné podstatě, jest mezi ní a osobností věcný rozdíl a to taký, jaký jest mezi podstatou všeobecnou, abstraktní a jejím výmezem a výměrem, jímž dochází konkretní existence.

Poněvadž rozdíl věcný může býti buď entitativní (bytný) aneb modální, nastává další otázka, liší-li se osoba od přirozenosti entitativně aneb jen modálně.

Tuto zavilou otázku sami scholastikové různě řeší. Někteří připouštějí jen rozdíl modální, jiní však rozdíl entitativní. Co se našeho soudu týká, míníme, že jest rozdíl tento entitativní, a to z následujících důvodů :

Různé bytosti liší se od sebe svou vlastní jestotou a různým rozvojem této jestoty. Čím více jestota se rozvíjí, tím více se stává také určitější, na druhé jestotě nezávislejší a proto také dokonalejší.

Na nejnižším stupni jestoty stojí případnost, která nemajíc v sobě žádného bytu jen na podstatě jestuje. Proto jest jestota podstaty již dokonalejší než případnost, poněvadž jiného podmětu ku svému bytu nepotřebujíc stojí sama v sobě a zároveň jsouc nosičem případností jim byt poskytuje. Kdykoli však podstata tak existuje, že není již podstatou jiné bytosti, nýbrž svou vlastní podstatou samosprávnou, nezávislou a úplně nesdělitelnou, dostupuje nejvyššího rozvoje jestoty.

Přirovnáme-li však jestotu případnosti k jestotě podstaty, a jestotu podstaty k jestotě subsistence či osobnosti, jest patrno, že jestota na těchto třech různých stupních neliší se od sebe toliko různým způsobem či různou modalitou, nýbrž že se stupně nižšího na stupeň vyšší vystupujíc entitativně t. j. ve

své vlastní jestotě se zdokonaluje a proto také na těchto různých stupních svého rozvoje entitativně se liší.

Tohoto názoru hájí též sv. Tomáš řka: „Respondeo dicendum, quod persona aliud significat, quam natura. Natura enim, ut dictum est, significat essentiam speciei, quam significat definifio. Et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa: quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei scilicet accidentia et principia individuantia . . . Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur, ut totam habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui: et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito, non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas“. Sr. p. III. qu. 2. art. 2. in corp. opp. tom. XXIV. p. 12. sq.

Podle sv. Tomáše jest suppositum celkem, jehož formální částí jest přirozenost. Proto není suppositum jen pouhou přirozeností; neb zajisté nikdo tvrditi nebude, že na př. člověk jest člověčenstvím. I musí suppositum mimo přirozenost ještě jiné momenty v sobě zahrnovati, princip totiž individuálnosti a různé případnosti, které ku přirozenosti přistoupivše k subsistenci (osobnosti) ji teprv povznášejí.

Jest tedy patrno, že mezi suppositem a přirozeností věcný rozdíl existuje.

Zcela jiný názor o osobnosti uvedl do spekulace filosofické Cartesius, jehož potom mnozí jiní následovali.

Cartesius praví ihned na začátku svých „Meditací“, že ničeho jiného o sobě neví, než že jest „res cogitans, sive res in se habens facultatem cogitandi“. Sr. Cartesii: Opera philosophica, edit. Francoford. a. 1697. tom. I. Medit. 2. p. 10.

Také na jiných místech svých spisů zcela rozhodně opakuje, že k bytnosti a přirozenosti jeho úsoby nic jiného nepřináleží, než že jest „res cogitans“.

Je-li však vše, co člověk jest, pouhá „res cogitans“, pak zajisté i jeho osobnost v pouhém myšlení jest obsažena. Cartesius neprohlašuje sice podstatnost úsoby lidské za pouhé myšlení, jak později činili jeho idealističtí stoupenci, neb nazývá tuto úsobu „res cogitans“, ale nicméně připisuje jí jen jediný přívlastek, a to myšlení. Všechny ostatní její vlastnosti jsou podle něho jen „modi cogitandi“.

Cartesius razil touto svojí naukou cestu psychologickému názoru o osobě, tak jak se s ním hlavně u Locka, Kanta a Günthera shledáváme.

Locke rozeznává mezi podstatou, člověkem a osobou. Podstata jest podle Locka, jak jsme již v § 114. viděli, domnělý podklad vlastností a znaků, kterými se nějaká věc našemu poznání jeví.

Člověk jest prý živočich určitý tvar mající.

Osoba podle nauky Lockovy jest však myslící bytost, kteráž sama sebe může sobě představiti a takto sebe jakožto v různých dobách různě myslící a poznávající poznati.

Totožnost osoby záleží v totožnosti sebevědomí. Kde jsou různá sebevědomí, jsou také různé osoby beze všeho rozdílu, jsou-li jednou nebo více než jednou podstatou. Proto jest sebevědomí konstitutivním znakem osobnosti. —

Také Kant tvrdí, že naše osobnost jest obsažena ve vědomí o totožnosti vlastní naší podstaty ve všech změnách jejích stavův a poměrů, v nichž po vši dobu svého života jsme byli postaveni. Toto naše sebevědomí dochází konkretního výrazu v „jáství“ čili v úsobě. Sebevědomí činí člověka osobou a jednota tohoto sebevědomí jest důvodem jednoty čili totožnosti osoby.

Kant s Lockem v tom se snáší, že rovněž osobnost se sebevědomím stotožňuje.

Od nauky moderní filosofie o osobnosti neliší se podstatně theorie Güntherova.

Günther učí, že viditelný svět se skládá z jediné hmotné podstaty, která však přirozenou nutností směřuje k tomu, aby došla v jednotlivých bytostech individualisace a tím také konkretního bytu. Ale ačkoliv jedna a táže hmotná podstata v nesčetných jedincích konkretně se jeví, přece své bytné jednoty v nich nepozbývá. Neb všechny přírodní bytosti vespol nutně souvisejí, na sebe přerozmanitě působí, sebe přerůzně podmiňují a t. p. a tak jednotu tvoří.

Každá individualisace, k níž jednotná přírodní podstata snaží se dospěti, záleží vlastně v uvádění všeobecnosti na zvláštnost čili ve vcházení zevniternosti do vniternosti, a proto jest každá individualisace spojena s jakýmsi vědomím.

Podle Günthera mají všechny hmotné bytosti své přirozené vědomí. Čím dokonalejším individuem jest bytost, tím vyšší a úplnější jest také její vědomí. Dokonalejší vědomí má tedy rostlina, než nerost, živočich, než rostlina. Podstata, jež nejúplněji jest individualisována, má také nejdokonalejší vědomí a jen tato může býti sobě zároveň podmětem a předmětem, a to jest duch. Ve všech ostatních bytostech jest podmět a předmět od sebe odloučen.

Konkretním projevem a výrazem ducha jest sebevědomí, jímž duch sebe sama sobě představuje, k sobě zase vztahuje a tak sebe se sebou totožným poznává a cítí. A v tomto sebevědomí jest také osobnost obsažena, jež není nic jiného, než duchová podstata v sebevědomí zahrnutá a soustředěná. Osobnost jest vědomím duchových podstat o sobě. Duchová osobnost a podstata splývá věcně v jedno, jen ten rozdíl jest mezi nimi činiti, že duchová podstata jest jestotou, kteráž sebevědomím se stává osobností. Osobností dostupuje lidská přirozenost nejvyšší své dokonalosti, osobností stává se člověk člověkem.

I Günther, jak patrno, stotožňuje věcně osobnost se sebevědomím. —

Názor moderní filosofie o osobě jest zcela lichý.

Abychom tuto lichost zcela jasně poznali, uveďme si na pamět, čemu scholastika učí o sebevědomí.

a) Podle scholastiků jest rozeznávati dvojí sebevědomí: habituální a aktuální.

Habituální sebevědomí, které také neprostředným a přímým se nazývá, jest to, čím duše stává se schopnou, o sobě a svých jednotlivých úkonech přemýšleti a tak o sobě jasně věděti, jak sám sv. Tomáš učí řka: „Anima per essentiam suam se videt, i. e. ex hoc ipso, quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in cognitionem sui ipsius, sicut aliquis ex hoc, quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui“. Qq. dispp. De veritate, qu. 10. art. 8. in corp. opp. tom. XVI. p. 367.

Aktuálním sebevědomím poznává duše „in actu“, že existuje a různé činnosti jeví. Poznání toto jest prostředečné, poněvadž duše nenazírá na sebe přímě, nýbrž jen ze svých činností a z jejich povahy soudí na svůj byt, na svou bytnost, na své mohutnosti atd.

b) Mimo to jest lidské vědomí buď smyslové aneb intellektuální (sensus internus et intimus). Smyslové vědomí, jak empirická psychologie učí, záleží ve smyslové mohutnosti duše naší, jíž vniterné smyslné affekce a stavy cítíme.

Od tohoto vědomí jest rozeznávati vědomí intellektuální, jímž všecky své psychické činnosti a to jak podle jejich stránky smyslné tak i intellektuální poznávajíce zároveň se stáváme vědomými své vlastní duše jakožto principu všech svých činností.

c) Poněvadž oboje vědomí jak smyslové tak i intellektuální v jedné a téže duši jakožto neprostředném svém principu bytuje, proto se také navzájem proniká a v sebe přechází. Smyslové a intellektuální vědomí dochází v duši jakožto ve svém ohnisku úplné nelišné jednoty.

d) Poněvadž rozum přechází před vůlí a svým poznáním ji k činnosti vzněcuje, proto poznává rozum i úkony vůle. Neb vůle chce jen to, co rozum jí jakožto dobro představuje. Své vlastní úkony poznává rozum jakožto jejich příčina účinkující (causa efficiens), úkony však vůle jen potud, pokud pocházejí z téže duše jako její vlastní úkony.

e) Rozum dospívá k sebevědomému poznání svých vlastních činností jen vlivem vůle. Poněvadž však vůle jest svobodna, proto nemusí rozum o jednotlivých svých úkonech míti jasného vědomí, nemusí jich býti sobě vědom.

f) Ačkoliv sebevědomí jest nejdokonalejším projevem rozumné přirozenosti lidské, není jí přece nezbytným. Neb člověk své přirozenosti zajisté nepozbývá, když jasného vědomí o sobě ještě nemá, jako na př. dítko před užíváním rozumu, nebo když tohoto sebevědomí buď úplně aneb aspoň na nějakou dobu pozbývá.

Poněvadž sebevědomí podstatně se liší od rozumné přirozenosti lidské, nemůže také toto sebevědomí s osobností lidskou v jedno splývati, tak jak moderní filosofie učí.

Hlavní její blud v této otázce záleží v tom, že anthropologii proměňuje namnoze v čirou psychologii a při

tom ještě psychologii vyčerpává jedinou naukou o sebevědomí. Jakmile vše, co k lidské přirozenosti přináleží, se vysvětluje z jediného sebevědomí, pak již nezbývá, než i osobnost z něho vyvozovati.

Avšak člověk není pouhou duší (anthropologie není pouhou psychologií) a duše není pouhým sebevědomím a proto nelze lidské osobnosti stotožňovati se sebevědomím. Kdyby osobnost v sebevědomí záležela, pak by bylo rozumné bytosti (lidi) osobní a neosobní rozeznávati, což zajisté jest proti všemu rozumu. A poněvadž jest vědomí různé: habituální a aktuální, smyslové a intellektuální, namítá se další otázka, které to vědomí tvoří osobnost. Zástupci moderní filosofie mají především intellektuální vědomí na zřeteli. Avšak toto vědomí nemusí, jak jsme viděli, v sobě obsahovati všeho, co se v člověku děje. Neb ačkoliv intellektuální vědomí se proniká s vědomím smyslovým se všemi jeho vniternými pocity, není přece v intellektuálním vědomí vědomí smyslové přímě obsaženo, nýbrž jen potud, pokud oboje toto vědomí v jednom a témž principu duše lidské bytuje. V sebevědomí nemůže se proto všechen život duševný soustřeďovati, nýbrž toliko v duši, z níž nejen sebevědomí, nýbrž i ostatní duševní činnosti vycházejí.

Podle nauky moderní tvoří sebevědomí jeho vědomá jednota; kde této vědomé jednoty není, není také sebevědomí. I tento názor sobě odporuje.

Kdyby sebevědomí tvořila jeho vědomá jednota, pak jest naše veškero sebevědomí úkonem čiře pomyslným beze všeho objektivního podkladu ve vlastní naší úsobě, existujíc s veškerým svým obsahem v pouhém našem subjektivním myšlení. A poněvadž v sebevědomí podle moderní filosofie také osobnost jest obsažena, přechází i tato v úkon čiře subjektivní či pomyslný. A stane-li se vlastní naše osobnost čirým subjektivním pomyslem, pak se podkopává půda veškeré objektivní jestotě a pravdě a strohý idealismus má dvéře dokořán otevřeny.

V materiální logice jsme dokázali, že naše poznání není tvůrčí, nýbrž že vždy předpokládá předmět poznatelný v jeho objektivním na našem poznání nezávislém bytu. A proto i naše sebevědomí nezbytně se opírá o objektivní podmět, jemuž vše to přináleží, co sebevědomí v sobě obsahuje a vyjadřuje. — A v tomto objektivním podmětu jest přede vším poznáním již

obsažena nezměnitelná jednota jeho bytnosti a v této jednotě také společný střed všech duševných úkonů. Sebevědomím člověk toliko subjektivně jasně poznává, co v něm objektivně jest a se děje. Poněvadž podmět či princip, jemuž mohutnost poznání sebe samého přináleží, jest v sobě jednotným, skutečným a v sobě uzavřeným celkem, jenž se ode všech ostatních věcí liší, proto se tento jednotný princip se všemi z něho vycházejícími úkony projevuje v sebevědomí jako v nějakém duchovém obrazu. A právě proto nemůže sebevědomí ničeho v sobě zahrnouti, leč to, co jest v podmětu. Kdyby sebevědomí obsahovalo více, pak by bylo úplně blouznivé a bludné způsobené záludem obrazivosti, nikoli však zákonitým myšlením. Sebevědomí jest tedy zcela a úplně na jednotě, samostatnosti a skutečnosti podmětu — na osobě závislé a nemůže proto nikdy a nikterak této jednoty a samostatnosti podmětu — této osoby že sebe vytvořiti. V sebevědomí nemůže osobnost býti obsažena.

Jiní (jako na př. Staudenmaier: Christliche Dogmatik 1844. sv. III. st. 690 ss.) uznávajíce nedostatečnost nauky moderní snažili se osobnost na vůli založiti.

Podle Staudenmaiera zahrnuje v sobě osobnost tři momenty: jestování pro sebe (Fürsichsein), intelligenci a vůli. Proto prý jest Bůh osobností, poněvadž jestuje pro sebe (o sobě), v tomto svém jestování se poznává a chce. Vespolná vtomnost (Ineinandersein) intelligence a svobodné vůle jest prý známkou karakteristickou duchového života, jejž osobností nazýváme. U člověka záleží prý osobnost v moci, sama sebe předmětem svého názoru učiniti, jednotu mezi nazíranou a nazírající úsobou uskutečniti a process (pochod) tento podle libosti buď opakovati neb zastaviti.

Je-li jednota a samostatnost naší úsoby — naše osoba pouhým výplodem duchové činnosti, pak může zajisté vůle k výplodu tomuto větší právo si osobovati, než rozum.

Ve vůli jest prý působící síla duše lidské. Vůle přivádí sám rozum k reflexivnímu poznání a tím také ke skutečnému sebevědomí. Vůle chce a snaží se dobyti všeho toho, co rozum jen jednoduše poznává atd. —

Avšak i tato modifikace psychologického pojmu osoby, ačkoliv předčí některými pravdivými myšlenkami nad názor předešlý, přece v hlavní věci též na pravdě se nezakládá. Vůle může sice rozum k aktuálnímu sebevědomí jednoty úsoby přiměti, ale nemůže nikterak objektivní jednoty, celistvosti a samo-

statnosti úsoby způsobiti. Vůle může jen k uvědomění objektivní osobnosti v sebevědomí přispěti, ale osobnost samu předpokládá právě tak, jako rozum. A proto ani s vůlí nemůže se osobnost stotožňovati.

Absurdnost této nauky, především však předešlé (Cartesiovy, Lockovy, Kantovy a Güntherovy) jeví se hlavně v jejím názoru o totožnosti osoby.

Locke a s ním všichni ostatní tvrdí, že totožnost osoby záleží ve vzpomínce na život předešlý a ve vědomí o životě přítomném jakožto se životem minulým úplně totožném.

Ačkoliv nepopíráme, že vzpomínkou předešlého a vědomím přítomného života poznáváme, že jsme touž osobou ve přítomnosti, kterou jsme byli v minulosti, přece nemůžeme připustiti, že vzpomínka a vědomí samo sebou jest poslední příčinou totožnosti naší osoby.

A skutečně! Úkol sebevědomí záleží v tom, že nám stále věstí, co s naší osobou se děje, co ji dojímá atd.; podobně jako vzpomínka nám hic et nunc na pamět uvádí, co naše úsoba v minulosti myslila, cítila atd.

Sebevědomí a pamět, jak patrno, osobnost nutně předpokládají a toliko nám oznamují, co s touto osobností se dělo, resp. co se děje.

Kdyby osobnost byla toliko v sebevědomí a v paměti obsažena, musila by nutně se ztráceti, ano úplně vymizeti, kdyby pamět a sebevědomí z nějaké fysické příčiny se ztrácelo, aneb úplně zmizelo.

Z této nauky by nutně následovalo,

a) že by lidé se stávali teprve tenkráte osobami, když by k sebevědomí dospívali. Děti před užíváním rozumu nebyly by osobami;

b) že by lidé od narození úplně blbí nikdy se nestávali osobami, a že by lidé pomatení, fixní idee mající, v osoby zcela jiné se proměňovali;

c) že by osoba spící a bdící nebyla touž osobou;

d) že by osobnost každého člověka ustavičné změně byla podrobena, poněvadž jak sebevědomí tak i pamět v nejedné příčině se mění;

e) že by člověk za skutky jak dobré tak i zlé, na něž by zapomněl, nemohl býti ani odměněn ani potrestán.

Z těchto konsekvencí nauky moderní filosofie o osobnosti jest patrno, že jest jak v sobě absurdní, tak i pro mravní život nebezpečná.

d) O případnostech zvlášť.

§ 168.

Podavše výklad a rozvrh případnosti vůbec přistupme již k jednotlivým druhům jejím.

Některé případnosti modifikují podstatu samu v sobě, jiné jí dodávají rozsažnosti a ještě jiné ji uvádějí do vztahu k jiným bytostem. Proto budeme jednati nejprve o jakosti, pak o kolikosti a konečně o vztažnosti.

α) Jakost. (Qualitas.)

§ 169.

V nejširším smyslu znamená u scholastiků jakost vše, co se podmětu adjektivně (přídavně) připisuje, jako na př. vysoká věž, prostranný dům, vonná růže.

Ve smyslu užším jest scholastikům jakostí jakýkoliv druh případnosti nějaké podstatě vlastní.

A konečně ve smyslu nejužším a vlastním užívají jakosti k označení zvláštního druhu případnosti podstatu modifikující.

Sv. Tomáš praví o jakosti, že jest „accidens modificativum seu dispositivum substantiae in se ipsa.“ Tak jest učenost jakostí, kterou neučený člověk stává se učeným.

Pojem jakosti jest každému, učenému i neučenému sám sebou znám, tak že každý hlubší výklad a rozbor spíše jej zatemňuje než objasňuje. Sr. p. I—II. qu. 49. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 241. sq.; Tract. De praedicam. qualit cap. 1. opp. tom. I. parte I. p. 248. sq.

Vlastnosti jakosti Aristoteles uvádí tři:

a) příčnost (contrarietas); tak spravedlnost stojí příčně proti nespravedlnosti.

b) zmocněnost a sníženost (intensio et remissio, μᾶλλον καὶ ἧττον); jeden člověk jest spravedlivější než druhý; co jest bílým, může se státi ještě bělejším.

Jakosti mohou se dvojím způsobem zmocňovati (zvyšovati) nebo snižovati a to buď se zvyšují a snižují v sobě, jako když mluvíme o větší aneb menší učenosti, aneb vzhledem k většímu

aneb menšímu ú d ě l u, kterého podmět v nějaké vlastnosti nebo dokonalosti dochází; tak na př. má anděl výtečnější úděl moudrosti Božské než člověk, jak sv. Tomáš praví: „Dupliciter potest intensio et remissio in habitibus considerari: uno modo secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit; alio modo secundum participationem subjecti, prout sc. aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno, quam in alio secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine.“ Sr. p. I—II. qu. 52., art. 1. in corp. ad fin. opp. tom. XXI. p. 257.

c) P o d o b n o s t a n e p o d o b n o s t (similitudo et dissimilitudo), která jest jakostem tak vlastní, že věcem připisujeme jen podle stejných a různých jakostí buď podobnost aneb nepodobnost. Tato poslední vlastnost přináleží proto v š e m jakostem bez rozdílu, nikoli však prvé dvě; jsouť některé jakosti, jako na př. podoba (figura), které ani příčnosti ani zmocnění nepřipouštějí. Sr. Tract. De praedic. qualit. cap. 1—7. opp. tom. I. part. 1. p. 248—251.

Scholastikové rozeznávají po Aristotelovi č t y r y d r u h y jakostí a to:

a) h a b i t u s a d i s p o s i c i čili affekci (ἕξις καὶ διάθεσις), které v tom se od sebe liší, že habitus znamená vlastnost trvalejší a stálejší, než pouhá disposice. Tak na př. jest ctnost a učenost habitem, kdežto zima a teplo vyjadřují pouhou affekci. Sr. p. I—II. qu. 49. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 241.; Tract. De qualit. cap. 2. opp. tom. I. p. 1. pag. 249.

b) p o t e n c i přirozenou a i m p o t e n c i (δύναμις φυσικὴ ἢ ἀδυναμία). Potence (mohutnost, vloha), pokud jest jakostí, znamená nejbližší princip činnosti aneb trpnosti a liší se proto v potenci č i n n o u a t r p n o u. Ve dřevě jest na př. potence trpná, v ohni potence činná vzhledem ku spálení. Impotence není pouhým nedostatkem potence, poněvadž by pak jakožto pouhá negace nemohla se nazývati jakostí, nýbrž jest positivní slabostí a neschopností k nějaké činnosti aneb trpnosti, jako jest na př. blbost vzhledem k chápání a slabost paměti vzhledem k podržení pravdy; sr. Tract. De sex principiis, cap. 1. et 2. opp. tom. I. p. 1. pag. 253 sq.; Tract. De qualit. cap. 3. opp. tom. I. p. 1. pag. 249.

c) p a t h e t i c k é (stráznivé) j a k o s t i a t r p n o s t i (vášně). Jakosti nazývají se pathetickými nikoliv z té příčiny, jakoby podmět, který tyto jakosti má na sobě, něco trpěl, nýbrž

proto, poněvadž ve smyslech našich nějakou strázeň (pathos) způsobují. Tak jsou sladkost, hořkost, teplota atd. jakostmi pathetickými. Co jest trpností (passio), již jsme jinde vyložili (v noëtice), zde jen s Aristotelem podotýkáme, že trpnost (vášeň), jakožto jakost věcí znamená jen přechodnou rozrušenost podmětu, nikoli však disposici trvalou. Když se někdo studem začervená, nenazýváme ho proto již červeným, rovněž jako když někdo ze strachu zbledne, nesluje ještě bledým. Sr. Tract. De praedicam. passionis, opp. tom. I. p. 1. pag. 257.; Tract. De qualit. cap. 4. opp. tom. I. p. 1. pag. 249. sq. Konečně rozeznávali scholastikové ještě

d) figuru a formu (postavu, podobu a tvar — σχῆμα καὶ μορφή). Podoba (postava) a tvar berou se obyčejně ve stejném smyslu. Ve vlastním a užším smyslu připisují se jen kolikosti (kvantitě), ve smyslu však přenešeném také věcem duchovým. Tak počítají na př. někteří bohoslovci nezrušitelný znak svátosti (character indelebilis) k této třídě jakostí. Sr. p. I—II. qu. 49. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 241. sq.; Tract. De praedicam. qualit. cap. 5. opp. tom. I. p. 1. pag. 250.

Mezi všemi druhy jakostí zajisté jest nejdůležitější habitus (povaha) a to hlavně z té příčiny, poněvadž v theologii přečasto se ho užívá. Jest tedy nutno obšírněji o něm pojednati. Sr. Tract. De habitu, opp. tom. I. p. 1. pag. 262. sqq.

Sv. Tomáš o habitu praví: „Hoc nomen habitus ab habendo est sumptum, a quo quidem nomen habitus dupliciter derivatur. Uno quidem modo, secundum quod homo vel quaecunque alia res dicitur aliquid habere. Alio modo, secundum quod aliqua res aliquomodo habet se in se ipsa vel ad aliquid aliud.“ Sr. p. I—II. qu. 49. art. 1. in corp. opp. tom. XXI. p. 240.

Obyčejně znamená slovo „habitus“ disposici, podle níž věc špatně nebo dobře, buď sama v sobě nebo vzhledem k jiné věci jest uspořádána. V tomto smyslu nazýváme na př. jak zdraví tak i nemoc habitem. Sr. Qq. dispp. De verit qu. 20. art. 2. in corp. opp. tom. XVI. p. 548. sq.; p. I—II. qu. 49. art. 1. in corp. opp. tom. XXI. p. 240.; in lib. 5. Metaph. lect. 20. opp. tom. IV. p. 197. col. 1. C.

Habitem může věc — dobře nebo špatně — buď sama v sobě nebo vzhledem k nějaké svojí činnosti býti disponována a proto rozeznáváme dvojí druh habitův a to habity entitativní (bytné) a operativní (činné).

Habitem entitativním (ovšem špatným) jest na př. habituální hřích, který v duši po úkonu hříšném jakožto stav odvrácení se od Boha dotud trvá, pokud hřích člověku nebyl odpuštěn.

Habitem operativním jest na př. ctnost, umění, řeč a zručnost a zběhlost jakákoliv. Obyčejně však slovo habitus bez místnějšího určení znamená habitus činný. Sr. p. I—II. qu. 54. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 264.

Jen bytosti, které z potence do konu přecházejí, jsou různých habitů schopny a to jen tenkráte, když svou přirozenou povahou nejsou určeny k jednomu jen stavu a k jedné toliko činnosti, jako jsou na př. rozum a vůle. Proto nepřipouští ani kámen ani rostlina žádného habitu, poněvadž všechny jejich činnosti musí se jeviti podle nezměnitelných zákonů přírodních jedním toliko směrem a způsobem. Sr. p. I—II. qu. 49. art. 4) in corp. opp. tom. XXI. p. 244.

Abychom ještě lépe do pojmu habitu (především operativního) vnikli, nebude snad od místa přirovnati jej k potenci a ke konu.

Habitus jsa uprostřed potence a konu liší se od obou.

Liší se od potence. Neboť potence jest

a) neprostředným principem činností. Habitus však není principem činností, nýbrž toliko jakostí, povahou či vlastností tohoto principu. Je-li na př. někdo výtečným varhaníkem, není v něm toto umění pouhou možností či potencí hry na varhany, nýbrž předpokládajíc tuto potenci (dobrý sluch) disponuje umělce, aby toto umění mohl snadno provozovati. Sr. p. I—II. qu. 49. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 240.

b) Potence poskytuje pouhou možnost činnosti, habitus však snadnou možnost této činnosti. Kdo má dobrý sluch, může se státi hudebníkem, ještě jím však pro pouhý sluch není. Aby se jím skutečně stal, k tomu jest dlouhého cviku potřebí, kterým teprv habitu (umění) hudebnického nabývá. Sr. in lib. 4. Sent. 4. qu. 1. in corp. opp. tom. XII. p. 84. sq.

c) Potence jest případností bytosti vlastní, jež k její bytnosti aneb aspoň k její neporušenosti náleží, tak že od bytosti ani odmysliti se nedá. Habitus však jest, jak praví sv. Tomáš: „qualitas difficile mobilis, per quam aliquis faciliter et delectabiliter operatur“. P. III. qu. 69 art. 4. opp. tom. XXIV. p. 447.;

in lib. 3. Sent. dist. 23. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XI. p. 359. sq.

Habitu může bytost pozbyti, poněvadž nenáleží ani k bytnosti ani k neporušenosti či celistvosti její, nýbrž toliko k její dokonalosti, na př. učenosti může člověk pozbyti, když jí dále nepěstuje, ale rozumu proto nepozbývá.

Habitus liší se také od konu.

Habitus jest vlastností či disposicí stálou, kon však jen něčím přechodným. Nebo kon teprv tenkráte existuje, když potence habitem ku snadné činnosti připravená a uschopněná do skutečné činnosti přechází. Proto také bytost, kteráž jest jednoduchý a čirý kon — Bůh, vylučuje ze sebe jak každou potenci, tak i každý habitus. Sr. p. I—II. qu. 49. art. 4. in corp. opp. tom. XXI. p. 244.; ibid. qu. 54. art. 1. in corp. p. 263.

Mimo rozvrh již uvedený rozeznáváme dále habitus přirozený, nabytý a vlitý (habitus naturalis, acquisitus et infusus).

Habitus přirozený jest snadností a náklonností k jistým činnostem pocházející buď od přirozenosti specifické, jako jest na př. habitus prvých rozumových principů: kontradikce atd., aneb od přirozenosti individuální, jako když někdo již od narození jest zvlášť nakloněn k jistým ctnostem, nepravostem, k umám atd. Sr. p. I—II. qu. 51. art. 1. in corp. opp. tom. XXI. p. 252.

Že v duši lidské již od přirozenosti některé habity začátečně a jako v zárodku bytují, jest nade vši pochybnost. Neb každá potence má přirozený směr a vrozenou náklonnost k činnostem přirozenosti její přiměřeným; na př. rozum k poznání pravdy, vůle ku chtění dobra.

Avšak obyčejně habitem nerozumí se dotčená přirozená náklonnost potence k úkonům sobě přiměřeným, nýbrž snadnost a zručnost, s jakouž potence po dlouhém teprv cviku úkony jistého druhu může provozovati. Tuto schopnost a zručnost potence k jistým činnostem cvikem dobytou nazýváme habitem nabytým (habitus acquisitus). Takým habitem jest na př. věda, řeč, umění, řemeslo atd. Sr. p. I—II. qu. 51. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 253.; ibid. qu. 63. art. 2. in corp. p. 309.; Qq. dispp. De malo, qu. 2. art. 11. ad 4. opp. tom. XV. p. 59.

Habitus vlitý záleží v jakosti nadpřirozeně Bohem bytosti rozumné vlité, ať již vlitá jakost sama nebo způsob, jakým

byla vlita, aneb obé jest nadpřirozeným. Tak jest milost posvěcující, jak učí dogmatika, v sobě, dar jazyků toliko co do způsobu, jakým byl Bohem člověku vštípen, habitem nadpřirozeným. Sr. p. I—II. qu. 51. art. 1. et 4. in corp. opp. tom. XXI. p. 252., 255.

Habity vlité mohou zase býti buď entitativní, které bytost v sobě nadpřirozeně okrašlují k činnostem jí nenakloňujíce, aneb operativní, které bytost (na př. duši lidskou) k činnostem nadpřirozeným uschopňují. Tak jest na př. milost posvěcující habitem entitativním, Božské ctnosti, které se zároveň s milostí posvěcující duši nadpřirozeně vlévají, habity operativními. L. c.

Veliký jest však rozdíl mezi operativními habity nadpřirozeně vlitými a nabytými.

Habitus vlitý poskytuje sice sám sebou snadnost nadpřirozené působnosti; ale poněvadž převrácená smyslnost a často ještě opačný hříšný návyk dotčenému habitu se protiví, proto potkává se člověk u vykonávání vlitých ctností (habitů) se mnohými překážkami. Tak na př. opilec navyklý byv svátostí pokání ospravedlněn může sice nadpřirozenou ctnost střídmosti konati, avšak jen s velikou obtíží, proto že ctnosti střídmosti odporuje hříšný návyk opilství, kterému tak dlouho byl oddán. Teprv když delší čas ve střídmosti se byl cvičil, přemůže nepravost opilství a osvojí si střídmost jakožto habitus nabytý. Podobně i u ostatních vlitých ctností.

Totéž se přihází i při habitech přirozených. Na př. kdo má dobrý sluch, může se státi hudebníkem. Chce-li však skutečně na nějaký nástroj hráti, musí se prve delší čas pilně cvičiti.

Pravili jsme, že hmota, která nutnosti přirozené jest podrobena, není habitů schopna. Při těle lidském však jest rozeznávati činnosti dvojího druhu a to činnosti, které mu jakožto tělu přináležejí, na př. tíže, a pak činnosti, které jen skrze duši, kterou jest oživeno, provozuje, na př. pohyb rukou, prstů.

Činnosti prvého druhu, které svobodné vůli nikterak nejsou podrobeny, nemohou míti habitů. Ale jinak činnosti druhé, které vůbec smyslovými nazýváme. Mohutnosti smyslové působí nutně u člověka právě tak, jako u zvířete, a proto směřujíce svou přirozenou povahou k jedinému vždy předmětu nepřipouštějí habitů. Nicméně jsou přece smysly lidské svou měrou podrobeny svobodné vůli a z této příčiny jsou také v jistém smyslu i habitů

schopny. Hudebník má sluch tak jemně vycvičený, že v hudbě i nejsložitější pozná ihned nejmenší disharmonie, kdežto nehudebník, byť i sebe lepší sluch měl, jich nikterak nepozoruje.

Činnosti smyslové pod vládou vůle stojící jsou na prvém místě činnostmi duševnými a teprv na druhém místě také tělesnými. A proto jsou také habity, jichž mohutnosti smyslové ve svých činnostech mohou nabyti, také předně v duši a pak druhotně teprv v těle (v mohutnosti tělesné). Poněvadž však duše svou bytností neprostředně nejeví činností smyslových, nýbrž jen svými smyslovými mohutnostmi, proto jsou jen mohutnosti smyslové vlastně a neprostředně habity opatřeny a bytnost duše teprv prostředečně. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 14. art. 5. in corp. opp. tom. XVI. p. 463.

Vzhledem k mohutnostem rozumovým duše lidské rozeznáváme habity rozumové ve vlastním smyslu, jejichž podmětem jest rozum, a habity mravní, které ve vůli mají své sídlo. O těchto posledních jedná mravověda. Sr. p. I—II. qu. 50. art. 4. in corp. opp. tom. XXI. p. 248. sq.

Habity rozumové jsou buď spekulativní nebo praktické podle toho, směřují-li k pouhé kontemplací pravdy, nebo ke skutku samému.

Mimo to lišíme ještě habity prvých principů rozumových a habity vědecké, které předpokládajíce již prvé principy poznání lidského záležejí v poznatcích vědecky dokázaných. Každá věda jest ve člověku, který si ji studiemi osvojil, takovýmto habitem vědeckým.

Habitů rozumových principů (kontradikce atd.) nemůže člověk pozbyti, může však pozbyti habitů vědeckých, které ihned, jakmile člověk dotčené vědy přestává pěstovati, mizeti počínají. Sr. p. I—II. qu. 53. art. 1. in corp. opp. tom. XXI. p. 260. sq.; ibid. art. 2. in corp. p. 261.

Z rozboru a rozvrhu habitu dá se také velmi snadno rozřešiti otázka, může-li v témž rozumu strany jedné a téže pravdy býti habitus víry a habitus vědy, tak že člověk touž pravdu ví a zároveň též v ni věří.

Na otázku tuto jest odpověděti: Habitus vědy a víry nemůže zároveň v témž rozumu a strany jedné a téže pravdy spolubytovati. Pravíme: nemůže zároveň spolubytovati. Nepopíráme tedy, že po sobě může člověk touž pravdu věděti a věřiti.

Habitus vědy — věda — jest poznání pravdy a souhlas s ní pro vniterné její důvody. Víra nadpřirozená, o niž jediné tu běží, jest však habitem rozumu Bohem vlitým, který nás nakloňuje s pravdami zjevenými souhlasiti, nikoliv pro vniternou jejich evidenci, nýbrž pro neomylnou autoritu Božskou, která nám za ně ručí.

Avšak odporuje sobě, aby jedna a táž pravda byla člověku vniterně, v sobě evidentní a zároveň také nebyla, aby ji tedy v sobě zároveň poznával a nepoznával, aby tedy měl zároveň o téže pravdě dvojí habitus, vědy a víry — vědu a víru. A proto člověk má buď vědu, poznává-li pravdu vniterně, nebo víru, přijímá-li ji toliko pro autoritu jevícího se Boha. Sv. Tomáš praví k této otázce: „Respondeo dicendum, quod fides importat assensum intellectus ad id, quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per se ipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem haec sit cum dubitatione, et formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides .... Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum.“ Sr. p. II—II. qu. 1. art. 4. in corp. opp. tom. XXII. p. 5.

Že však nemůže člověk jednoho a téhož předmětu zároveň věděti a věřiti, dokazuje andělský učitel v art. násl., kdež dí: „Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum... Unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum.“ Ibid. art. 5. in corp.

Může však člověk jednu a touž pravdu postupně věděti a věřiti a obráceně. Je-li nějaká pravda sama sebou rozumu přístupna a poznal-li ji ze vniterných jejích důvodů, pak má o ní vědu. Přijímá-li ji však proto, že ji Bůh, neomylná pravda, zjevil, má víru této pravdy, při čemž však důvodů vniterných, ze kterých nabyl vědeckého poznání oné pravdy, nikterak nepopírá, nýbrž toliko od nich odezírá; podobně, jako když ji z rozumu jasně poznává, nevylučuje Božského jejího zjevení, nýbrž jen od něho abstrahuje. Může tedy míti člověk jak vědu tak i víru jedněch a týchž pravd, nikoli však zároveň, nýbrž

postupně, tak že při vědě abstrahuje od Božského jejich zjevení, při víře pak od jejich vniterné evidence. Sr. p. II—II. qu. 1. art. 5. in corp. opp. tom. XXII. p. 5. sq.; ibid. qu. 4. art. 1. in corp. p. 26.; C. gent. lib. 1. cap. 8. opp. tom. XVIII. p. 7.; Qq. dispp. De verit. qu. 14. art. 9. opp. tom. XVI. p. 471. sq.

β) Kolikost. (Quantitas.)

§ 170.

Vedle jakosti, o níž jsme doposud jednali, jest nejdůležitější případností kolikost (quantitas).

Kvantem jest to, co jest dělitelno v části věcně různé, tak že jednotlivé tyto části od ostatních oddělené mohou v sobě bytovati. To však, proč podstata v takové části rozsažné se dělí, nazývá se kvantitou (kolikostí).

Podstata kvantitativní (kolikostní) zahrnuje v sobě pět momentů či vlastností:

1. části, z nichž podstata sama se skládá a to tak, že jedna část není druhou a že jedna vedle druhé existuje;

2. části v místě (prostoře), tak že na místě (v prostoře), kde jest jedna část, není druhé. Z těchto dvou vlastností podstaty kvantitativní vzniká její rozsažnost;

3. neprostupnost, t. j. že z místa, které jedno těleso zaujímá, každé jiné jest vyloučeno. Vlastnost tato přísluší aspoň nejmenším částem (atomům) každého tělesa i plynového;

4. dělitelnost, kterou části rozsažně spojené rozděliti se mohou a

5. měřitelnost, kterou větší nebo menší kvantita se určuje.

Že uvedené momenty každé kvantitě vlastní přináležejí jen podstatě hmotné — hmotě —, jest na bíledni. Sr. C. gent. lib. 3. cap. 65. opp. tom. XVIII. p. 501.

Tyto vlastnosti kvantity všichni připouštějí.

Avšak v otázce, která z uvedených vlastností jest nejdůležitější a proto základem všech ostatních, filosofové se nesnášejí.

Všichni sice se shodují v tom, že neprostupnost, dělitelnost a měřitelnost jsou sice vlastnostmi kvantity, nikoliv však bytností její. Proto může býti jen spor o rozsažnost částí vzhledem k podstatě samé aneb o rozsažnost vzhledem k místu, které hmotná podstata zaujímá.

Shodujeme se s naukou filosofů, dle kterých jen rozsažnost částí v podstatě samé, nikoliv však rozsažnost v místě (prostoře) jest znakem stanovným (nota constitutiva) kvantity.

Znakem konstitutivním či stanovným při každé věci jest to, co v pojmu jejím nejprve na um přichází, což když se popírá, sama věc se popírá a mizí, a což jest kořenem a základem všech vlastností, které věci přináležejí.

Všechny tyto podmínky jeví se však jen v rozsažnosti částí v podstatě samé. Neboť v pojmu podstaty z částí složené myslíme vždy dříve na tyto části v sobě, nehledíce k místu či prostoru, jejž podstata částmi svými vyplňuje. Že podstata částmi svými jistý prostor zaujímá, že jest nepropustna, dělitelna a měřitelna, pochází již odtud, že jest v sobě rozsažna.

Proto můžeme kvantitu také stručně definovati: „Quantitas est accidens extensivum substantiae in partes, in ordine praecipue ad ipsam substantiam", aneb ještě jednodušeji podle sv. Tomáše: „Quantitas est positio seu ordo partium in toto." Sr. C. gent. lib. 4. cap. 65. opp. tom. XVIII. p. 501.

a) Kvantitu lišíme v nepřetržitou a přetržitou (quantitas continua et discreta).

Nepřetržitá jest kvantita, jejíž části jsou vespol spojeny, přetržitá však, jejíž části od sebe jsou odděleny a jen jakožto vespol spojené se myslí. Tak jest čára kvantitou či veličinou nepřetržitou, hromada kamení veličinou přetržitou.

Kvantita nepřetržitá či souvislá jest zase buď souvislá ve vlastním smyslu aneb jen soumezná (contigua).

Při kvantitě souvislé jest konec jedné části zároveň hned začátkem části druhé. Jsou-li však části skutečně od sebe různy a mají-li vlastní meze, které se toliko dotýkají, pak jmenujeme tuto kolikost soumezností. Tělesa, která smyslně poznáváme, skládají se z částí více méně soumezných; toliko základní prvky čili atomy, z nichž všechna hmota jest složena, jsou v pravém smyslu nepřetržity.

Kvantita nepřetržitá jest zase buď protensivní (posobná) neb extensivní (rozsažná), která také dimensivní (rozměrnou) sluje.

Kvantita protensivní (posobná) nemá částí vedle sebe existujících (vedlebylých), nýbrž má části po sobě násle-

dující (posobné). Kvalitu protensivní nazýváme časem (veličinou časovou).

Kvantita rozsažná či rozměrná má části vedlebylé a sluje veličinou prostornou.

Veličina prostorná má buď jeden, neb dva, neb tři rozměry. Veličina prostorná s jedním rozměrem délky sluje čárou, s dvěma rozměry délky a šíře jmenuje se plochou a se třemi rozměry délky, šíře a hloubi (výše) nazývá se tělesem. Sr. sv. Tom. Tract. De praedic. quantit. cap. 1—5. opp. tom. I. p. I. pag. 244—246.

b) Dále rozeznáváme kvantitu fysickou a mathematickou.

Fysická jest kvantita (veličina), která přináleží skutečným tělesům, na př. kameni, dřevu, tělu živočišnému.

Kvantita mathematická odezírá ode skutečné hmoty a obsahuje v sobě rozsažnost toliko abstraktní či ideální.

Mathematický bod, jenž všech rozměrů jest prost, není již kvantitou a jen proto ke kvantitě mathematické se počítá, poněvadž jest principem veličiny nepřetržité. Sr. p. I. qu. 3. art. 5. in corp. opp. tom. XX. p. 18.

Rozvrh veličiny prostorné, podle něhož čáry, plochy a tělesa rozeznáváme, platí jak pro veličiny fysické tak i mathematické.

Někteří filosofové jako Zeno a Pythagoras se domnívali, že rozsažné veličiny ve smyslu mathematickém se skládají z jednoduchých nedělitelných částí mathematických a to čára z mathematických bodů, plocha z mathematických čar a těleso z mathematických ploch. — Avšak domněnka tato jest licha.

Aby z mathematických bodů vznikla čára, musily by se tyto body dotýkati. Ale poněvadž tyto body jsouce naprosto jednoduchy nemají žádných částí, musily by se dle své veškerosti dotýkati a následovně sebe úplně pronikati a krýti. Že však v tom případě čára vzniknouti nemůže, leží na bíledni. Podobně se má s čárami vzhledem k ploše a s plochami vzhledem k tělesům.

Mathematické body, čáry a plochy jsou toliko mezemi veličinu rozměrnou ukončujícími. Body jsou tedy mezemi čar, čáry mezemi ploch a plochy mezemi těles.

Z toho jest zjevno, že body, čáry a plochy ve smyslu mathematickém jsou pojmy čiře negativní. Body jsou negací další rozsáhlosti čáry, čáry negací další rozsáhlosti plochy a plochy konečně

negací další rozsáhlosti tělesa podle různých jeho rozměrů délky, šíře a hloubi. —

Až dosud mluvili jsme o kvantitě v sobě čili in abstracto. Avšak skutečně takováto kvantita neexistuje, nýbrž existují věci či podstaty kvantitou opatřené.

Než tu již namítá se předůležitá otázka o vniterné povaze či bytnosti kvantity.

Nominalisté, Cartesiáni, Locke a sensisté vůbec učí, že mezi podstatou hmotnou a její kvantitou není žádného věcného rozdílu, kdežto sv. Tomáš se Školou hájí věcného rozdílu mezi bytností hmotnou a kolikostí.

Nauka sv. Tomáše opírá se o tak jasné důvody, že nelze jí nepřisvědčiti.

Jest zajisté na prvý pohled jasno, že mezi kvantitou mathematickou a bytností tělesnou jest rozdíl věcný. Kvantita mathematická jest pouhou abstrakcí a může se i ve prostoru naprosto prázdném mysliti. Pouhá však abstrakce vší reality prostá nemůže zajisté s podstatou hmotnou býti identická.

Totéž platí i o kvantitě fysické.

Jak již dříve řečeno, jest bytnost při každé věci tím, co ji činí specificky věcí, kterou právě jest, na příklad co činí hmotu stříbrem, zlatem atd. Kvantitou však stává se těleso buď malým neb velikým, nikoliv však stříbrem neb zlatem. Proto nemůže býti kvantita tělesnou podstatou samou, nýbrž tuto podstatu, kterou již předpokládá, toliko v prostoru zevrubněji určuje.

V jakém vztahu stojí podstata hmotná ku své kvantitě liší-li se od ní věcně nebo neliší, rozřešení otázky této závisí především na tom, je-li skutečná podstata hmotná nutností své bytnosti rozsažna nebo není.

Kdyby bytnost hmotná reduplikativně (jakožto bytnost hmotná) byla skutečně vždy rozsažna, rozsažnost či kvantita byla by pak s bytností její naprosto identická.

Kdyby však bytnost hmotná reduplikativně nemusila býti vždy skutečně rozsažna, pak by byl věcný rozdíl mezi podstatou hmotnou a její kvantitou.

Sv. Tomáš praví: „Manifestum est quod natura substantiae tota est sub qualibet parte dimensionum, sub quibus continetur; sicut sub qualibet parte aëris est tota natura aëris et sub qualibet parte panis est tota natura panis.“ Sr. p. III. qu. 76. art. 3. in corp. opp. tom. XXIV. p. 501.

Jest patrno, že skutečná podstata hmotná jakožto taková odezírá od určité kvantity, čímž patrně jeví, že se má úplně lhostejně k určité kvantitě, kterou právě má, když existuje. Kdykoliv však bytnost nějaká lhostejně se má k něčemu, co skutečně na sobě má, nemůže toto z bytnosti samé nutně plynouti, nerci-li býti s ní úplně identickým. Neb žádná věc není lhostejna k tomu, co jest jí podstatno, čeho nezbytně potřebuje. Proto na př. železo nebo zlato zůstává vždy železem aneb zlatem, je-li ho veliký kus aneb jen malá částečka. Při Eucharistii jest rovněž lhostejno, je-li hostie veliká nebo malá, a proto také po rozdělení hostie i nejmenší částečka chová v sobě celé tělo Krista Pána.

Rozsažnost určitá nepochází tedy ze hmotné podstaty samé, nýbrž přistupuje k ní a to od principu jiného věcně od ní rozdílného, který kvantitou nazýváme.

Rozdíl mezi podstatou hmotnou a její kvantitou není však pouze modální, nýbrž jest entitativní čili věcný. Sr. p. III. qu. 77. art. 2. in corp. opp. tom. XXIV. p. 510.

Každá případnost fysická uděluje subjektu, v němž jestuje, význačnější a určitější entitu. Toto musí i o kvantitě platiti, která především jest případností fysickou či naprostou. Neboť nebude nikdo popírati, že rozsažnost, pro kterou podstata hmotná zaujímá skutečný prostor a vylučuje byt každé jiné hmotné podstaty z tohoto místa, podstatě hmotné poskytuje určitější a význačnější jestotu.

Že mezi hmotnou podstatou a kvantitou existuje entitativní rozdíl, dokazuje nade vši pochybnost nauka křesťanská o tajemství nejsv. příčasti.

Poněvadž jest kvantita entitou v s o b ě, od podstaty rozdílnou, může ji kausalita Božská od podstaty tělesné všemohoucností svou odděliti a oddělenou zachovati, jak jsme již dříve v traktátě o případnostech fysických byli podotkli.

αα) P r o s t o r.

§ 171.

Prostor naskýtá se ve smyslu širším a užším.

Ve smyslu širším znamená též m í s t o (locus) a p o l o h u (situs).

M í s t o definuje Aristoteles: „Terminus (finis) corporis ambientis, immobilis, primus.“ Sr. Arist. lib. 4. Phys. lect. 6.

opp. tom. II. p. 1. pag. 114. col. 2. A.; sr. též Tract. De ubi, opp. tom. I. p. 1. pag. 259. sq.

Aristoteles myslí si místo jakožto schránu, v níž se nějaká věc uschovává.

Podle něho jest však rozeznávati dvojí takovou schránu, a to jednu měnitelnou a druhou neměnitelnou.

Měnitelnou schránou jest nádoba sama, která nějakou věc uschovává, neměnitelnou pak nazývá se místo. Proto jest mu nádoba místem měnitelným a místo nádobou (schranou) neměnitelnou. Jest však dvojí místo: zevnější a vniterné.

Běží-li o místo zevnější, nemůže býti správnější definice nad Aristotelovu svrchu uvedenou.

Jest tedy místo: „terminus“ t. j. plocha poddutá (konkávní), která věc v ní postavenou přijímá. Dále praví Aristoteles, že jest místo „terminus corporis ambientis“, t. j. plocha nějakého tělesa, kterouž jiné těleso jest obklíčeno, jako na př. plocha země, běží-li o kámen v zemi umístěný, nebo plocha vzduchu, běží-li na př. o dům nebo vůbec že je místo věž, nebo termin, jímž a podle něhož místní polohu nějaké věci určujeme, majíce tento termin „hic et nunc“ za nezměnitelný. Proto praví definice dále, že jest místo: „terminus immobilis“, t. j. plocha i když předmět z ní odstraníme, zůstává nepohnuta; a konečně připojuje ještě, že jest místo: „terminus primus“, t. j. že plocha neprostředně věc obkličuje a jí se dotýká. Sr. sv. Tom. Tract. De praedic. quantit. cap. 6. opp. tom. I. p. 1. pag. 247.; Quodl. 6. art. 3. opp. tom. XVII. p. 351.

Od místa zevnějšího, jehož pojem jsme podle Aristotela právě vyložili, jest rozeznávati místo vniterné, jehož však Aristoteles nezná. Místo vniterné jest nejkrajnější povrch umístěného tělesa samého, pokud totiž uvnitř tohoto povrchu prostor se rozprostírá, kterýž předmět svou hmotou naplňuje.

Od místa se dělí poloha (situs), jež záleží v disposici částí tělesa v místě umístěného, pokud totiž jedna a táž věc totéž místo zaujímajíc, může míti svoje části různě umístěné a postavené. Tak může někdo na témž místě státi, seděti nebo ležeti. Sr. Quodl. 3. cap, 7. ad fin. opp. tom. XVII. p. 272.; viz také Tract. De situ, opp. tom. I. p. 1. pag. 260 sqq.

Prostorem, o němž nám zde především jest jednati, rozumíme všeobecně rozsáhlost do délky, šířky a hloubky (výšky) obsaženou v nepřetržité vedlebylosti hmotné podstaty.

Prostor lišíme ve skutečný a imaginární (pomyslný).

Prostor skutečný, jenž sluje také positivním, záleží ve skutečné rozsažnosti a následovně jest jen v tělese skutečně rozsažném. Neboť skutečně neexistuje rozsažnost sama sebou, nýbrž existuje hmota rozsažná.

Prostor imaginární či negativní jest čirou negací každého tělesa, jakož i každé skutečné rozsažnosti. Tuto negaci představuje si však naše obraznost jakožto něco positivního, totiž jakožto nějaké prázdno (vacuum), kteréž, ačkoli žádného tělesa v sobě neobsahuje, přece jest schopno těleso v sobě pojati. Prostor imaginární jest tedy pouhá pomyslná rozsažnost ve třech rozměrech beze všeho skutečného tělesa v tomto prostoru umístěného.

Prostor, který nyní veškerenstvo zaujímá, nebyl přede stvořením světa ničím skutečným, rovněž jakož i prostor mimo veškerenstvo jest jen pomyslem čiře imaginárním, žádné skutečnosti nemajícím. Nesmíme tedy mysliti, že stvořením byly vloženy hmotné bytosti do světového jakéhosi prostoru jako do nějaké nádoby či schrány. Skutečný prostor, ve kterém celý vesmír existuje a se pohybuje, vzniknul teprve stvořením samým. Kdykoliv tedy obraznost naše pokládá prostor naprosto prázdný beze vší hmoty jej vyplňující za něco skutečného, jest klamu a záludu podrobena. Prostor bez tělesa jej vyplňujícího jest pouhou ontologickou možností prostoru, která však mimo rozum tuto možnost zároveň s možností těles samých myslící nemá žádné skutečnosti. Sr. Franzelin: De Deo uno, thes. 34. p. 362. opp. edit. Rom. 1870.

Prostor skutečný není pouhou subjektivní formou naší mohutnosti nazírací, jak se Kant domníval.

Kdyby prostor skutečný byl pouhou nazírací formou smyslového našeho poznání, nebylo by mimo a vedle nás žádného skutečného prostoru, nýbrž všechen prostor byl by toliko v nás, totiž v naší názornosti, a při poznání smyslovém bychom jednoduše tuto subjektivní nazírací formu jen přenášeli na vnější předmětenstvo a ji vzírali ve smyslný nás obkličující svět.

Že prostor jest něčím skutečným, nikoliv však pouhou subjektivní formou, o tom svědčí jasně naše sebevědomí. Neb kdykoliv prostor myslíme, nemyslíme ničeho v sobě, jako na př. nějaký vniterný svůj stav, radost, žalost atd., nýbrž něco mimo sebe, tak že kdybychom tohoto prostoru skutečně ani nemyslili, přece by objektivně mimo nás existoval.

Kant sice namítá, že představy prostoru nemůžeme nikdy nabyti pouhou zkušeností; neb abychom dojem prostoru ve smyslech našich vlivem vnějších předmětů způsobený přenášeli na předměty samé mimo nás existující, máme prý k tomu nezbytně představy prostoru potřebí, a proto musí prý představa prostoru býti již v nás přede vším skutečným poznáním smyslovým, resp. přede vším nazíráním na smyslné věci.

Na tuto námitku odpovídáme:

Jest sice pravda, že prostoru smyslně nepoznáváme, jako na př. poznáváme barvu, zvuk, vůni atd., poněvadž prostor není ani tělesem samým ani nějakou jeho jakostí. Přece však zkušenost podává základ této idee rozumu. Pozorujeme totiž neprostředně tělesa, jejich neprostupnost, rozsažnost, postřehujeme dále svou vlastní přítomnost, jež jest omezena a ode přítomnosti všech ostatních věcí rozdílna, a tak docházíme prvotné idee místa a prostoru, kteroužto ideu dále vyvíjejíce dospíváme konečně k poznání prostoru naprostého (imaginárního).

Nedá se však upírati, že otázka o prostoru jest velice nesnadná a nad míru zavilá, tak že od různých filosofů různě byla vždy řešena. A poněvadž i mezi katolickými filosofy jsou různá mínění, proto budiž nám dovoleno, jen ve vší skromnosti svůj náhled o této otázce pronesti a odůvodniti. —

V pojmu prostoru jest nutně pojem rozsáhlosti zahrnut. Rozsáhlost neexistuje však přirozeně bez něčeho, co jest rozsáhlé, neexistuje beze hmoty. Z toho však ještě nenásleduje, že pojem prostoru s pojmem rozsažnosti naprosto jest identický, jak španělský filosof Balmes ve své „fundamentální filosofii“ knize III. hlavě 12. se domnívá, ani že prostor s pojmem podstaty hmotné, s konkretní kvantitou, v jedno spadá, jak Cartesius tvrdil. Nebo z toho, že prostor nemůže býti bez rozsažnosti a rozsažnost beze hmoty, neplyne ještě, že prostor jest rozsažností a rozsažnost hmotou. Prostor, jenž skutečnou rozsažnost předpokládá, přiděluje této rozsažnosti jistý vztah, nikoli však vztah těles existujících se sebou a s tělesy pouze možnými, nýbrž vztah čili směr částí tělesných mezi sebou, kterýžto vztah neprostředně ze vzdálenosti částí nepřetržitě spojených vznikaje v rozsažnosti jejich samé má svůj poslední důvod.

Z toho již jde na jevo, je-li prostor nekonečný. Anglický filosof Clarke (1675—1729), žák Lockův, se domníval, že prostor musí býti nekonečný. Poznav však, že mimo Boha není žádné

nekonečnosti, tvrdil dále, že prostor jest Bohem samým, aneb aspoň Božskou vlastností.

Absurdnost tohoto názoru jest očividna. Clarke stotožňuje pojem prostoru imaginárního s pojmem prostoru skutečného. Prostor může se sice myslit i neskončený, skutečný však prostor jest a musí býti vždy konečný a omezený. Omezenost prostoru plyne již z jeho vztahu k rozsažnosti a k tělesu. Jen tam může býti řeč o prostoru, kde jest rozsažná hmota. Poněvadž však hmota nemůže býti nekonečna, není také nekonečného prostoru.

Idea prostoru má objektivní věcem samým vniterný základ, jenž na prvém místě ve kvantitě a na druhém v omezenosti těles záleží. Není-li idea prostoru vrozenou subjektivní formou, musí míti svůj důvod či základ ve vnějším objektivním světě a to v jeho vniterné podstatě. Neb ačkoliv prvotně místo a prostor mimo věci si představujeme, musí konečně přece věci samy, jejich vniterná podstata býti příčinou, proč na jistém místě existují a jistý prostor vyplňují. Proč dub větší prostor zaujímá než na př. fialka, důvod toho zajisté tkví ve vniterné kvantitě těchto dvou rostlin. A když se člověk z místa na místo pohybuje, i tu patrno, že sám jest příčinou změny přítomnosti své.

Poněvadž si prostor představujeme jakožto trojí rozměr délky, šíře a hloubi, jest zjevno, že důvodem jeho jest na prvém místě kvantita, tak že kvantita skutečná jest důvodem prostoru vyplněného, kvantita abstraktní důvodem prostoru prázdného (naprostého, možného). Ale přece tato kvantita není posledním důvodem prostoru, který jedině v omezenosti věcí hmotných záleží.

Aby věc nějaký prostor vyplňovala, musí míti části vedle částí. Že však v tělese část vedle části bytuje, pochází jediné odtud, že každá část má svou omezenou přítomnost, jíž existuje na jednom toliko místě, nikoli však na druhém. — Že posledním důvodem prostoru jest omezenost věcí, plyne také odtud, že prostor nejen podstatám tělesným, nýbrž i duchovým přináleží. I duše lidská s tělem spojená jen tam jest, kde tělo jest. Mimo tělo její existence se nevztahuje. Máť tedy svůj určitý prostor, který vyplňuje. Totéž platí o duších čirých. I tito nejsou všude, a poněvadž nejsou všude, musí býti někde, majíce i oni jistý určitý prostor, který zaujímají, a který z místa na místo

se pohybujíce měniti mohou. Jediný Bůh jest svou nesměrností nad každé místo a nad každý prostor povýšen.

Avšak jiným způsobem jsou v prostoru tělesa, jiným duchové.

Poněvadž podstata tělesná a duchová bytně od sebe se liší, musí i přítomnost v prostoru obojí této podstaty býti různá.

Rozdíl tento jest trojí:

a) těleso jest ve prostoru přítomno cirkumskriptivně (opisně), poněvadž prostorem jest úplně omezeno, čirý duch (konečný) není však přítomen cirkumskriptivně, nýbrž definitivně, jsa na jistém místě tím způsobem, že není zároveň na jiném. V tom se čirý duch a těleso shodují, že jsou svou podstatou toliko na jistém určitém místě a nikoliv jinde, v tom však liší se od sebe, že v tělese zaujímají různé části tělesné různé části prostoru, kdežto duch různých částí nemaje jest v celém zaujatém prostoru celý a celý nedělitelný zároveň v jednotlivých částech prostoru. Tak jest duše lidská v celém lidském těle jen jedna a celá a zároveň v každé jednotlivé části tohoto těla rovněž táž jedna a celá.

b) Těleso jest v místě, jak praví sv. Tomáš: „secundum contactum dimensivae quantitatis,“ anděl však „secundum quantitatem virtualem seu per contactum virtutis.“ Sr. p. I. qu. 52. art. 1. opp. tom. XX. p. 299. Těleso dotýká se totiž svou kvantitou povrchu místa, kterým jest obklíčeno, a povrch místa dotýká se tělesa; duch nemaje žádné kvantity ve vlastním smyslu ani se místa nedotýká, ani nebývá dotýkán, nýbrž působí mocí svou na věc v prostoru umístěnou neb aspoň může na ni působiti.

c) Těleso nepřipouští přirozeně ve prostor, který vyplňuje, žádného jiného tělesa a nemůže býti zároveň na různých místech, kdežto duch může zaujímati prostor tělesem již vyplněný a může býti též zároveň virtuálně na rozličných místech, pokud totiž může svou činnost zároveň na rozličných místech jeviti. Ačkoliv tedy v tomto smyslu duch může býti zároveň na několika hmotných místech, jest nám přece všechna místa, na nichž svou přítomnost jeví, formálně za jedno místo pokládati. Tak se také vyrovnají výroky na pohled protivné, že totiž anděl může býti zároveň na různých místech a že nemůže býti. Sr. p. I. qu. 52. art. 2. opp. tom. XX. p. 299. sq.; Quodl. 1. art. 22. opp. tom. XVII. p. 246. sq.

ββ) Čas.

§ 172.

Pojem času zahrnuje v sobě dva momenty a to:

a) trvání. Kdykoliv o čase mluvíme, vždy máme na zřeteli nějakou dobu. Proto bývá řeč o delším neb kratším čase. Trvání věci neliší se věcně od její existence. Existence znamená skutečnost věci ze příčiny či potence její na venek uvedené; trvání však jest pokračování této skutečnosti. Mezi trváním a existencí věci jest jen rozdíl logický. Sr. in lib. 1. Sent. dist. 19. qu. 2. art. 1. in corp. opp. tom. IX. p. 259.

b) Druhý moment času záleží v posloupnosti, změně či pohybu. Časem rozumíme vždy zároveň něco plynoucího a postupujícího, něco se měnícího, nehledíce k tomu, v čem záleží to, co plyne a postupuje. Cokoli však plyne, zahrnuje v sobě nutně posloupnost, pro kterou podmět plynoucí ustavičné změně jest podroben. Sr. in lib. 1. Sent. dist. 37. qu. 4. art. 3. in corp. opp. tom. IX. p. 492. sq.

Poněvadž však posloupnosti nemůžeme si mysliti, nepřestal-li podmět posloupnosti podrobený něčím býti, čím dříve byl, a nepočal-li později i něčím býti, čím ještě nebyl, jest patrno, že v pojmu času nezbytně okamžik minulý a okamžik budoucí jest obsažen.

Aby však okamžik minulý uplynul a budoucí započal, jest potřebí, aby mezi oběma okamžiky byl okamžik střední, který jest koncem či výmezem okamžiku minulého a počátkem okamžiku budoucího, neb jinak byla by mezi minulostí a budoucností mezera či skok a nikoliv trvalá a stálá posloupnost. Tento okamžik střední není ani okamžikem minulým, který již uplynul, ani okamžikem budoucím, který se ještě neobjevil, a proto jest od obou rozdílný. Okamžik tento nazýváme přítomným.

Čas tedy, který skutečně trvá, není ani okamžikem minulým, kterého již není, ani okamžikem budoucím, kterého ještě není, nýbrž toliko okamžikem nynějším, nyní přítomným. A tento okamžik přítomný jest pouhý nedělitelný bod, který jest tak malý a nepatrný, že si ho téměř nemůžeme ani představiti. Neb jakmile se pokusím mysl svoji k němu obrátiti, již zmizel a nastoupil okamžik druhý, který rovněž sotva že se objevil, již zase s nevystihlou rychlostí uplynul, tak že vším právem dí sv. Augustin: „ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ne ulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur

in praeteritum et futurum, praesens autem nullum habet spatium.“ Conf. l. 11. c. 15. n. 20. opp. tom. I. col. 202.

Čas ve své celistvosti z minulosti, přítomnosti a budoucnosti složený neexistuje leč v pomyslu. Kdykoliv tedy minulost a budoucnost rovně jako přítomnost se počítají jakožto něco skutečného a staví se do jedné a téže řady, děje se to jen v pomyslu a pomyslem. Sr. in lib. 1. Sent. dist. 19. qu. 2. art. 1. opp. tom. IX. p. 259.; in lib. 4. Phys. lect. 23. opp. tom. II. p. 1. pag. 170.

S tímto rozborem pojmu času souhlasí úplně i definice Aristotelova: „tempus est numerus motus secundum prius et posterius“. (Čas jest počet pohybu dřívějšího a pozdějšího.) Sr. Arist. lib. 4. Physic. lect. 19. opp. tom. II. p. 1. pag. 150.; sr. též sv. Tom. p. I. qu. 10. art. 1. opp. tom. XX. p. 45.

V uvedené definici praví Aristoteles, že čas jest pohyb, poněvadž jen v pohybu posloupnost nalezáme; dále dí „secundum prius et posterius“; čas jest pohybem posloupným, v němž část jest po části, nikoli však vedle části, jako v prostoru. Jako jest vedlebylost znakem karakteristickým prostoru, tak jest známkou podstatnou času posobnost. A konečně praví: „numerus motus“. Skutečně existuje jen pohyb přítomný; poněvadž však čas nejen přítomnost, nýbrž i minulost a budoucnost zahrnuje, jest potřebí, aby rozum všechny tyto tři doby v jedno zahrnul a jejich výpočtem trvání času místněji určil. Sr. také Arist. Tract. De quando opp. tom. I. p. 1. pag. 257. sq.

Čas se dělí na vniterný a zevniterný.

Čas vniterný záleží v trvání vlastním a podstatném každé věci.

Čas zevniterný jest trvání určité a pravidelné, kterého pak za měřítko trvání či času vůbec užíváme.

Čas vniterný jest rozličný podle rozličnosti trvání za měny každé jednotlivé věci. Čas zevniterný jest stálý a jednostejný. Proto užíváme za měřítko času pohybu těles nebeských, který je stálý a nezměnitelný.

Dále rozeznáváme čas skutečný a možný.

Čas skutečný je trvání skutečných měnitelných bytostí.

Čas možný či ideální je trvání věcí čiře možných.

Čas skutečný nemůže býti od věčnosti, nýbrž musí míti vznik či počátek.

Čas jest jen tam, kde je změna, změna však může se jeviti jen na věcech, které jsou nahodilé, které totiž přecházejí z potence do konu. Ale poněvadž logicky sobě odporuje, aby věci z potence do konu přecházející existovaly od věčnosti, odporuje sobě také čas věčný. Věčnost a čas stojí proti sobě a vylučují se tak, jako proti sobě stojí a se vylučují bytost nutná a nahodilá, nekonečná a konečná. Sr. in lib. 3. Phys. lect. 13. opp. tom. II. p, 1. pag. 99. col. 2. B.

Čas skutečný vzal svůj počátek s původem světa. „In principio creavit Deus coelum et terram," praví Genesis. „Principium" znamená zde původ, vznik, začátek času. Bůh tedy s tímto viditelným, nahodilým světem stvořil také čas. Přede stvořením světa nebylo skutečného času, nýbrž toliko nekonečná věčnost. Na nejvýš se může říci, že před skutečným tímto časem se stvořením světa vzniklým předcházel čas ideální, právě tak jako možnost či ideálnost přechází přede skutečností každé věci.

Čas skutečný má tedy nutně svůj začátek i konec, ačkoliv se tento konec může bez ustání dále posouvati. A takovýto čas, který má začátek, ale bez ustání dále plyne, nazýváme věkem (aevum, aeviternitas). V. p. I. qu. 10. art. 5. in corp. opp. tom. XX. p. 49.

Věčnost.

§ 173.

Ačkoli věčnost ku případnostem věcí nepatří jsouc vlastností bytosti naprosté, nebude přece od místa zde pojem její vysvětliti, poněvadž pojem věčnosti pro náš omezený rozum jen pojmem času jest poněkud pochopitelný.

Pojem času, jak jsme viděli, zahrnuje v sobě dva terminy či výmezy, dřívějšek totiž a pozdějšek, které bez ustání po sobě následujíce působí počátek a konec času samého. Kde jest tedy čas, tam jest změna a postup.

Věčnost, jež stojí naproti času, znamená na prvém místě stálé trvání. Za tím účelem vylučuje z pojmu svého trojí nedokonalost či omezenost a to: 1. všechen začátek, vznik a původ, 2. všechen konec či zánik a 3. všechen postup či všecku posloupnost. Sr. p. I. qu. 42. art. 2. ad 2. opp. tom. XX. p. 245. in lib. 4. Sent. dist. 49. qu. 1. art. 2. qu. 3. ad 4. opp. tom. XIII. p. 469.

Věčnost jest tedy neomezeným trváním, které zároveň zcela bytuje. Věčnost nemajíc ani začátku, ani konce,

ani postupu trvá zároveň celá, a poněvadž trvá zároveň celá, není v ní ani minulosti, ani budoucnosti, nýbrž ustavičná přítomnost beze vší změny stále trvající. Sr. p. I. qu. 10. art. 4. opp. tom. XX. p. 48.

Proto definuje Boëthius věčnost zcela správně, an dí: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.“ Věčnost jest neobmezené života držení zároveň celé a dokonalé.

Podle tohoto výměru jest věčnost „neobmezeným života držením či majetnictvím“ (interminabilis vitae possessio). „Držením či majetnictvím“ jest proto, poněvadž subjekt věčnosti — věčná bytost, Bůh jest pánem naprostým života svého, kterýž nemá ani začátku ani konce (interminabilis) a držení jest celé zároveň (tota simul). Sr. p. I. qu. 10. art. 4. ad 3. opp. tom. XX. p. 48.

Bytost časová má vlastnictví či držení života svého jen v jediném okamžiku přítomnosti, ani minulost, ani budoucnost není v moci její. Bytost věčná má však všechen život svůj v držení a to zároveň (tota simul), poněvadž v jejím životě není žádného postupu a žádné změny a proto ani minulosti ani budoucnosti, nýbrž ustavičná, neměnitelná přítomnost. A právě proto, že bytost věčná život svůj celý zároveň vždy drží (possidet) a nikoli toliko jeden okamžik, jest toto držení také úplně dokonalé (perfecta possessio).

Z rozboru této definice následuje, že „věčnost“ a „věčná bytost“ jsou pojmy úplně totožné. Není tedy věčnost pouze abstraktním pojmem, který ve věčné bytosti dochází teprv své konkretní existence, nýbrž jest věčnou bytostí samou, která bez začátku a konce a beze změny ustavičně trvá. Sr. I. qu. 10. art. 1. tot. opp. tom. XX. p. 45. sq.; ibid. art. 2. in corp. p. 46.

Kdo by si věčnost myslil jakožto trvání bez začátku a konce, ale v ustavičném postupu a stále změně a posloupnosti, ten by zaměňoval imaginární pojem věčného času s věčností. Ovšem jest nám velmi nesnadno věčné trvání beze všeho postupu si mysliti, poněvadž jsouce bytostmi smyslně duchovými vycházíme při všem svém poznání ze smyslů a i při poznání nadsmyslovém či metafysickém se opíráme vždy o smyslný svět. Nejsnáze snad, ovšem jen přibližně a analogicky, dospějeme k pojmu věčnosti, když okamžik přítomný, který sotva že se nám objevil,

ihned zase již mizí a prchá, představíme si jakožto ustavičně, beze vší změny a beze všeho postupu trvající. Okamžik přítomný trvající beze změny („nunc“ stans — nynějšek stojící, „nunc“ durans — nynějšek trvající, „nunc“ stabile — nynějšek stálý) právě proto, že vylučuje všechen postup, jest také bez začátku a konce. Z čehož zároveň také průvodno, v jakém vztahu stojí čas k věčnosti a věčnost k času.

Věčnost vyrovnávajíc se každému času a to nejdelšímu i nejkratšímu bytuje zároveň s časem a to tak, že jest v každém sebe delším čase vždy celá, ale zároveň též celá i v jednotlivých okamžicích časových. (Aeternitas tempori coëxistit et quidem tota toti tempori et tota singulis etiam ejus momentis). Sr. C. Gent. lib. 1. cap. 66. n. 6. opp. tom. XXIII. p. 58.

Avšak i čas bytuje zároveň s věčností. Poněvadž však čas postupuje z minulosti do přítomnosti a ze přítomnosti do budoucnosti, zároveň bytuje s věčností tenkráte, když právě existuje. Tedy čas minulý bytoval s věčností v minulosti, čas přítomný bytuje ve přítomnosti a čas budoucí bude s ní zároveň bytovati v budoucnosti. Každý čas bytuje zároveň s věčností skutečně v době, když jest časem skutečným, tedy když jest časem přítomným.

Ačkoliv čas zároveň bytuje s celou věčností, nebytuje s ní od věčnosti, poněvadž čas pojmem svým žádá začátku či vzniku. Co však má začátek a vznik, nemůže býti od věčnosti, nýbrž v čase a s časem. Sr. Franzelin: De Deo uno, thes. 32. p. 342 sqq.

Z pojmu věčnosti dále také následuje, že není možen věčný postup či vývoj bez začátku a bez konce. Co postupuje a se vyvíjí, jest již v čase a co jest v čase, předpokládá nutností pojmu svého začátek či vznik. Co však vzniká a začíná, nemůže býti již od věčnosti.

Poněvadž však bytostem nahodilým, které pojmem svým mohou býti, ale nemusí, jest vždy, kdykoliv existují, z pouhé potence do skutečnosti teprve přecházeti — vznikati —, jest také patrno, že zároveň jsou i časovými. Časovost náleží nutně k pojmu bytosti nahodilé. Časová bytost jest nahodilá a nahodilá bytost jest časová.

Proto jest věčnost podstatnou vlastností jen bytosti nutné. Nutná bytost vylučujíc svým pojmem vši zevnější příčinu existuje tak nezbytně, že nemůže naprosto neexistovati. A poněvadž

nemůže neexistovati, existuje vždy, existuje tedy od věčnosti, jest věčna.

Jako pojem bytosti nahodilé musí býti konečně obsažen v bytosti nutné, rovněž i pojem času existuje ideálně ve věčnosti. A jako skutečná existence bytosti nahodilé konečně musí míti svůj původ z bytosti nutné, tak i skutečný čas může jen bytostí věčnou vzniknouti. Věčnost jest základem času, jenž na tomto základě trvaje bytost věčnou předpokládá, právě tak jako bytost nahodilá předpokládá bytost nutnou a naprostou. Proto také přede skutečným časem, který stvořením veškerenstva teprve byl vzniknul, nepředcházel čas, nýbrž předcházela toliko věčnost, nikoli však v tom smyslu, jakoby čas byl pokračováním věčnosti. Věčnost a čas jsouce podstatně rozdílny nemohou býti částmi jedné řady časové. Kdyby čas byl pokračováním věčnosti v téže řadě časové, pak by věčnost byla již časem bez začátku sice, ale s koncem. Neb v tom okamžiku, kde by vznikl čas, přestala by věčnost, což však sobě očividně odporuje. Čas tedy s věčností, jak jsme již pravili, jen spolu bytuje.

Velekrásně tuto pravdu vyjadřuje sv. Augustin ve svých „Vyznáních“ řka: „Idipsum enim tempus tu feceras; nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec tu tempore tempora praecedis; alioquin non omnia tempora praecederes.“ Confess. lib. 11. cap. 13 nn. 15, 16. opp. tom. I. col. 200.

γ) Vztažnost či poměrnost. (Relatio.)

§ 174.

Ku případnostem naprostým, o nichž jsme doposud jednali, řadí se zcela přirozeně případnosti vztahu či poměru.

Tuť bude nám zkoumati:

αα) povahu vztahu,

ββ) vlastnosti a druhy vztahu, a

γγ) věcnost vztahu.

αα) Povaha vztahu.

§ 175.

Vztah vyjadřuje případnost, kterou věc k jiné věci nějak se táhne či potahuje (vz-tahovati se = k něčemu se potahovati).

Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 7. art. 9. in corp. opp. tom. XIV. p. 277. sq. Při každém vztahu musí býti

1. podmět nějaký, který se vztahuje a zároveň

2. předmět (termin, výmez), k němuž podmět vztahem svým směřuje, a konečně

3. důvod čili základ, pro nějž se podmět ku předmětu vztahuje.

Mysleme si na př. otce a syna. Otec (podmět) se vztahuje k synu (předmět) svým otcovstvím (důvod). Sr. in lib. 1 Sent. dist. 26. qu. 2. art. 1. ad 3. opp. tom. IX. p. 346; ibid. dist. 33. art. 1. in corp. p. 424.

Vztah jest buď věcný nebo logický.

Věcný jest vztah, který tkví ve věcech samých zcela nezávisle na našem myšlení. Kdykoliv však vztah mezi věcmi si pouze myslíme, jest toliko logický. Poměr mezi příčinou a účinem jest věcný, poněvadž záleží již v pojmech příčiny a účinu, na př. poměr sochy k sochaři, kdežto poměr mezi praporem vojenským a plukem jest pouze logický.

Aby vztah byl věcný, jest k tomu potřebí reality jak podmětu a předmětu čili výmezu tak i důvodu.

Předně musí jak podmět tak i předmět vztahu býti skutečnou realitou. Neb vztah věcný vyjadřuje směr či poměr jedné věci ke druhé, což jen tenkráte jest možno, je-li podmět i termin (výmez) něčím reálním.

Mimo to jest třeba, aby podmět a termin věcně od sebe se lišily. Kdyby se věcně od sebe nerůznily, byly by něčím identickým. Avšak jedna a táž věc nemůže se sama k sobě věcně vztahovati. Sr. p. I. qu. 13. art. 7. in corp. opp. tom. XX. p. 77. sq.

Konečně musí i důvod, pro nějž podmět k výmezu se vztahuje, býti věcný. Sr. p. I. qu. 28. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 172.; Qq. dispp. De verit. qu. 2. art. 2. ad 1. opp. tom. XVI. p. 163.; Quodl. 9. art. 4. in corp. opp. tom. XVII. p. 416. sq.

Scholastikové rozeznávají vůbec dvojí důvod a to: materiální (vzdálený) a formální (nejbližší).

Důvodem formálním nazývali příčinu, pro niž neprostředně podmět ku předmětu se vztahuje. Tak jest na př. plození u otce formálním důvodem otcovství jeho, jímž se k synu odnáší.

Důvodem materiálním jest pak subjekt sám, v němž jest důvod formální obsažen.

Aby byl vztah podmětu k výmezu věcný, musí především důvod ve smyslu formálním býti věcný.

Než tímto všeobecným určením není ještě povaha důvodu všestranně objasněna.

Sv. Tomáš rozeznává (in Qq. dispp. De potentia, qu. 7. art. 10. opp. tom. XIV. p. 230.) dvojí důvod formální, a to

1. totožnost přirozenosti či bytnosti věci. (Bytností však rozumí nejen bytnost ve vlastním smyslu, nýbrž i jakost a způsob [modalitu, ličnost] reální.)

Takto vztahují se k sobě věcné bytosti, které jsouce od sebe rozdílny, jsou obdařeny jednou a touže specifickou bytností, jako na př. člověk A. a člověk B. Vztah tento nazývá se vztahem podobnosti (relatio similitudinis).

Ku vztažnosti podobnosti dlužno také připočísti vztažnost kolikosti čili míry, ať již jest to kolikost ve pravém smyslu aneb kolikost síly neb dokonalosti. A vztažnost tato slove vztažností stejnosti (relatio aequalitatis). Tak na př. co do kolikosti vztahují se k sobě všechny koule stejného průměru, ať již jsou z jakékoliv látky.

2. Druhý důvod věcné vztažnosti podle sv. Tomáše jest odvislost předmětu od podmětu z důvodu kausálního.

Věcně vztahuje se bytost k bytosti, když od ní pochází, vzniká, nabývá dokonalosti. Tak podle zákona příčinnosti vztahuje se věcně socha k sochaři, obraz k malíři, hodiny k hodináři, žák k učiteli atd. Vztah tento sluje vztahem příčinnosti (relatio causalitatis).

3. Nezávisí-li však termin na podmětu dle zákona kausality, pak jest k věcnému vztahu nutně potřebí, aby aspoň termin předpokládal ku svému vlastnímu bytu existenci podmětu, tak jak tomu theologie v nauce o nejsv. Trojici učí, v níž Syn předpokládá Otce a Duch sv. Otce i Syna. —

Schází-li jedna ze tří uvedených podmínek každé vztažnosti věcné nezbytných, vztažnost není již věcná, nýbrž jen logická.

Není-li tedy buď podmět aneb termin vztažnosti skutečnou realitou — jako poměr podobnosti mezi dvěma čiře imaginárními vzdušnými zámky —, nebo neliší-li se podmět od terminu věcně — jako na př. poměr identity mezi duchovostí a jednoduchostí podstaty —, nebo schází-li věcný důvod, jako kdybychom k sobě

přirovnávali na př. žlutou barvu a hořkou chuť —, pak není vztažnost věcná, nýbrž nanejvýš jen logická. O obojím vztahu věcném a logickém viz Arist. Tract. De praedicam. ad aliquid, především cap. 1. et 2. opp. tom. I. p. 1. pag. 251. sq.

Vztažnost logická nemá základu či důvodu svého ve věcech, nýbrž toliko v rozumu našem, jako když na př. nějakou věc myslíme ve vztahu k sobě samé. Sr. p. I. qu. 13. art. 7. incorp. opp. tom. XX. p. 77 sq,; in lib. 1. Sent. dist. 30. qu. 1. art. 3. ad 3. opp. tom. IX. p. 392.

Obojí vztah jak věcný tak i logický může býti zase buď vzájemný neb nevzájemný (smíšený).

Vztah jest vzájemný, když obojí člen vztažný (podmět a termin) jest zároveň podmětem i terminem vztažnosti, ovšem vždy z jiné příčiny. Toto platí jak o věcné tak i logické vztažnosti. Tak se vztahuje otec svým otcovstvím k synu a syn svým synovstvím zase k otci.

Je-li důvod vztažnosti s jedné strany věcný, se strany druhé však jen logický, pak jest tento vztah jednostranný.

V tomto poměru stojí na př. věda ku svému předmětu, rozum ku věci poznané. Věda nedá se mysliti beze předmětu, předmět však, o němž věda jedná, existuje i bez vědy. Vztah vědy ku předmětu jest tedy věcný, předmětu však k vědě toliko logický. Sr. p. I. qu. 6. art. 2. ad. 1. opp. tom. XX. p. 31.; ibid. qu. 28. art. 1. in corp. p. 172.; qu. dispp. De potent. qu. 3. art. 3. in corp. opp. tom. XIV. p. 40. sq.

Poněvadž poměr jednostranný jest jednak věcný, jednak jen logický, nazývá se proto také smíšeným. Tak jest také na př. poměr tvorstva k Bohu jen jednostranný čili smíšený; neboť v pojmu tvorstva jest již obsažen vztah a směr k Bohu, nikoli však naopak. Sr. p. I. qu. 13. art. 7. in cap. opp. tom. XX. p. 77.; C. gent. lib. 2. cap. 12. n. 3. opp. tom. XVIII. p. 95.; Qq. dispp. De potent. qu. 7. art. 11. in cap. opp. tom. XIV. p. 235.

Poměr věcný může mimo to býti buď podstatný nebo nahodilý.

Je-li poměr již v bytnosti či podstatě obou členů obsažen, pak jest tento poměr podstatný. Tak jest poměr mezi účinem a příčinou vždy podstatný, poněvadž jestota účinu závisí nutně na příčině; neníť účinu bez příčiny. Poměr podstatný nemůže proto nikdy býti zrušen.

Poměr nahodilý jest mezi dvěma předměty tenkráte, když není v jejich podstatě obsažen, nýbrž když vzniká ze příčiny pouze nahodilé (svobodné) a může býti zase přerušen. Na př. poměr učitele k žáku jest pouze nahodilý, poněvadž může jak učitel žáka propustiti, tak i žák z učení vystoupiti, čímž poměr mezi oběma přestává.

Může se však státi, že poměr jedné strany jest podstatný, ale se strany druhé jen nahodilý. Poměr na př. mezi tvorstvem a Bohem jest podstatný, neboť tvor bez Boha nedá se ani mysliti; poměr však mezi Bohem a tvorstvem skutečně existujícím jest pouze nahodilý, poněvadž Bůh nestvořil tohoto světa nutně, nýbrž úplně svobodně.

Z toho také zjevno, že pojmy vztahu věcného a podstatného se nekryjí. Pojem poměru věcného jest širší, než pojem poměru podstatného. Každý poměr podstatný jest zároveň také věcný, nikoliv však obráceně, poněvadž věcný poměr může býti jak podstatným tak i nahodilým.

ββ) Vlastnosti a druhy vztažností.

§ 176.

1. Vztažnost nemá příčnosti (contrarium), poněvadž jedna nestojí druhé na odpor. Může tedy týž podmět v různých státi vztazích a poměrech, ačkoli vždy z jiných příčin a důvodů. Tak může na př. otcovství a synovství v jednom člověku zároveň býti. Každý otec (lidský) jest k synu svému otcem, k otci svému však jest synem. Proto může táž věc býti vzhledem k různým terminům účinem i příčinou.

2. Vztažnost nepřipouští ani zmocnění, ani zmenšení, ačkoliv může ku mnohým výmezům směřovati. Tak jest otec, který má několik dítek, ku všem otcem a přece otcovství jeho formálně a v sobě nikterak se nemění. Sr. p. I—II. qu. 82. art. 4. in corp. opp. tom. XXI. p.

3. Při každé vztažnosti poukazuje vždy jeden člen na druhý. A proto k vysvětlení jednoho členu vztažného jest potřebí i druhého členu, který jest proto také vždy k prvému členu nějakým způsobem souvztažným (korrelativním). Tak na př. otcovství neporozumíme než ze souvztažného pojmu synovství, poněvadž syn jest synem otcovým a otec jest otcem synovým.

4. Oba členy souvztažné jestotou svou existují zároveň. Kdyby jeden člen existoval bez druhého, měli bychom buď podmět bez terminu, nebo termin bez podmětu, což povaze vztažnosti přímo odporuje. Při tom ovšem není potřebí, aby oba členové souvztažní týmž způsobem existovali, postačí, když jeden existuje věcně a druhý logicky, jako při vztažnosti smíšené. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 7. art. 10. ad 12. opp. tom. XIV. p. 234.; p. I. qu. 13. art. 7. ad. 6. opp. tom. XX. p. 78.

5. Členy souvztažné existují také zároveň v poznání našem. Neb jinak bychom poznávali zase buď podmět bez terminu, nebo termin bez podmětu, což rovněž jest nemožno. Proto vším právem dí scholastikové: „relativa mutuo se definiunt et notificant.“

Všechny tyto vlastnosti platí ovšem v úplném smyslu jen při vztažnostech vzájemných. Ale poněvadž i při vztazích jednostranných (smíšených) člen, který věcně ke druhému se nevztahuje, vždy stojí k němu aspoň v logickém poměru, jak jsme na příkladech svrchu uvedených byli ukázali, proto se dotčené vlastnosti, především tři poslední (3. 4. 5.) jeví u všech vztahův a poměrů.

Po této všeobecné úvaze o vlastnostech vztažnosti nebude zajisté neprospěšno vytknouti její jednotlivé druhy.

Rozeznáváme tři druhy vztažnosti a to:

1. vztah identity (totožnosti) a distinkce (rozdílu);
2. vztah vedlebylosti a posobnosti a
3. vztah důvodu a následku, resp. příčiny a účinu, principu a principiátu.

Zde jest nám především jednati o totožnosti a rozdílu; o vedlebylosti a posobnosti byla již řeč ve traktátu o prostoru a času a o relaci důvodu a následku resp. příčiny a účinu promluvíme teprve později.

Totožností rozumíme všeobecně jednostejnost mezi dvěma aneb i několika členy souvztažnými.

Totožnost předpokládá svým pojmem dva nebo i více členů souvztažných, ať jsou to již skutečné věci, nebo dokonalosti, vlastnosti atd., které byvše k sobě přirovnány jistým způsobem aneb v jisté míře jsou jednostejny.

Poněvadž pojem totožnosti žádá dvou členů, které s sebou jsou nějak jednostejny, jest patrno, že totožnost skutečně jest jen zvláštním druhem vztažnosti. A jako jsme vztažnost na

věcnou a logickou roztřídili, podobně jest nám i totožnost dvojí, věcnou a logickou, rozeznávati.

Povahu věcné vztažnosti má totožnost tenkráte, když dvě různé věci, dvě různé jestoty atp. k sobě byvše přirovnány nějakým způsobem identickými se jeví. Zde jest totožnost na našem myšlení nezávislá, ve věcech samých obsažena, na př. dvě koule, dva stromy atd.

Myslíme-li však jednu a touž věc naproti sobě samé postavenou a takto samu se sebou úplně identickou, pak máme totožnost logickou. Sr. p. I. qu. 13. art. 7. in corp. opp. tom. XX. p. 77.

Mimo tento všeobecný rozdíl jest nám totožnost dále ještě lišiti.

a) Uvažujeme-li stupeň jednostejnosti, který se mezi dvěma aneb několika souvztažnými členy může naskýtati, rozeznáváme totožnost naprostou a poměrnou.

Jsou-li členy souvztažné svou bytností úplně a zcela totožny, pak máme totožnost naprostou, na př. dvě úplně stejné koule ze slonoviny. Jsou-li s jedné strany totožny, s druhé strany však přece zase různy, pak jest totožnost jejich jen poměrná, na př. osoba A a osoba B.

b) Dále mohou členové souvztažní buď podle své jestoty, aneb jen podle svých případných vlastností býti totožny.

α) Identita jestoty jest zase buď generická (rodová), aneb specifická (druhová), aneb konečně numerická (číselná).

Každý rod sám se sebou jest totožen genericky, každý druh sám se sebou specificky a konečně každý jedinec sám se sebou numericky. Tak na př. jsou všechny druhy šelem psovitých totožny genericky, všichni jedinci jednoho druhu na př. lišek specificky, a každá liška sama se sebou numericky.

β) Vzhledem ku případným vlastnostem rozeznáváme zase totožnost podobnosti a stejnosti podle toho, jsou-li dvě nebo více věcí svou jakostí aneb svou kolikostí sobě rovny. Na př. dvě bílé koule, dvě stejně velké krychle.

c) Číselná totožnost jest zase buď fysická nebo mravní. Ona má tenkráte místo, když věc ve své vniterné

(fysické) bytnosti se nemění, nýbrž vždy touž zůstává; jako na přduše lidská, anděl, Bůh.

Totožnost mravní jeví se ve věci, kteráž, ačkoliv fysicky ustavičně se mění, přec u lidí za touž se pokládá. Tak máme na př. dům nějaký bez ustání za tentýž i tenkráte, když na týchž základech a v týchž rozměrech tak byl přestaven, že z něho ani jedné staré části nezbylo. Sr. p. I. qu. 119 art. 1. ad 5. opp. tom. XX. p. 647. —

Protivou totožnosti jest rozdíl (rozličnost, distinctio). Rozdílno jest, co nějakým způsobem není jednostejno.

I rozdíl předpokládá dva neb několik souvztažných členů (ať jsou to již bytosti, dokonalosti, vlastnosti a t. p.), které byvše k sobě přirovnány v jisté míře od sebe se liší. Proto i rozdíl nutně do kategorie relace spadá.

Jako totožnost tak i rozličnost jest dvojí: věcná a logická (distinctio realis et rationis).

Jsou-li členové souvztažní sami sebou, totiž svou jestotou od sebe rozličny, pak máme rozdil věcný, na př. papír a péro, kterým píšu.

Logická distinkce vzniká však tenkráte, když toliko rozum myšlením svým uvádí nějakou lišnost do členů souvztažných věcně identických, na př. „homo“ a „animal rationale“.

Rozdíl věcný zase se dělí na:

a) Rozdíl poměrný a naprostý.

Poměrný rozdíl vyskýtá se mezi různými momenty jedné a téže bytosti; jako na př. mezi potencí a konem, mezi bytností a existencí, mezi přirozeností a suppositem.

Rozdíl naprostý (podstatný) jeví se mezi dvěma podstatami, z nichž jedna není druhou, na př. dva domy, dva stromy atd.

b) Rozdíl podstatný může zase býti buď vyrovnaný (distinctio adaequata) nebo nevyrovnaný (distinctio inadaequata).

Není-li jeden člen souvztažný částí druhého členu, jest mezi nimi rozdíl vyrovnaný. Na př. mezi člověkem A a B.

Je-li však jeden člen ve druhém členu jako jeho část zahrnut, pak se různí jen nevyrovnaně. Tak jest mezi člověkem na jedné a jeho duší na druhé straně rozdíl nevyrovnaný, poněvadž duše jest podstatnou částí člověka.

Důležit jest rozdíl mezi latinskými terminy: distinctus (distinctio), divisus (divisio) a diversus (diversitas) (něm. unterschieden, geschieden a verschieden). Tyto terminy mohli bychom snad v naší mateřštině takto určiti: distinctus — lišný či odličný (lišnost, odličnost), divisus — rozdílný (rozdíl, rozdílnost) a diversus — různý či různorodný (různost či různorodnost).

Ačkoliv těchto výrazů se často užívá v témž smyslu, jest ve filosofii mezi nimi přece veliký rozdíl.

Lišnost (odličnost, distinctio) v nejužším smyslu znamená především ve vědě theologické rozdíl mezi osobami Božskými, které se od sebe neliší podstatou, nýbrž jen lícem (subsistencí). Božské osoby jsou mezi sebou sice lišny či odličny, nikoliv však rozdílny aneb různy.

Rozdíl znamená vůbec vše to, co není nějakým způsobem jednostejno. V užším smyslu rozdílno (divisum — rozděleno) jest však to, co jest od sebe odloučeno, takže nikterak jeden člen není druhým členem, i když mají specificky touž přirozenost. Tak na př. jsou Sokrates a Plato dvě rozdílné osoby.

Různost (různorodnost) vyjadřuje mimo rozdílnost (divisio) dvou nebo více členů od sebe také ještě rozdíl rodový; tak jsou na př. zvíře a člověk dvě bytosti nejen od sebe rozdílné — rozdělené, nýbrž také různé, majíce podstatně zcela jinou bytnost a přirozenost. Nejmenší tedy rozdělenost vyjadřuje lišnost či odličnost, větší pak rozdíl a největší různost (různorodnost).

c) Dále jest lišiti rozdíl rodový, druhový a individuální.

Liší-li se členové souvztažní rodem, vzniká rozdíl rodový, liší-li se druhem, povstává rozdíl druhový, a jsou-li téhož druhu a rozeznávají-li se od sebe jen individualitou, pak jest mezi nimi rozdíl pouze individuální. Tak jest mezi druhem šelem kočkovitých a psovitých rozdíl rodový, mezi lvem a tygrem rozdíl druhový a konečně mezi dvěma lvy rozdíl individuální.

Jsou-li dva jedinci jednoho druhu toliko jakostí různí, říkáme, že jsou sobě nepodobni (dissimiles), na př. dvě osoby různé povahy, liší-li se však kolikostí, pak jsou nerovní či nestejní (inaequales), na př. člověk malý a velký.

Jsou-li dva jedinci jak jakostí tak i kolikostí úplně sobě rovni a jen počtem se od sebe různí, pak jest mezi nimi distinkce pouze číselná, na př. dva úplně stejné listy papíru. —

Rozdíl logický (distinctio rationis) naproti tomu vzniká tenkráte, když rozum rozeznává mezi dvěma aneb více pojmy jednu a touž věc vyjadřujícími. —

Scholastikové tento rozdíl definují jakožto negaci jednoty mezi několika pojmy téže věci (carentia unitatis inter plures conceptus ejusdem rei).

Tento rozdíl logický může býti zase buď

a) čiře pomyslný (pure mentalis) aneb

b) virtuální.

a) Čiře pomyslný rozdíl jest mezi pojmy jeden a týž předmět vyjadřujícími, které obsahem svým nikterak se neliší, tak že jeden s druhým úplně se může zaměniti. Tato rozdílnost naskýtá se mezi všemi pojmy čiře synonymními, jako jsou na př. brambor a zemče.

b) Rozdíl virtuální naskytá se mezi pojmy, které ač vyjadřují jednu a touž věc, přec obsahem svým se liší a proto se nedají zaměniti.

Poněvadž pojmy, které se virtuálně liší, vždy jednu a touž věc označují, jsou ovšem věcně identickými, avšak logicky přece jest nám mezi nimi činiti rozdíl, poněvadž onu věc s rozličných stran a hledisk uvažujíce a vyjadřujíce obsahem svým se od sebe liší. Na př. v podstatě Božské, která jest naprosto jednoducha, nelze žádných věcných rozdílů připouštěti, a proto všechny vlastnosti a dokonalosti Božské vyjadřují věcně vždy celou bytnost či podstatu Božskou. Poněvadž však tato podstata Božská rozličné má vlastnosti, které formálně se od sebe liší, proto jest mezi těmito vlastnostmi rozdíl virtuální; jako na př. mezi milosrdenstvím a spravedlností, mezi jednoduchostí a nesměrností atd.

Rozdíl čiře logický od rozdílu virtuálního rozeznává se tím, že onen nemá pražádného podkladu či důvodu ve věcech, mezi nimiž se činí, záležeje v různých toliko výrazech a jmenech pro jednu a touž věc; tento (virtuální) ačkoliv rovněž vzniká v myšlení našem, má přece důvod a základ ve věci samé. Zastává-li na př. někdo rozličné úřady, nemůže býti mezi těmito úřady v jedné osobě soustředěnými rozdílu věcného, právě proto,

poněvadž jsou v jedné osobě spojeny a tedy věcně totožny. Poněvadž však tyto úřady různě se jeví, nemohou naprosto (i v myšlení) býti totožny; a proto jest mezi nimi rozdíl virtuální.

Scholastikové nazývají také rozdíl čiře mentální „distinctio rationis ratiocinantis sine fundamento in re“ a rozdíl virtuální „distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento in re.“

γγ) Věcnost vztažnosti.

§ 177.

Že jsou mezi jednotlivými věcmi vnějšího světa skutečné vztahy a to nejen logické, nýbrž i věcné, o tom nemůže býti pochybnosti. Neboť jest přemnohá mezi stvořenými věcmi spojitost, která jest naprosto na myšlení našem nezávislá a ve věcech samých přede vším naším myšlením a poznáním již obsažená. Takým skutečným vztahem jest na př. spojitost mezi účinem a příčinou. Neboť nebude zajisté nikdo tvrditi, že účin jen potud má svou příčinu, pokud něco jakožto účin nějaké příčiny si myslíme a myšlením pak jakožto něco věcného a objektivního klademe. Kdybychom poměru mezi příčinou a účinem ani nepoznali, přece tento poměr a vztah ve věcech existuje, maje svůj podstatný důvod v samé bytnosti příčiny a účinu.

Ovšem jest potřebí, abychom tento objektivní poměr také skutečně poznali. Avšak poznáním nevmýšlíme tohoto poměru ve věci, nýbrž toliko odhalujeme a subjektivně poznáváme poměr objektivní ve předmětenstvu existující.

Rozum náš není výměrem a pravidlem vztažnosti věci, nýbrž naopak vztažnost objektivně ve věcech samých obsažená jest výměrem a pravidlem poznání našeho. Kdyby tedy nebylo rozumu stvořeného, nebylo by také žádného (stvořeného) poznání této vztažnosti, avšak vztažnost sama byla by přece objektivně ve věcech stvořených obsažena.

Znázorněme to příkladem. Ve tvorstvu existuje skutečné plození (generatio), jehož výmezem či terminem jest plod. Avšak právě proto, že každý plod skutečné existence dochází jen činností subjektu plodícího (plozením), jest plod ve svém vzniku a původu naprosto závislý na subjektu plodícím. Poněvadž však vznik plodu od dalšího trvání jeho odloučiti se nedá, proto zůstane plod vždy k subjektu plodícímu poměrným a vztažným, jako

předmět učiněný (účin) k tomu, kdo jej učinil (ku příčině účinkující). Ale i navzájem zůstává subjekt plodící ve vztahu a poměru ku plodu jako příčina účinkující ku svému účinu. Že plod svého bytu došel od subjektu plodícího, jakož i že tento subjekt vlastní svou činností plod v existenci uvedl, to nejsou pouhé pomysly spekulativního rozumu našeho, nýbrž tato spojitost existuje ve předmětenstvu samém beze všeho našeho myšlení.

Proto jest zcela lichý názor filosofů (na př. Lockův), kteří se domnívají, že tuto vlastnost věcí, o niž zákon příčinnosti se opírá, svým myšlením do věcí samých toliko vkládáme. Pozorujeme-li totiž, že dva zjevy ve přírodě vždy v témž pořádku po sobě následují, pak prý nazýváme zjev předchozí příčinou, a zjev následný účinem. Mezi těmito dvěma zjevy (příčinou a účinem) není prý žádné vniterné věcné vztažnosti, nýbrž jen pouhá zevnější posloupnost a posobnost. Tím ovšem jest zákon příčinnosti úplně zničen a pro veškero naše poznání, které se vesměs o zákon tento opírá, jest všechen podklad zmařen.

Z pojmu relace jest také jasno, v čem záleží pojem bytosti vztažné (relativní) a bytosti naprosté (absolutní).

Bytost vztažná nemůže beze vztahu k jiné bytosti ani existovati ani se mysliti. Existence bytosti vztažné předpokládá nezbytně existenci bytosti, k níž jest poměrna, rovněž jako pomysl bytosti vztažné nezbytně nutí k pomyslu bytosti, na níž svou jestotou závisí.

Bytost naprostá vylučuje naproti tomu všechen věcný poměr ku každé jiné bytosti, jest každé závislosti na bytosti jiné úplně a zcela prosta, její vniterná bytnost a jestota tak jest o sobě a sama sebou, že se beze všeho vztahu k bytosti jiné nejen mysliti může, nýbrž i musí.

Bytost vztažná může sice neprostředně na bytosti rovněž vztažné záviseti, avšak konečně předpokládá vždy bytost naprostou, poněvadž všechny bytosti vztažné, i kdyby počtem byly sebe četnější, jsou jak svou bytností, tak svou existencí odkázány na bytost jinou, a bytost tato musí býti již naprosta, poněvadž by jinak zase ještě jinou bytost předpokládala, na níž by závisela, a tak až do nekonečna, což jest v sobě nemožno. — Bytost vztažná nedá se tedy mysliti bez bytosti naprosté. Bytost naprostá však buď existuje naprosto sama beze všech jiných bytostí, a existují-li jiné bytosti vedle ní, existují toliko od ní a skrze ni, závisejíce na ní jako účin na své účinku-

jící příčině. Vše, co tedy jest mimo a vedle bytosti naprosté, jest k ní nutně poměrno a vztažno, ona však sama jediná nepoměrná, nevztažná, nezávislá — tedy vesměs naprostá.

3. Příčiny jestoty. (Causae entis.)

§ 178.

Není věci, která by neměla své přiměřené působnosti, jíž svou přirozenost na venek jeví a zdokonaluje. Proto počítali scholastikové mezi axiomata také věty: „natura est et ordinatur ad propriam operationem“ a „natura inclinatur ad sui perfectionem.“

Každá tedy věc směřuje svou vniternou bytností k činnosti a touto činností ku zdokonalení a dovršení své přirozenosti.

Pojednavše o jestotě, její bytnosti, vlastnostech a kategoriích, přihlédněme nyní také k této jestotě vzhledem k jejím činnostem čili ku příčinám jestoty.

Poněvadž pojem příčiny předpokládá pojem principu a tento zase pojem důvodu (ratio), pojednáme prvé

a) všeobecně o důvodu (ratio), principu (principium) a o příčině (causa).

b) V části druhé pak vysvětlíme různé druhy příčiny.

a) Důvod, princip a příčina vůbec.

§ 179.

Důvod, princip a příčina naskytují se často v témže smyslu, a proto se také vzájemně zaměňují.

Ve filosofii však musí se tyto pojmy přísně od sebe lišiti.

Důvod (ratio, Grund) jest to, čím čili proč něco jest aneb se poznává. (Ratio est omne id, quo aliquid est vel intelligitur.)

Poněvadž bytností jest věc tou věcí, kterou jest, a ideou či pojmem tuto bytnost obsahujícím se poznává, proto jak bytnosti tak i pojmy věcí vším právem důvody jejich se nazývají.

Důvod naskýtá se tedy jak v řádu ontologickém, (čím něco jest), tak i v řádu logickém (čím se něco poznává), ale obyčejněji v řádu logickém a znamená pravdu, kterou pravdy jiné poznáváme. Tak jest na př. přirozenost lidská důvodem, pro nějž Petr jest člověkem a svoboda lidská důvodem příčetnosti.

To, co z důvodu jest, anebo se poznává, nazývá se následkem (rationatum, Folge).

Důvod jest dostatečný, když vše, co jest v následku, dá se z něho dovoditi a vysvětliti; nedostatečný však, když se nedá z něho vše, co jest v následku, dovoditi a vysvětliti, tak že k úplnému jeho vysvětlení jiný ještě důvod jest předpokládati.

Vztah mezi důvodem a následkem jest naprosto nuten a to v tom smyslu, že není následku bez dostatečného důvodu. (Nihil sine ratione sufficienti.)

Kdekoliv jest nějaký následek, tam musí býti též dostatečný důvod, z něhož se dá dovoditi a vysvětliti. (Posito rationato ponitur ratio sufficiens.) Poněvadž jest tento princip nuten, jest též naprosto všeobecen a nepřipouští pražádné výjimky a to jak v řádu logickém, tak i v ontologickém.

Zákon tento jest zároveň sám sebou neprostředně evidentní. Neboť každý člověk poznává svým rozumem a to beze všech důkazů, že vše, cokoliv jest, musí míti svou bytnost, jíž jest tou věcí, kterou právě jest, a nikoliv jinou; rovněž jako vše, co poznáváme, musí míti své jasné a zřejmé známky, z nichž to poznáváme. Kdo by to popíral, tvrdil by, že něco může zároveň býti a nebyti, zároveň se poznati i nepoznati. Kdo by tedy popíral zákon dostatečného důvodu (rationis sufficientis), popíral by též i zákon kontradikce.

Mezi důvodem a následkem nevládne však toliko nutnost, nýbrž též naprostá úměrnost (proportio) a to ze dvojí příčiny.

a) Následek nemůže v sobě ani více ani méně zahrnovati, než podle svého důvodu může obsahovati. Kdyby obsahoval více než důvod, toto „více“ nemělo by již důvodu, a kdyby obsahoval méně než důvod, ono „více“ v důvodu nemělo by žádného následku, což obé zdravému rozumu odporuje.

b) Úměrnost mezi důvodem a následkem musí také ku vniterné povaze či bytnosti obou členů se vztahovati. Následek nemůže míti jiné povahy než má důvod. Jaký tedy důvod, taký též následek, a naopak: jaký následek, taký i důvod. Na př. poněvadž andělé jsou bytostmi člověka dokonalejšími, musí míti též dokonalejší rozum a mocnější vůli. — Poněvadž činnost myslicí jest u člověka konem jednoduchým a nehmotným, musí míti též jednoduchý, nehmotný důvod, jednoduchou totiž a nehmotnou duši atd.

Z tohoto zákona plynou nutně tyto věty:

α) Stejné důvody mají stejné následky.

β) Různé důvody mají různé následky.

γ) Opačné důvody mají též opačné následky.

Všechny tyto věty platí i opačně.

Důvod může konečně býti buď nejbližší aneb vzdálený aneb nejvyšší.

Plyne-li následek z důvodu neprostředně, jest tento důvod důvodem nejbližším, pochází-li však z něho toliko prostředečně, nazývá se důvodem vzdáleným; a je-li tento prostředečný důvod v téže řadě nejposlednější, slove důvodem nejvyšším. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 6. in corp. opp. tom. XIV. p. 30. sq.

Přirovnáme-li tyto důvody k sobě, jest patrno, že jeden a týž důvod může býti zároveň důvodem i následkem: důvodem vzhledem k následku z něho pocházejícímu a následkem vzhledem k vyššímu důvodu, na němž závisí. Poznamenáme-li si nejvyšší, vzdálenější a nejbližší důvod písmenami: A, B, C, D, E, F, jest E důvodem F, ale také následkem D; D rovněž důvodem E, ale zároveň následkem C atd. E vzhledem k F jest důvodem nejbližším; D, C, B důvody vzdálenějšími, A však důvodem nejvyšším. —

Principem (principium, ἀρχή, původ, základ, počátek, začátek) nazývá se vůbec to, z čeho něco pochází. Sr. p. I. qu. 33. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 197.; aneb jak Aristoteles definuje, principem jest něco prvého, z čehož něco jest, se stává nebo se poznává. (Primum, unde aliquid est, aut fit, aut cognoscitur).

To však, co z principu pochází, slove principiátem.

Princip a důvod nejsou pojmy totožnými.

Principem jest, co v sobě důvod něčeho jiného obsahuje, důvodem však v principu jest to, proč z principu něco pochází, proč tedy princip vzhledem k principiátu jest principem.

Tak jest otec principem syna, otcovství, resp. plození jest důvodem, proč z otce syn pochází.

Přirovnáme-li princip k principiátu, pak a) princip má před principiátem vždy nějakou přednost.

Přednost tato může býti trojí: α) buď jest princip přednější principiátu časem, anebo β) přirozeností, nebo konečně

γ) původem (prioritas temporis, prioritas naturae, prioritas originis).

α) Princip jest přednější časem než principiát, když existoval dříve než ještě principiát z něho pošel. Tak jest lidský otec co do času dříve než syn. Sr. p. I. qu. 42. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 245.

β) Přirozeností předchází princip před principiátem, když co do času oba členové zároveň sice existují, ale přece principiát jak svou bytností tak i svou existencí na principu úplně závisí. Tak na př. jest duše i tělo přirozeností svou dříve než člověk, který z obou částí se skládá, ačkoliv co do času vznik duše a těla a následovně počátek celého člověka spadá v jeden moment. Sr. p. I. qu. 42. art. 3. ad 2. opp. tom. XX. p. 246.

γ) Původem jest princip přednější než principiát, když ani časem ani přirozeností od sebe se neliší, nýbrž toliko tím, že principiát z principu pochází. Tento poměr mezi principem a principiátem, jak theologie učí, jest výhradně jen v nejsv. Trojici. Sr. l. c. in corp.

b) Mezi principem a principiátem vždy jest nějaká spojitost (nexus). Tato spojitost může býti buď zevniterná znamenajíc toliko posloupnost principiátu po principu, aneb jest vniterná, záležejíc ve vniterném vlivu principu na principiát.

Tak slove pro pouhou zevnější posloupnost jednotka principem čísla, ranní červánky principem (počátkem) dne, bod principem čáry. Nazýváme-li však otce principem syna, děje se to hlavně pro vliv vniterný, jimž otec dal synu život.

Ve vlastním smyslu jest jen tenkráte něco principem, když vniterným vlivem s principiátem souvisí. Sr. in lib. 3. Sent. dist. 11. qu. 1. art. 1. ad 5. opp. tom. XI. p. 183.

c) Vliv, kterým princip působí na principiát, může zase býti rozličný, jak to již v definici Aristotelově jest naznačeno; principem jest něco prvotného, z něhož něco jest, se stává nebo se poznává (unde aliquid est, fit aut cognoscitur).

α) Proto mají některé principy jen logický vliv na principiát (unde aliquid cognoscitur). Jsouť to pravdy či zásady, které nás k poznání jiných pravd vedou. Tyto zásady nazývají se proto principy, poněvadž záležejí v prvých pravdách, z nichž jiné se dovozují. Důkaz každé pravdy musí se totiž opírati o takové zásady prvé, které jsouce samy v sobě jasny

a zřejmy dalšího důkazu nepotřebují. Proto má každá pravda odvozená svůj vlastní princip, z něhož nutně plyne a se poznává. Podobně i každá jednotlivá věda vychází z určitých principů, kterých již nedokazuje, nýbrž za jasné a zřejmé předpokládá. Ano naše poznání vůbec musí předpokládati jisté evidentní zásady, které jsouce samy sebou neprostředně evidentní nejen žádného důkazu nepotřebují, nýbrž ani ho nepřipouštějí. Sr. p. I—II. qu. 94. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 484.

Zákony či zásady, které nás vedou k poznání jiných pravd, slují principy v řádu logickém (principia in ordine logico)

β) Jiné principy působí věcně, reálně na principiát. A jen v tomto smyslu mluvíme o principu v ontologii. Sr. p. I. qu. 85. art. 3. ad 4. opp. tom. XX. p. 484.

Pojem jestoty či jsoucnosti věci může však míti dvojí význam. Buď znamená jestotu či bytnost vůbec (entitas, essentia), neb existenci, a proto jest i dvojí věcný vliv, jímž princip na principiát působí; buď totiž působí na jeho bytnost či jestotu nebo za jeho byt či existenci.

Zahrnuje-li princip v sobě důvod jestoty či bytnosti nějaké věci, sluje principem stanovným (konstitutivním), aneb také principem v řádu ontologickém (principium essendi, principium constitutivum, principium in ordine ontologico). Tak jsou duše a tělo principy konstitutivními člověka, materia a forma principy konstitutivními hmoty.

Je-li však věcný princip důvodem existence nějaké věci, nazývá se principem kausálním aneb principem v řádu příčinnosti (principium existendi, principium in ordine causalitatis). Na př. jest malíř principem kausálním obrazu, sochař sochy atd.

Takto máme mimo princip logický (in ordine logico) dvojí věcný princip: konstitutivní (bytný) a kausální (principium existendi).

Co se týká principu existence (principium existendi) zvlášť, může zase býti buď principem čirým (principium purum), aneb principem kausálním v užším a vlastním smyslu.

Princip čirý sděluje principiátu jestotu nejen specificky, nýbrž i číselně totožnou, tak že principiát od principu pouze suppositem (osobností) se liší. Princip v tomto smyslu přichází jen v nejsv. Trojici.

Princip, kterýž se liší od principiátu nejen suppositem, nýbrž i bytností (aspoň částečně) rozdílnou, nazýváme principem kausálním v užším smyslu aneb jednoduše příčinou (causa). Otec a syn, stavitel a budova atd. Sr. p. I. qu. 33. art. 1. ad 1. opp. tom. XX. p. 197.; Qq. dispp. De potent. qu. 10. art. 1. ad 9. opp. tom. XIV. p. 285.

Všeobecně tedy rozumíme příčinou každý princip, který zahrnuje v sobě nějakým způsobem důvod existence nějaké věci, kteráž se od něho jestotou samou liší. (Principium, quod aliquo modo rationem continet, cur aliud ab ipso diversum existat.)

Principiát, kterýž na příčině závisí, nazývá se účinem (effectus) a poměr mezi příčinou a účinem existující poměrem příčinnosti (relatio causalitatis).

Poněvadž příčina může býti rozličným způsobem důvodem existence nějaké bytosti, rozeznáváme také rozličné příčiny a to:

1. příčinu účinkující (causa efficiens),
2. příčinu materiální (causa materialis),
3. příčinu formální (causa formalis),
4. příčinu vzornou (causa exemplaris), a
5. příčinu účelnou (causa finalis). Sr. p. II—II. qu. 27. art. 3. in corp. opp. tom. XXII. p. 191. sq.; Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 16. in corp. opp. tom. XIV. p. 91. sq.

b) O příčinách zvlášť.

α) Příčina účinkující. (Causa efficiens.)

§ 180.

Mezi všemi příčinami stojí na prvém místě příčina účinkující, tak že obyčejně „příčina“ beze všeho místnějšího určení znamená příčinu účinkující.

Příčina účinkující jest princip, kterýž účin (effectus) vlastní svou činností klade či působí.

Od ostatních příčin liší se tím, že jest

a) mezi nimi první. Ačkoliv účel, jak později uvidíme, na prvém místě bytost k činnosti nakloňuje, přece činnost sama počíná vždy vlivem či působností příčiny účinkující.

Proto již Aristoteles tuto příčinu definuje jakožto „prvý princip změny aneb klidu“.

b) Druhou význačnou známkou příčiny účinkující jest činnost. Nebo žádná ostatní příčina nepůsobí účinu činností skutečnou, jak později z výkladu těchto příčin poznáme.

Ve příčině účinkující jest čtyři části rozeznávati:

1. princip (subjekt) činnosti,
2. předmět (objekt) trpnosti,
3. činnost a trpnost a
4. účin.

1. Princip činnosti jest dvojí: „princip, který“ (principium, quod), věc totiž, která jest činná, která působí; a „princip, kterým“ (principium, quo) totiž působí. Na př. malíř obraz malující jest „princip, který“ (totiž obraz maluje) a umění jeho malířské jest „princip, kterým“ (maluje).

„Princip, kterým“ jest zase dvojí a to buď vzdálený (remotum) aneb nejbližší (proximum).

Principem vzdáleným jest přirozená povaha či bytnost (natura) principu činného. Tak jest přirozenost lidská „principem vzdáleným“ všech úkonů duševných, myšlení, chtění atd.

Principem však nejbližším jest mohutnost či vloha, kterou neprostředně princip činný působí, jako na př. při myšlení rozum, při chtění vůle atd.

Mohutnost činnou můžeme pak zpytovati v pouhé její potenci, a pak jest, jak praví scholastikové, „in actu primo remoto“, aneb již v úplné disposici k činnosti, v níž jest „in actu primo proximo“. Spí-li někdo, jest jeho rozum vzhledem k poznání „in actu primo remoto“; kdykoli však předmět poznatelný mohutnosti poznávací tak se jeví, že jej může člověk ihned poznati, jakmile jen svou pozornost k němu obrátí, jest pak ona mohutnost „in actu primo proximo“. A kdykoliv mohutnost jest již skutečně činná, praví scholastikové, že jest „in actu secundo“.

2. Předmětem trpnosti jest to, co změnu principem činným způsobenou v sebe vnímá. Vyřezává-li řezbář ze dřeva nějaký předmět, jest dřevo předmětem trpnosti.

Mezi podmětem činným a podmětem trpným (inter agens et patiens) musí býti trojí vztah, a to: a) rozdíl (distinctio), b) úměrnost (proportio) a c) blízkost (propinquitas).

a) Pravíme, že mezi nimi musí býti rozdíl, poněvadž žádná věc nemůže zároveň a v témž smyslu býti činna a trpna. Podmět činný uděluje bytnost aneb nějakou dokonalost, předmět trpný ji v sebe přijímá. Nemůže tedy táž věc činnost zároveň ze sebe vyvírati a ji též v sebe přijímati. Proto na př. nemůže sebe nikdo za vlasy z vody vytáhnouti.

Rozdíl mezi podmětem činným a předmětem trpným může býti rozličný. Buď se liší jako suppositum od supposita, jako malíř ode svého obrazu, aneb část od části, jako na př. noha od ruky, aneb mohutnost od mohutnosti, jako když rozum působí na vůli, aneb vůle na rozum.

b) Mezi podmětem činným a předmětem trpným musí býti úměrnost.

Předmět trpný přijímá v sebe činností příčiny účinkující buď nějaký nový tvar aneb nějaký určitý výměr, což ovšem jen tenkráte jest možno, když předmět trpný má v sobě schopnost onu činnost příčiny v sebe přijati. Na př. chci-li psáti tužkou na papíře, nesmí býti naprosto hladký.

c) Konečně musí býti příčina předmětu trpnému buď neprostředně aneb prostředečně přítomna.

Víme ze zkušenosti, že všechny příčiny, které známe, působí na nějaký předmět buď stykem hmotným aneb vlivem mravním. Je-li podmět činný neprostředně přítomen předmětu trpnému, pak sluje tento styk „per contactum suppositi“, na př. přeložím-li rukou knihu s místa na místo. — Je-li však příčina trpného předmětu co do místa vzdálena, pak jen tenkráte může na něj působiti, když nějakým prostředkem svou působnost může na něj přenášeti. Tak působí slunce svými paprsky na naši zemi. Tento vliv se nazývá „per contactum solius virtutis“. Je-li však účinkující příčina příčinou jen mravní nakloňujíc toliko intelligentní bytost k nějaké činnosti, pak se stýká podmět se předmětem mravně (per influxum moralem), jako na př. když pán přikáže sluhovi, aby mu donesl vody.

O čem nás vlastní zkušenost poučuje, plyne také z důvodů rozumových. Každá činnost předpokládá jestotu, z níž vychází; „agere supponit esse“, praví scholastikové. Kdykoliv tedy nějaká činnost z jednoho podmětu vychází a na druhý přechází, musí podmět, z něhož tato činnost vychází, býti předmětu trpnému vždy nějak přítomen. Kde příčina působí, tam musí též býti přítomna. Odtud pošla známá zásada, že není činnosti do vzdálenosti (non est actio in distans). Sr. sv. Tom. C. gent. l. 3. c. 68. tom. XVIII. p. 287. sq.; p. I. qu. 8. art. 1. et. 2. opp. tom. XX. p. 38. sq.

3. Činnost a trpnost. Činností rozumíme vliv příčiny účinkující, jímž účin formálně působí. Tento vliv není pouhou silou, nýbrž projevem síly, ani pouhým vztahem mezi

příčinou a účinem. Vztah tento předpokládá již, že příčina sílu svoji v činnost uvedla a touto činností účin způsobila. Tento vliv není také pouhým stykem síly se předmětem trpným, poněvadž k účinu nepostačuje, aby byla příčina podmětu trpnému toliko přítomna, nýbrž jest potřebí, aby účin od příčiny byl způsoben. Proto jest činnost něčím, co se od příčiny věcně liší, co tedy ze příčiny vychází a na předmět vnější přechází. A tato činnost sama, pokud ji vnější předmět v sebe přijímá, sluje trpností. Toto platí o každé činnosti stvořené.

Činnost může býti buď přechodná neb nepřechodná čili vtomná (immanentní).

Činnost přechodná směřuje k terminu mimo příčinu jestujícímu, jako na př. psáti, řezati, malovati atd. Nebo písmo, řezba, obraz existují mimo příčinu účinkující.

Činnost vtomná zůstává v činné příčině samé a na venek, čili na předmět trpný nepřechází, jako na př. myšlení a chtění.

4. Účin. Co příčina svou činností způsobuje, nazýváme účinem.

V každém případě musí býti účin nějakou jestotou, ať již podstatnou nebo případnou aneb toliko modální; neb nic, nicota nemůže býti učiněna.

Mimo to musí býti též jestota účinu nějakou jestotou novou, které dříve nebylo, poněvadž činností příčiny vždy nějaká jestota býti počíná; co však býti počíná, je vždy něčím novým.

Ze příčiny a účinu plynou následující zásady:

1. Není účinu bez příčiny. (Nullus effectus sine causa.) Tato zásada, kterou nazýváme principem kausality (zákonem příčinnosti), jest analytická a proto každému sama sebou neprostředně evidentní.

Každý člověk vidí, že vše, co jest učiněno (každý účin), předpokládá něco, čím bylo učiněno (příčinu účinkující). Kdekoliv jest tedy něco učiněno, musí též býti příčina, která to učinila. Kdo tento zákon popírá, popírá tím zdravý rozum sám, kterému vždy a všude, kdykoliv něco nového vzniklo, nezbytně příčiny toho hledati jest.

Princip příčinnosti jest jen zvláštní applikací zákona dostatečného důvodu na poměr mezi příčinou a účinem.

Ze zákona příčinnosti plynou neprostředně tyto věty:

a) Z ničeho není nic (ex nihilo fit nihil), t. j. není-li

účinkující příčiny, nemůže také býti účinu. Věta tato jest též sama sebou jasna. Neb aby něco beze vší účinkující příčiny bylo učiněno, jest v sobě naprosto nemožno.

Věta: „z ničeho není nic“ může míti ještě jiný smysl. Může také znamenati, že není žádného účinu, nepředchází-li hmota (materia), z níž účin může býti způsoben. V tomto smyslu platí tato věta jen o příčinách stvořených, které vždy hmotu již předpokládají, kdykoliv činnost jejich něco mimo ně na venek má způsobiti. — O příčině prvé, o Bohu, tento zákon neplatí, kterýž právě tím se liší ode všech stvořených bytostí, že svou činností může nejen na hmotu již přítomnou působiti, nýbrž i tuto hmotu samu stvořiti. Proto musí prvá příčina v sobě obsahovati moc tvůrčí, jak theologie metafysická dokazuje.

b) Nic nemůže býti účinkující příčinou své vlastní existence. (Nihil potest esse causa efficiens sui ipsius.) Aby něco bylo účinkující příčinou sebe samého, musilo by býti zároveň účinem i příčinou. Avšak aby bylo účinem, nesmělo již napřed býti, a aby bylo příčinou, musilo by již býti, tedy nebyti i býti zároveň a v téže příčině, což nejen odporuje zákonu příčinnosti, nýbrž jest i přímou protiřečností.

c) Dvě bytosti nemohou sobě býti navzájem účinkující příčinou. (Duo entia non possunt esse sibi invicem causa efficiens.) Kdyby sobě dvě bytosti na vzájem existenci udělovaly, byly by zároveň jak příčinou tak i účinem a musily by též zároveň býti i nebyti, což, jak patrno, jest nemožno.

2. Účin je vždy úměrný ku své příčině a příčina úměrná ku svému účinu. (Effectus semper est proportionatus suae causae et causa suo effectui.)

a) Účin nemůže býti větší, než příčina. Kdyby byl větší, bylo by to, oč účin přesahuje příčinu, bez příčiny, což se příčí zákonu příčinnosti.

b) Avšak účin nemůže býti ani menší, než příčina. Nebo kdyby byl menší, než příčina, pak by část činnosti příčiny neměla žádného účinu, což rovněž naprosto býti nemůže, poněvadž bychom měli důvod bez následku. Každá tedy příčina účinkující musí míti taký účin, jaká jest její činnost.

Jest patrno, že zde bereme příčinu formálně, resp. reduplikativně, totiž jakožto účinkující příčinu. Jinak se může ovšem státi, že některá příčina nemá takového účinu, jaký podle

sil svých míti může, avšak jen proto, poněvadž buď vší své síly nejeví, aneb jeví-li ji, pro rozličné překážky, které činnosti její v cestě stojí, nemůže se potkati s účinem, který by jinak na činnost tuto následoval. Ale síle, která skutečně jest činna, jest nezbytně míti přiměřený účin, i když účin tento byv činností příčiny jiné přerušen aneb potlačen zevně se nejeví. Sr. C. gent. lib. 2. cap. 15. n. 3. opp. tom. XVIII., ibid. cap. 16. n. 2. p. 97 sq.; Qq. dispp. De potent., qu. 3. art. 7. in corp. opp. tom. XIV. p. 55. sqq.

Bereme-li však příčinu ve smyslu denominativním, kdež rozumíme výrazem tímto vůbec bytost mohutnost činnou mající, nehledíce k tomu, jakou měrou jeví tuto mohutnost, resp. sílu, pak ze zákona úměrnosti mezi příčinou a účinem následuje:

α) že dokonalejší účin musí míti i dokonalejší příčinu. Vůbec lze vždy ze větší neb menší dokonalosti účinu též na větší neb menší dokonalost příčiny souditi.

β) Čím všeobecnější účin, tím všeobecnější jest i jeho příčina. Účin nejvšeobecnější předpokládá i nejvšeobecnější příčinu. Obráceně však ze příčiny na účin ve smyslu denominativním nelze takto souditi, poněvadž ve smyslu tomto nemusí příčina ani vůbec na venek býti činna, ani i když již jest činna, jeviti účinu sobě naprosto vyrovnaného a přiměřeného. a př. výtečný sochař nemusí také vždy výtečné sochy hotoviti. Bůh, příčina všemohoucí všech věcí, nemusil vůbec ničeho stvořiti, a i když se ku stvoření odhodlal, nemusil, ano ani nemohl býti zavázán ku stvoření světa nejdokonalejšího.

3. Každý účin jest prvé ve své příčině obsažen. Kdyby nebyl účin ve své příčině nějak obsažen, byl by již bez příčiny, což jest nemožno. Poněvadž však účin dříve ještě, než byl způsoben, ve příčině existoval, jsa s ní identickým, jest patrno, že jí také musí býti podoben. Odtud vzal také původ všeobecně známý zákon, jejž scholastikové vyjadřovali větou: „omne agens agit sibi simile.“ Sr. in lib. 2. Sent. diss. 18. qu. 2. art. 1. ad 4. opp. tom. X. p. 262.

Způsob, kterým účin ve své příčině jest obsažen, jest dvojí; buď jest v ní obsažen podle síly (secundum virtutem, virtualiter), když totiž příčina má moc či sílu účin způsobiti. Vymyslí-li člověk na př. nějaký stroj, jímž vykoná práci fysické síly jeho daleko převyšující, pak jest výsledek této práce v člověku vir-

tuálně obsažen dříve ještě, než strojem tuto práci vykonal. Aneb jest v ní podle dokonalosti (secundum perfectionem). Každá dokonalost, která se jeví v účinu, musí býti též ve příčině, a to buď podle jedné a téže jestoty (formálně), je-li příčina s účinem téhož druhu (causa univoca), jako na př. když člověk plodí člověka; aneb způsobem mnohem dokonalejším a vznešenějším, když totiž příčina co do jestoty mnohem výše stojí, než účin jí způsobený (causa aequivoca vel analoga). V tomto případě jest dokonalost účinu ve své příčině eminentně obsažena. Bůh má v sobě na př. dokonalosti všech tvorů eminentně. Sr. p. III. qu. 62. art. 3. in corp. opp. tom. XXIV. p. 383. Qq. dispp. De verit. qu. 27. art. 7. in corp. opp. tom. XVII. p. 180; in lib. De causis, lect. 24. opp. tom. IV. p. 504. col. 1. C.

4. Z úměru mezi účinem a příčinou plynou ještě následující věty:

a) Co jest příčinou příčiny nějakého účinu, jest také zároveň příčinou tohoto účinu. (Causa causae est causa causati.) Ve příčinách per se podřaděných nelze účinu dovozovati toliko ze příčiny nejbližší, nýbrž také a to zvláště ze příčiny vzdálené resp. ze příčiny poslední. Neboť nemůže účin existovati, kdyby příčina jeho příčiny neexistovala a činností svou jí nezpůsobila. Tak na př. navede-li kdo jiného ku zlému, jest pak sám tohoto zla příčinou.

Tento zákon však neplatí, běží-li o příčiny jen nahodile podřaděné. V tomto případě není žádná ze příčin vzdálených důvodem, že příčina nejbližší jest činna a následovně není ani důvodem účinu samého. Střeli-li střelec na př. na zvěř a zabije-li člověka, jehož neviděl a ani viděti nemohl, není vinen vraždou. Sr. p. I. qu. 49. art. 2. ad 2. opp. tom. XX. p. 287; p. I—II. qu. 79. art. 1. ad 3. opp. tom. XXI. p. 412.

b) Stejné příčiny působí vždy stejné účiny. (Eaedem causae eosdem semper producunt effectus.) Tento zákon platí však výhradně jen o hmotných příčinách, jejichž působnost jest podrobena nutnosti přirozené. Příčiny tyto jsouce již svou přirozenou povahou k jedné toliko činnosti určeny, nemohou jiné činnosti jeviti, než ku které jsou přirozeně určeny. Proto příčiny, které ve své činnosti se řídí týmiž zákony přirozenými, musí také za tychže podmínek míti tytéž účiny.

Co do bytostí svobodných tento zákon neplatí, právě proto, že svou svobodou se mohou k rozličným činnostem rozhodnouti a určiti.

Od příčiny účinkující liší se podmínka (conditio) a příležitost (příčina příležitostná, causa occasionalis).

Podmínkou jest to, čeho jest potřebí, aby příčina mohla účin způsobiti, co však žádnou činností k dotčenému účinu nepůsobí. Tato podmínka může se vztahovati buď ku příčině nebo ku předmětu, na nějž příčina činností svou působí, nebo k oběma členům. Mám-li olůvkem psáti na papíře, jest mi je prve ořezati a pak nesmí býti papír naprosto hladký.

Je-li tato podmínka taková, že jest jí sice k činnosti příčiny potřebí, ale tak, že může něčím jiným býti nahrazena, pak ji nazýváme podmínkou vůbec; nemůže-li však naprosto ničím býti nahrazena, tak že bez ní příčina nemůže nikdy býti činna, slove podmínkou naprostou (condito, sine qua non). V úplné tmě i oko nejbystřejší ničeho nevidí; aby vidělo, má potřebí světla.

Příležitost záleží v okolnosti aneb souhrnu okolností, které jsou nějaké činnosti velmi vhodny a včasny.

Příležitost liší se od příčiny tím, že na účin nikterak nepůsobí jako působí příčina. Tma bývá často příležitostí krádeže, ku krádeži však samé nikterak nespolupůsobí.

Liší se také od podmínky. Podmínky jest potřebí, aby účin vůbec se státi mohl, což, běží-li o příčinu svobodnou, o příležitosti neplatí. Příležitost však povzbuzuje a podněcuje příčinu svobodnou k činnosti, což zase podmínka nečiní. Trh veřejný na př. bývá příležitostí čilého obchodu.

Při nutných příčinách není však příležitost než jistou podmínkou k účinu potřebnou, tak že vždy účin následuje, je-li podmínka tato vyplněna. Závisí-li účin mimo to na jiných ještě podmínkách, jest ovšem k účinu vyplnění i těchto podmínek potřebí.

Rozvrh příčiny účinkující.

Příčina účinkující rozličně se dělí a to:

a) Příčina prvotná a příčina druhotná. (Causa prima et causa secunda.)

Prvotná příčina nezávisí ve své činnosti na žádné jiné příčině, na prvotné příčině však závisejí činnosti všech ostatních příčin.

Druhotná příčina jest ta, která ku své působnosti má potřebí jiné příčiny a proto na jiné příčině nutně závisí. Sr. sv. Tom. in lib. De causis, lect. 22. opp. tom. IV. pag. 502. col. 1.

Prvotnou příčinou jest Bůh, příčinami druhotnými jsou bytosti stvořené.

Příčina prvotná uvádí všecky věci z pouhé ideální možnosti do existence a to stvořením z ničeho; příčiny druhotné věci již existující činnostmi svými toliko případně nebo podstatně mění. Mimo to příčiny druhotné na příčině prvotné naprosto závisejí a to jak ve svém trvání tak i ve své činnosti. Sr. p. I. qu. 19. art. 8. in corp. opp. tom. XX. p. 129.; p. I—II. qu. 19. art. 4. in corp. opp. tom. XXI. p. 108.; Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 4. in corp. opp. tom. XIV. p. 43 sq.; Quodl. 3. art. 6. in corp. opp. tom. XVII. p. 27. osq.

Příčiny druhotné, kdykoliv jsou činny, přecházejí vždy z potence do konu, příčina však prvotná jest ustavičným konem naprosto nezměnitelným. Sr. s. Tom. in lib. De causis. lect. 6. opp. tom. IV. p. 482. col. a.; sr. také ibid. lect. 20—24. p. 501—505.

b) Příčina všeobecná a příčina zvláštní. (Causa universalis et causa particularis).

Příčinou všeobecnou sluje příčina, která činností svou všechny možné účiny může způsobiti a skutečně také všechny účiny působí a to potud, pokud druhotné příčiny jen jejím spolupůsobením mohou býti činny. A touto všeobecnou příčinou. jak patrno, jest jediné Bůh.

Zvláštní příčiny jsou ve své činnosti jistým toliko oborem účinů obmezeny, takže jiných účinů způsobiti nemohou, než ty, ku kterým svou přirozeností směřují. A příčinami těmito jsou bytosti stvořené.

Tento kruh či obor účinů může však při jedné příčině stvořené býti větší, než při druhé, a proto i mezi stvořenými příčinami rozeznáváme příčiny méně všeobecné a všeobecnější. Ovšem není tato všeobecnost naprostá, nýbrž jen relativní či poměrná. Tak jest člověk příčinou všeobecnější, než zvíře, poněvadž má rozsáhlejší obor činnosti. A mezi lidmi je zase mocný panovník příčinou všeobecnější, než chudý poddaný. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 7. in corp. ad fin. opp. tom. XIV. p. 57. sq.; p. I. qu. 65. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 366.; C. gent. lib. 2. cap. 16. n. 3. opp. tom. XVIII. p. 98.; ibid. lib. 3. cap. 24. ad. fin. p. 240.

c) Příčina hlavní a příčina nástrojná. (Causa principalis et causa instrumentalis.)

Hlavní příčina působí účin svou vlastní činností. Příčina nástrojná záleží v nástroji, jímž příčina hlavní činnost svoji jeví. Příčina nástrojná nejeví sama své vlastní činnosti, nýbrž jsouc řízena příčinou hlavní spolupůsobí jakožto nástroj k činnosti příčiny hlavní. Sochař z kamene sochu vytesávající jest hlavní příčinou sochy, dláto však, jehož při této práci užívá, příčinou nástrojnou.

Sv. Tomáš rozdíl mezi těmito příčinami takto vysvětluje: „Principalis (causa) operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus ..... Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agenti, sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis.“ V. p. III. qu. 62., art. 1. in corp. opp. tom. XXIV. p. 381. sq.

Z těchto slov Učitele andělského plyne, že

α) příčina hlavní a nástrojná nesmí se zaměňovati se příčinou prvotnou a druhotnou. Neb příčiny druhotné, jak ještě zevrubněji proti okkasionalismu dokážeme, působí svou vlastní mocí byť i na příčině prvotné závislou, kdežto nástrojná příčina sama sebou nemůže jeviti žádné činnosti.

β) V nástroji samém, jehož hlavní příčina ku své činnosti užívá, jest dvojí činnost rozeznávati a to: jednu, která mu vlastní jeho přirozeností přináleží, a druhou, která z hlavní příčiny vycházejíc nástroj do činnosti jemu vlastní uvádí. Činnost na př. péra, kterým písař píše, záleží v čárách na papíře; aby však tyto čáry skutečně na papíře povstaly a rozličné čitelné písmeny utvořily, k tomu jest potřebí rozumné činnosti písařovy. Sr. p. I. qu. 45. art. 5. in corp. opp. tom. XX. p. 265.

γ) Činnost příčiny hlavní a nástrojné činí jen jedinou celistvou činnost, poněvadž nástroj působí jen činností příčiny hlavní.

Účin sice závisí na činnosti příčiny hlavní, která jej určuje a příčinu nástrojnou k němu řídí; přece však také nástrojná příčina i svou vlastní činností k účinu spolupůsobí, ale tak, že k této své činnosti jsouc řízena příčinou hlavní, ku vzniku jejího účinu jen napomáhá a slouží. Hlavní příčina používá takto činnosti příčiny nástrojné jí vedené a řízené k uskutečnění účelu svého t. j. ku způsobení účinu, k němuž vší svou činností směřuje. Používá-li na př. kovář ohně k roztavení železa, z něhož pak

rozličné předměty chce zhotoviti, má oheň zajisté svůj přirozený účin, kterého pak používá kovář k záměrům svým. Sr. C. gent. lib. 2. cap. 21. n. 4. et 5. opp. tom. XVIII. p. 102.; ibid. lib. 4. cap. 77. p. 4. p. 514.

d) Příčina sama sebou (přímá) a příčina případná. (Causa per se et causa per accidens).

Příčinou přímou (causa per se) nazýváme příčinu, kteráž působí účin buď podle úmyslu vůle své aneb podle zákona přirozeného, jemuž činnost její podrobena jest. Sr. p. I. qu. 114. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 622.

Kdykoli však nějaká příčina nějaký účin působí mimo svůj úmysl aneb mimo přirozenou působnost svoji, sluje příčina tato příčinou případnou. Sr. in lib. 1. Sent. dist. 46. qu. 1. art. 2. ad 3. opp. tom. IX. p. 584.

Jedná-li někdo s úplnou rozvahou a dojde-li také záměru svého, jest příčinou přímou či úmyslnou skutku svého. Střelí-li však střelec na zvěř a zastřelí-li člověka, o němž nevěděl, jest jen případnou příčinou smrti jeho, poněvadž se to stalo úplně mimo jeho úmysl. Spadne-li se střechy kámen a zabije-li okolojdoucího člověka, jest kámen rovněž jen nahodilou příčinou smrti tohoto člověka. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 6. opp. tom. XIV. p. 51. sq.; in lib. 4. Sent. dist. 5. qu. 2. art. 2. qu. 3. in corp. opp. tom. XII. p. 121.

Příčinu případnou nazývá Aristoteles náhodou. Toť náhodě připisujeme, co se neočekávaně a proti všemu nadání stává. Proto praví Cicero: „Ignoratio rerum atque causarum fortunae nomen induxit.“

Náhodou tedy jmenujeme zjevy, které se proti všemu očekávání události, nebo také zjevy, jejichž příčiny jsou nás tajny.

Avšak ve smyslu starých kasualistů nelze nikterak náhody připustiti. Rozumělit totiž náhodou účiny beze vší příčiny. Že takovéto náhody býti nemůže, plyne nutně ze zákona kausality. Vše, co se ve světě děje, musí míti nějakou příčinu ať nutnou, fysickou nebo svobodnou.

e) Příčina stejnorodná, příčina různorodná a obdobná. (Causa univoca, aequivoca et analoga).

Je-li příčina s účinem téže specifické bytnosti či přirozenosti, nazývá se příčinou stejnorodnou aneb jednoznačnou.

Liší-li se příčina od účinu specificky, sluje tato příčina různorodnou (různoznačnou). Otec jest příčinou stejnorodnou syna

svého, malíř však vzhledem ku svému obrazu příčinou různorodnou. Sr. p. I. qu. 13. art. 5. ad. 1. opp. tom. XX. p. 75.; ibid. qu. 104. art. 1. in corp. p. 569. sq.

Od obojí této příčiny liší se příčina obdobná (causa analoga). Mezi příčinou obdobnou a jejím účinem nevládne ani stejnorodnost jestoty, ani pouhá různorodnost, nýbrž pouhá podoba (similitudo) čili obdoba (analogia). Tak jest Bůh, jak jsme již v logice byli pravili, příčinou obdobnou všeho tvorstva, jež byvši podle vzorů Božských ideí stvořeno svou jestotou jestotě Božské jest pobodno. Sr. in lib. 1. Sent. dist. 8. qu. 1. art. 2. in corp. opp. tom. IX. p. 109.

f) Příčina nutná a příčina svobodná. (Causa necessaria et causa libera).

Příčina nutná jest ta, která, jsou-li všecky podmínky k činnosti potřebné vyplněny, nemůže nepůsobiti.

Příčina svobodná může však, i když vše jest vyplněno, čeho k činnosti jest potřebí, působiti aneb nepůsobiti, tak aneb jinak působiti.

Příčina nutná jest přirozeností samou k činnosti určena, příčina svobodná určuje sama sebe k činnosti. Následovně směřuje příčina nutná vždy k jednomu toliko účinu, kdežto příčina svobodná může mezi rozmanitými ano i opačnými účiny zcela svobodně voliti. Příčina nutná působí vždy vše, co působiti může; příčina svobodná může i míru činnosti své určiti, tak že se může nejen k činnosti a nečinnosti určiti, nýbrž ve případě, když se k činnosti byla určila, jen jednu část sil svých v činnost uvesti, druhou však část zadržeti. Bytosti nerozumné jsou nutnými příčinami všech svých úkonů; člověk jakož vůbec všechny bytosti rozumné mohou však svobodně k činnostem svým se rozhodovati. Sr. p. I. qu. 19. art. 4. in corp. opp. tom. XX. XX. p. 124.; Qq. dispp. De potent., qu. 3. art. 15. in corp. opp. tom. XIV. p. 86. sq.

g) Příčina hmotná a příčina mravní. (Causa physica et causa moralis.)

Rozdíl tento se někdy s rozdílem předešlým zaměňuje, ale skutečně se od něho liší.

Hmotná příčina jest ta, která sama sebou účin způsobuje bez rozdílu, děje-li se to nutně nebo svobodně, hlavně

nebo nástrojně. Písař na př. jest právě tak hmotnou příčinou písma, jako jest péro.

Mravní příčina sama sebou nemá vlivu na účin, nýbrž snaží se toliko příčinu rozumnou k účinu přiměti a nakloniti. A tato mravní příčina může býti zase buď svobodná nebo nutná. Ten kdo poroučí, radí, hrozí atd., jest mravní svobodnou příčinou; peníze, odměna, trest však jsou mravní nutnou příčinou. Známa jest zajisté národní píseň: Že peníze světem vládnou, staré přísloví atd.

h) Příčina částečná a příčina celkovitá. (Causa partialis et causa totalis.)

Příčina celkovitá jest ta, která sama jest s to, aby účin způsobila. Nepostačí-li sama účinu způsobiti, slove příčinou částečnou.

Rozeznáváme dvojí částečnost a celkovitost, a to částečnost a celkovitost a) účinu a b) příčiny.

Příčiny vzhledem k účinu částečné jsou ty, které zároveň působí, ale tak, že žádná z nich nepůsobí celého účinu, jako na př. dva koni jeden vůz táhnoucí.

Kdykoliv však každá z těchto příčin celý účin působí, pak se nazývají co do účinu úplnými. Tak na př. Bůh a svobodná vůle lidská jsou příčinami co do účinu úplnými všech úkonů lidských, poněvadž úkon lidský materiálně, ne formálně (ethicky) pochází celý jak od Boha tak i od svobodné vůle lidské.

Příčinami co do příčinnosti částečnými slují ty, které sice zároveň působí, ale tak, že žádná z nich není sama příčinou účinu; tak jest Bůh částečnou příčinou úkonů lidských, poněvadž tyto zároveň jsou také účinem svobodné vůle lidské.

Tento rozvrh příčiny celkovité (totální) a částečné spadá v jedno s rozvrhem příčiny vyrovnané (causa adaequata) a příčiny nevyrovnané (causa inadaequata).

Příčina částečná resp. nevyrovnaná, má-li býti s účinem spojena, má potřebí jiných ještě příčin částečných, které proto spolupříčinami (concausae) nazýváme.

ch) Příčina bližší (nejbližší), příčina vzdálenější a příčina poslední (nejvyšší). (Causa proxima, causa remota et causa ultima.)

Rozvrh tento jest podoben rozvrhu, který jsme při důvodu učinili. —

Něco může býti příčinou nějakého účinu, ale tak, že jest zároveň též účinem jiné příčiny. V tomto případě jest tato příčina vzhledem k prvému účinu již vzdálenější příčinou atd., až konečně se dospěje v této řadě kausální k poslední a proto nejvyšší příčině, která již není účinem vyšší zase příčiny. V jedné a téže řadě kausální může býti jen jedna nejbližší a jedna nejvyšší příčina, příčin však vzdálených čili středních může býti mnoho, jako na př. syn, otec, děd, praděd .... Adam. Sr. p. I—II. qu. 33. art. 4. ad 2 opp. tom. XXI. pag. 177.

Tato nejvyšší příčina může býti zase buď jen poměrna, aneb naprosta.

Jest poměrně nejvyšší, když odezíráme při ní od vyšší ještě příčiny, na níž závisí, a toliko na zřeteli máme řadu kausální, která z ní pochází, na př. v řadě uvedené jest poměrně nejvyšší příčinou Adam.

Příčina naprosto nejvyšší jest ta, která nemajíc nad sebou žádné jiné příčiny, vše, co mimo ni jest, učinila. Že tato nejvyšší příčina může býti jen jedna a to Bůh, leží na bíledni. Sr. p. I. qu. 19. art. 8. in corp. opp. tom. XX. p. 129.

Ze vztahu, v jakém příčiny poměrně nejvyšší stojí ku příčině naprosto nejvyšší a nejposlednější, jde na jevo, že v této řadě účinkujících příčin existuje vzájemná podřaděnost a nadřaděnost. Příčina nejbližší jest podřaděna vzdálenější a tato zase vzdálenější atd., až k nejvyšší příčině, jíž jest vše podřaděno, ale nic nadřaděno.

Podřaděnost resp. nadřaděnost tato může zase býti buď materiální neb formální.

Materiální podřaděnost mezi jednotlivými příčinami jeví se tenkráte, když nadřaděná příčina příčině podřaděné toliko existenci udělila, aniž ji k činnosti určila. V této materiální podřaděnosti má se příčina nadřaděná ku příčině podřaděné jako příčina případná (causa per accidens), která ani úmyslně ani svojí přirozenou působností příčiny podřaděné k činnosti nikterak nepřiměla a neurčila.

Při podřaděnosti formální příčina vyšší určuje jakožto příčina přímá (causa per se) příčinu nejbližší k činnosti.

Otec zloděje jest na př. vzdálenou příčinou krádeží synem spáchaných, avšak nadřaděnost mezi vyšší a bližší příčinou (mezi otcem a synem) jest tu jen materiální, poněvadž otec jest sice původcem života synova, ale ku krádeži ho nikterak ne-

naváděl. Kdo však zloději o cizím statku pověděl, ku krádeži ho povzbudil, ten jest formální příčinou skutku samého, poněvadž v tomto případě nejbližší příčina (zloděj) ku krádeži příčinou vzdálenější (svůdcem) byla skutečně povzbuzena a určena. Otec zloděje jest jen příčinou případnou (per accidens) krádeže, svůdce však příčinou přímou a formální.

β) Podmět příčinnosti.

§ 181.

Již Averroës a po něm Albertus Magnus a sv. Tomáš mluví o domněnce některých starších filosofů, kteří učili, že věci nahodilé t. j. věci stvořené ničeho nepůsobí, nýbrž že všechna působnost pochází jediné od Boha, jenž jest v celém mšemmíru jediným podmětem činným či působným.

Podle těchto filosofů jest ve světě jen jedna činnost a to Božská. Vše, co věci stvořené zdánlivě působí, působí vlastně Bůh; věci stvořené poskytují toliko příležitost působnosti Božské. Když na př. někdo oheň pod slámou rozžehne, nespálí slámy oheň, nýbrž Bůh, kterýž rozžehnutí jen jakožto příležitosti použil. Odtud nazývá se také nauka tato okkasionalismem.

Tuto domněnku některých starých filosofů obnovil zase v 17. století Malebranche ve svém díle: „De la recherche de la verité“.

Okkasionalisté rozcházejí se zase na dvě strany. Někteří upírají bytostem nahodilým naprosto vší vlastní činnosti a nazývají se proto přísnými či strohými okkasionalisty.

Jiní tvrdí, že jen podstaty hmotné vší vlastní činnosti pohřešují, nikoli však podstaty duchové, jako jsou duše lidské a andělé. Tito slují okkasionalisty mírnějšími, k nimž i Malebranche náleží.

Okkasionalismus, jmenovitě okkasionalismus strohý jest v sobě absurdní.

Ačkoliv bytosti stvořené jsouce bytostmi druhotnými potřebují ku svým činnostem přispění příčiny prvotné, přece jeví i svou vlastní přirozenou činnost. Kdo by popíral tuto činnost bytostí nahodilých, popíral by také a) pořádek všehomíra, b) vědu lidskou a konečně c) i přirozenost bytostí stvořených samých.

a) Bytosti, z nichž vesmír se skládá, ačkoliv různou mají přirozenost, přece v jeden celek splývajíce působí překrásný

pořádek a soulad veškerenstva. Avšak bytosti ve všemmíru jen potud v celek splývají, pokud činnostmi svými ku společnému cíli na vzájem směřují. Bez těchto činností byl by svět na nejvýš pouhým neživotným mechanickým strojem, v nějž by jediné Bůh vši činnost uvozoval.

b) Kdyby všechny účiny ve přírodě jediné Bůh působil, pozbyly by své důkaznosti všechny naše důkazy a posteriori, jimiž, uvažujíce povahu činů, na povahu a sílu příčiny soudíme. A poněvadž všechno naše poznání přírody z důkazu aposteriorního vychází a o něj se opírá, neměli bychom o existenci, přirozenosti, působnosti bytostí stvořených pražádných vědomostí, kdyby bytosti tyto vší činnosti pohřešovaly.

c) Ano i realita věcí nahodilých okkasionalismem v nebezpečí se uvádí.

Každá věc směřuje přirozeně k činnosti bytnosti své přiměřené, kteroužto činností jestotu svoji zdokonaluje a dovršuje. Proto se nedá ani mysliti bytost naprosto trpná vší činnosti úplně zbavená. Viz sv. Tomáše C. gent. lib. 3. cap. 69. opp. tom. XVIII. p. 288. sqq.

Že okkasionalismus pravdě odporuje, poznáváme také z vlastního sebevědomí, které nám podává důkaz nezvratný, že skutečně a opravdově jsme činni. Mimo to ruší okkasionalismus i svobodu lidskou a staví člověka na roveň s ostatními bytostmi stvořenými. Kdyby neměl člověk vlastní činnosti, nýbrž všechno v něm Bůh působil, byl by také Bůh jedinou účinkující příčinou všech skutků lidských, dobrých i zlých, což nejen přirozenosti naší, nýbrž i svatosti Božské naprosto se protiví.

Co platí o nás, platí též o ostatních bytostech přírodních. Že věci mimo nás vlastními činnostmi jsou opatřeny, o tom nás poučují naše vnější smysly, jakož i všeobecné přesvědčení člověčenstva.

Vnější přírodní bytosti působí tak na naše poznání smyslové, že nabýváme naprostého přesvědčení nejen o svých subjektivních postřehách těchto bytostí, nýbrž i o příčinách těchto postřeh t. j. o objektivní realitě těchto bytostí. Co platí o smyslných bytostech, platí také i o jejich činnostech, jimiž nové zjevy ve přírodě vznikají. Kdyby svědectví našich zdravých smyslů v tomto případě nepostačovalo, pak nezbývá než akosmickému skepticismu v náruč se vrhnouti a tak nejen realitu vněj-

šího světa, nýbrž i realitu vlastní naší úsoby v pochybnost bráti ano i úplně zavrhnouti.

Mimo to okkasionalismus sám sobě přímo odporuje. Praví: Věci stvořené nemají vlastní činnosti, nýbrž poskytují toliko příležitost činnosti Božské. V tom však tkví zjevný odpor. Buď poskytují bytosti tuto příležitost účinně (efficienter) aneb neposkytují. Poskytují-li účinně, pak již mají vlastní činnost a nejsou toliko trpnými nástroji činnosti Božské; neposkytují-li však, pak nemohou ani této příležitosti pro činnosti Božské připravovati.

A pak kdyby Bůh vše, jak v člověku tak i v ostatních bytostech přírodních působil, splynuly by nutně všechny bytosti stvořené s Bohem v jednu bytost, která by potom ve všemmíru a jeho jednotlivých bytostech různě toliko se jevila. Že tedy okkasionalismus vede nutně k pantheismu, jest zcela patrno.

γ) Příčina materiální (hmotná) a formální. (Causa materialis et causa formalis.)

§ 182.

1. O těchto dvou příčinách jest nám jednati najednou, poněvadž obě se sebou souvisejí a navzájem se objasňují.

Příčina materiální (hmotná) jest vůbec to, z čeho něco se stává; příčina formální však, čím se něco stává. (Causa materialis est id, ex quo aliquid fit, et causa formalis, per quod aliquid fit.) Tak jest mramor, z něhož nějaká socha jest zhotovena, příčinou hmotnou sochy, tvar však či podoba muže, jehož socha zobrazuje, jest její příčinou formální.

Poněvadž hmota (materia) má dvojí význam: fysikální a metafysický, i příčina hmotná v tomto dvojím smyslu fysikálním a metafysickém se namítá.

Fysikálně rozumíme hmotou smyslné tělesenstvo vůbec nehledíce ku zvláštním tělesným bytostem. V tomto smyslu bere přírodověda slovo toto, kdykoliv mluví o hmotě, její silách, vlastnostech atd.

Mimo tento fysikální smysl má hmota ještě význam metafysický, o který nám především v ontologii běží.

Metafysicky znamená hmota podmět v sobě ještě neurčitý a teprv určitelný; a to, co tento podmět neurčitý skutečně určuje a nějakou skutečnou věcí činí, jest metafysická

forma. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 5. in corp. ad fin. opp. tom. XVI. p. 211. sq.

Metafysickou hmotu jest případněji nazývati látkou, která již svým obyčejným významem značí něco, co jest v sobě neurčito a proto určení žádá.

Metafysická látka směřuje svým pojmem k formě a forma k látce. Sr. Qq. dispp. De verit., qu. 9. art. 2. ad 6. opp. tom. XVI. p. 340.; in lib. 5. Metaph. lect. 2. opp. tom. IV. p. 150. col. 2. C.

Kdykoliv látka (metafysická) se svojí formou se spojí, vzniká vždy jestota třetí, která není ani látkou ani formou, nýbrž jestotou z látky a formy složenou. A jestota tato z metafysické látky a formy složená, poněvadž existuje o sobě a v sobě jsouc zároveň nositelkou všech svých případností, nazývá se podstatnou skladbou čili podstatou složenou. (Compositum substantiale.)

Poněvadž ani metafysická látka ani forma o sobě neexistuje, nemá ani jedna ani druhá povahy specifické. Povaha specifická přináleží teprv jestotě třetí z látky a formy složené. Avšak každá věc hmotná má specifický ráz ode své podstatné formy, nikoliv od látky. Proto také věc od věci liší se svou podstatnou formou. Že na př. hmota fysikální jest kamenem a není kovem (stříbrem, zlatem atd.), pochází od její podstatné formy, která jest proto také známkou karakteristickou každé věci hmotné.

Z těchto důvodů dále následuje, že látka a forma metafysická jsou konstitutivními principy (principia essendi) vší hmoty fysikální, takže jest vždy složena ze hmoty a formy metafysické.

Poněvadž hmota skutečná bez těchto dvou momentů nemůže se ani mysliti, ani skutečně existovati, proto obsahují látka a forma též i důvod existence hmoty fysikální a to látka jakožto možnost, forma jakožto skutečnost její. A právě proto, že látka a forma obsahují v sobě důvod jak bytnosti tak v jistém smyslu i existence hmoty, náležejí do kategorií příčin jakožto příčina materiální a formální.

Na otázku, jakým způsobem látka a forma jsou příčinami podstaty hmotné, odpovídá sv. Tomáš takto: „Forma per se ipsam facit rem esse in actu, cum (t. forma) per essentiam suam sit actus; nec dat esse per aliquod medium. Unde unio rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum

seipsam unitur materiae ut actus ejus.“ V. p. I. qu. 76. art. 7. in corp. opp. tom. XX. p. 421. sq.

Z těchto slov Učitele andělského jest jasno, že příčinnost látky a formy nezáleží v nějaké činnosti, jíž na vzájem na sebe působí, nýbrž toliko ve vzájemném sdělování vlastní jestoty. Látka spolupůsobí k tomuto účinu tím, že forma se z ní jakožto z podmětu buď vyvozuje, aneb aspoň se v ní přijímá. Forma však hmotu určuje a tím jí sděluje jestotu, které dříve neměla.

Takto působí látka na formu a forma na látku, nikoliv však vzájemnou činností, nýbrž toliko vzájemným spojením. Účin závisí jak na látce tak na formě. Látka i forma jsou pravými příčinami účinu, nikoliv sice účinkujícími, nýbrž toliko konstitutivními (stanovnými).

Tak na př. mramor a podoba tvoří sochu. Jakým způsobem závisí tato socha na mramoru a podobě — na látce a formě? Mramor nabývaje určité podoby slouží formě za podmět, jenž má býti jí určen a uskutečněn; forma však na druhé straně dodávajíc látce jistého tvaru určuje a uskutečňuje ji; a ze vzájemného tohoto spojení látky s formou vzniká konečně účin — mramorová socha. Sr. Qq. dispp. de verit., qu. 9. art. 3. ad 6. opp. tom. XVI. p. 340; qu. 28. art. 7. in corp. tom. XVII. p. 200.

Forma stojí v podstatném vztahu jak k bytnosti tak i přirozenosti věcí.

Bytností, jak jsme dříve pravili, jest to, co činí věc věcí a ji ode všech jiných věcí různí. Poněvadž však všecky bytosti hmotné od sebe se různí toliko formami svými prvou látku společnou majíce, následuje, že bytnost věci především v její podstatné formě záleží. Ovšem bytnost hmoty fysikální, kterou nazývají scholastikové dle Aristotela „materiam secundam“, zahrnuje v sobě mimo formu též i látku prvou. Ale poněvadž tato látka k formě podstatné se má jako pouhá potencialita ke konu, jest patrno, že bytnost věcí především a na prvém místě ve formě a formou podstatnou se jeví. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 11. ad 11. opp. tom. XIV. p. 77.; in lib. 5. Metaph. lect. 10. opp. tom. XIV. p. 172, col. 1. A et 2. A.

S bytností souvisí pojem přirozenosti. Přirozenost jest bytností samou myšlenou v činnosti neb trpnosti.

Poněvadž forma určuje bytnost a skutečnost věcí hmotných, proto podmiňuje též přirozenost jejich a stává se takto

principem nejen skutečnosti (actus primus), nýbrž i činnosti věcí (actus secundus). Bytost hmotná z látky a formy složená může jen podle své formy býti činna. Jakou má formu, takou má činnost. Čím dokonalejší tato forma, tím rozmanitější také činnost.

Poněvadž na př. forma ústrojí živočišné oživující (zvířecí duše) jest mnohem dokonalejší, než forma ústrojí rostlinného (princip vegetativní), proto má živočich mimo život vegetativní také život smyslný; forma lidského těla — duše — jsouc podstatou duchovou, má proto mimo potence vegetativní a smyslové ještě rozum a svobodnou vůli. Sr. p. III. qu. 13. art. 1. in corp. opp. tom. XXIV. p. 89.

Čím dokonalejší a vznešenější jest forma věci, tím více látku sobě podrobuje a svou silou a činností překonává. Proto jest látka v rostlině více překonána a přemožena než v nerostu, v živočichu zase více než v rostlině a v člověku více než v živočichu. Anděl, jenž ku projevu svých činností již nepotřebuje látky, jest proto pouhou formou (forma separata). Sr. p. I. qu. 76. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p. 410 sq.

Scholastikové poměr formy k látce a k věci samé zahrnují v následujících větách:

a) Forma dat esse rei. Ačkoliv forma sama o sobě není příčinou hmotných věcí, nýbrž toliko ve spojení s látkou obsahuje v sobě důvod jejich, přece jest forma částí jejich podstatnou a specifickou, ana věc každou v sobě neurčitou určuje a do jistého druhu řadí. Že jest na př. rostlina rostlinou, živočich živočichem, člověk člověkem, toho jest posledním důvodem forma, jež oživuje rostlinu, živočicha a člověka (tak zvaná duše rostlinná a živočišná a duše lidská).

b) Forma se habet ut actus, materia ut potentia. Smysl této zásady vysvítá již z rozboru formy a látky. Sr. p. I. qu. 77. art. 1. ad 2. opp. tom. XX. p. 425.

c) Unumquodque ens agit per suam formam. (Forma dat agere rei.) Činnost věci řídí se podle její bytnosti (přirozenosti). Poněvadž každá věc má svou specifickou přirozenost formou, následovně i působí touto formou. Různé činnosti na př. rostliny, zvířete a člověka pocházejí na prvém místě z různých jejich forem. Nicméně i látka svým způsobem spolupůsobí k činnosti, právě tak, jak spolupůsobí i k bytnosti. Tak na př. v člověku nepoznává smyslně jenom duše, nýbrž

celý člověk jakožto compositum z duše a těla. Sr. p. I. qu. 76. art. 1. in corp. opp. tom. XX. p.; in lib. De causis, lect. 8. opp. tom. IV. p. 485. col. 2. B.

d) Forma denominat suum subjectum. Jméno totiž vyjadřuje, co věc jest. Co však věc jest — její bytnost specifická, závisí na prvém místě na formě. Z té příčiny jest také ve formě každé věci její karakteristická čili specifická známka obsažena. Sr. in lib. 7. Metaph. lect. 9. opp. tom. IV. qu. 269. col. 1. C.

2. Rozvrh formy.

Forma jest rozlična a to :

a) Forma podstatná a forma případná. (Forma substantialis et forma accidentalis.)

Forma podstatná určuje hmotu vniterně, takže ze spojení obou vlastní přirozená podstata vzniká. Sr. p. I. qu. 76. art. 6. et 7. in corp. opp. tom. XX. p. 420. sqq.

Forma případná předpokládajíc látku formou podstatnou vniterně již určenou určuje ji toliko zevniterně.

Ze spojení látky a formy případné nevzniká podstata přirozená, nýbrž toliko podstata zevniterně zvláštním způsobem určená a utvořená. Když na př. sochař zhotovil z kamene sochu, změnil v tomto kameni toliko formu případnou, nikoliv však podstatnou, kterou kámen potud drží, pokud kamenem zůstane. — Co tedy kámen určuje vniterně a činí kamenem, železo železem, měď mědí atd., jest jejich podstatná forma. Avšak každý kámen, každý kus železa atd. má zároveň vždy určitý zevnější tvar, v němž případná forma záleží. Ze železa, mědi, stříbra, dřeva atd. může se nesčetný počet nejrozmanitějších předmětů zhotoviti, a přece železo zůstává v nich železem, měď mědí, stříbro stříbrem atd. Co se mění, není podstatná, nýbrž toliko případná forma. Dokud hmota zůstává hmotou, kterou jest, a v jinou se nemění, může míti, jak samo sebou patrno, jen jednu formu podstatnou, forem či tvarů případných může míti počet nesčíslný. Formy podstatné pozbývá věc teprv tenkráte, když v jinou věc se proměňuje, jako na př. když dřevo ohněm se spálí a v popel se obrátí. Sr. p. I. qu. 66. art. 1. et 2. in corp. opp. tom. XX. p. 368 et 370. sq.; Qu. unic. De spirit. creat., art. 1. ad 9. opp. tom. XV. p. 302. sq.; Qu. unic. De anima, art. 9. in corp. ibid. p. 391. sq.

Forma podstatná jest formou po výtce a kdykoliv metafysika o formě jedná nepřičiňujíc žádného zevrubnějšího určení, rozumí vždy formu podstatnou.

Sv. Tomáš rozdíl mezi formou podstatnou a případnou takto vysvětluje: „Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens. Et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter. Et ideo per huius adventum dicitur aliquid simpliciter generari et per ejus recessum simpliciter corrumpi". I. qu. 76. art. 4. in corp. opp. tom. XX., p. 417. sq.

b) Forma podstatná může zase býti buď hmotná čili úvisná aneb subsistentní (samostatná). (Forma materialis seu inhaerens et forma subsistens.)

Forma hmotná (úvisná) jest ta, která nemá své vlastní pro sebe existující jestoty, nýbrž tak jest na látku vázána, že když látka zahyne, i sama přestává existovati.

Vezměme na př. kus dřeva. Co činí dřevo dřevem, jest jeho podstatná forma. Tato forma však tak těsně souvisí se dřevem samým, že vší skutečnosti pozbývá, jakmile dřevo se spálí.

Jinak při formě subsistentní. Tato má svou vlastní existenci a proto nehyne, když bytost, jejíž formou byla, se rozpadá.

Takovouto formou subsistentní jest duše lidská. Ačkoliv duše lidská pro tělo jest určena, aby s ním jsouc spojena, působila jednotnou přirozenost lidskou, přece není její existence tak naprosto na tělo vázána, že by vůbec bez něho existovati nemohla. Sr. C. gent. lib. 1. cap. 68. opp. tom. XVIII. p. 159. sqq.; in lib. 4. Sent. dist. 49. qu. 2. art. 3. ad 6. opp. tom. XIII. p. 490.

c) Tyto subsistentní formy můžeme ještě dále rozeznávati.

Některé z nich jsou již svou přirozeností určeny k tomu, aby se hmotou se spojily a spojíce se tvořily podstatu třetí složenou (compositum substantiale). Tyto formy nazývají scholastikové „formae informantes". A to jsou právě duše lidské.

Naproti těmto formám stojí „formy oddělené" (formae separatae), které svou bytností nesměřují již ku spojení s podstatou

hmotnou, nýbrž ode vší hmoty jsouce odloučeny a odděleny v sobě a o sobě existují. Takovými „formami oddělenými“ jsou andělé a v jistém smyslu i Bůh sám.

Tu však podotknouti sluší, že zde slova: „forma“ neužívá se již ve smyslu vlastním, nýbrž jen ve významu přeneseném.

Ve smyslu vlastním, jak jsme již svrchu podotkli, jest forma pojmem souvztažným k pojmu látky. Ale poněvadž čiří duchové, andělé totiž a Bůh, vylučují ze své bytnosti vši látku, nemohou se leč nevlastně formami nazývati. Obzvláště co se Boha týká, možno k určení jeho jestoty jen potud slova formy užiti, pokud tato forma aktualitu znamená. Proto bude zajisté lépe, užije-li se k uvarování všech zmatků k naznačení čiré aktuality Božské jiných terminů, jako na př. kon, čin, skutečnost. Sr. in lib. 1. Sent. dist. 42. qu. 1. art. 1. ad 1. opp. tom. IX. p. 543.; Qu. unic. De spirit. creat. cap. 1. ad 1. opp. tom. XV. pag. 301.

3. Rozvrh hmoty.

Hmota, jak jsme již svrchu naznačili, jiná jest fysikální, která také hmotou „druhou“ (ὕλη δευτέρα) sluje, a jiná jest metafysická čili „prvá“ (ὕλη πρώτη), kterou správněji látkou nazýváme.

a) Druhou hmotou jest každá hmotná, ve své vlastní přirozenosti úplně určená podstata, jako jest kámen, železo, zlato, démant a všechny ostatní bytosti hmotné ve všemmíru.

Jest na bíledni, že každá hmota druhá mimo formu podstatnou musí míti též nějakou formu případnou.

b) Odmyslíme-li sobě ode hmoty skutečné všechny formy a to nejen případné, nýbrž i podstatné, nabýváme pojmu látky prvé ve smyslu aristotelsko-scholastickém. Sr. p. I. qu. 16. art. 7. ad 2. opp. tom. XX. p. 110.

Tato prvá látka není ani hmotnou podstatou, ani nějakou jakostí aneb kolikostí. Není hmotnou podstatou; poněvadž hmotná podstata vzniká teprve ze spojení prvé látky s formou podstatnou; není jakostí ani kolikostí věcí hmotných; neboť látka prvá jest částkou podstatné skladby (compositum substantiale), kteráž vzniká z látky a formy, což ani o jakosti ani o kolikosti, jakož vůbec o žádné případnosti říci se nemůže.

Látka prvá není takto ničím smyslným, ničím konkretním, nýbrž pouhou potencí podstaty hmotné, potencí v sobě neurčitou,

ale podstatnou formou způsobem nesčíslným určitelnou. Látka prvá jest neúplnou podstatou rovněž jako podstatná forma a teprv spojením obou těchto neúplných podstat vzniká skutečná bytost hmotná (compositum substantiale). Sr. Qu. unic. De spirit. creat. art. 1. in corp. opp. tom. XV. p. 300. sq.; in lib. 7. Metaph., lect. 2. opp. tom. IV. p. 233. col. 2. B.

Takto se skládá hmota fysikální z látky prvé a podstatné formy, nikoli však v tom smyslu, jakoby se hmota skutečná dala v látku prvou a formu podstatnou rozděliti a pak z nich zase složiti. Pravíme-li, že hmota skutečná se skládá z látky prvé a z formy podstatné, chceme tím toliko říci, že metafysicky (ontologicky) mezi těmito dvěma momenty jest přísně lišiti, poněvadž tímto způsobem jak jestota bytostí hmotných, tak jejich rozdíly, změny atd. nejlépe, ba jediné se dají vysvětliti. Obšírněji o této otázce jedná teprv kosmologie. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 5. in corp. opp. tom. XVI. p. 211 sq.; p. I. qu. 7. art. 2. ad 3. opp. tom. XX. p. 35.

Z pojmu podstaty prvé a druhé plynou následující sousledky:

a) Podstata složená, která jest změnám případným podrobena, není látkou prvou, nýbrž hmotou druhou. Neboť tato podstata složená jsouc ve své bytnosti vniterné již určena a stanovena, nabývá toliko změnami případnými nových a druhotných tvarů (forem případných).

b) Podstata jednoduchá (jak fysicky tak i metafysicky) vylučuje složení z látky prvé a z formy podstatné.

Uvážíme-li konečně pojem podstaty ze hmoty a formy složené, plynou z něho následující věty.

a) Každá bytost z látky a formy složená jest podstatou; podstata však každá není z látky a formy složena. Jest tedy přísně lišiti podstaty hmotné od podstat nehmotných. Pojem podstaty jest širší než pojem hmoty; jsouť mimo hmotné podstaty také podstaty nehmotné, duchové: duše lidské, andělé a Bůh.

b) Každá podstata z látky a formy složená jest vždy také podstatou fysicky složenou, která má části vedle částí formou podstatnou v jednotnou podstatu sloučené. Avšak každá podstata není fysicky složena, nemá tedy části vedle částí. Proto jest zase lišiti podstaty složené od podstat jednoduchých. Poněvadž však jen ty podstaty jsou fysicky složeny, které jsou

hmotné, t. j. které se skládají z látky a formy, proto jsou pojmy: podstaty fysicky složené a podstaty hmotné na jedné — a pojmy: podstaty jednoduché a podstaty nehmotné na druhé straně úplně identické.

c) Podstata z látky a formy složená právě proto, že má fysické části vedle částí, jest také rozsažna. Jako není každá podstata hmotna a fysicky složena, tak není také každá rozsažna. A proto jest rozdíl mezi podstatami rozsažnými a nerozsažnými.

Jako tedy každá podstata ze hmoty a formy složená jest vždy též podstatou hmotnou, fysicky složenou a rozsažnou, tak jest podstata, jež není z látky a formy složena, nutně nehmotna, fysicky jednoducha a nerozsažna; a podstata tato, je-li rozumem a svobodnou vůlí obdařena, nazývá se podstatou duchovou.

δ) Příčina vzorná. (Causa exemplaris.)

§ 183.

Každá bytost intelligentní, chce-li rozumně jednati, musí dílo, které chce činností svou vykonati, míti již před činností úplně promyšleno a v myšlence v plánu hotovo. Neboť tím právě liší se bytost rozumná od bytosti nerozumné, že rozmýšlí a uvažuje, než něco koná, a když koná, že koná podle rozmyslu a plánu dříve již o díle v rozumu hotového. A plán tento, podle něhož rozumná příčina ve své činnosti se řídí, nazýváme „vzorem“ či „vzornou příčinou“.

Sv. Tomáš definuje tento vzor následovně: „Est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem.“ Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 1. in corp. c. med. opp. tom. XVI. p. 203.; ibid. qu. 8. art. 8. ad 1. p. 309. sq.

Podle velikého Učitele školy jest vzorná příčina myšlenkou v rozumu příčiny intelligentní obsaženou, kterou pak tato příčina ve své činnosti napodobuje a napodobením tímto uskutečňuje.

Tuto vzornou příčinu můžeme zkoumati buď a) v poměru k rozumu, nebo b) k účinu, který podle ní jest způsoben.

a) Myslíme-li vzornou příčinu vzhledem k rozumu, pak není než ideální formou či předobrazem v rozum pojatým, ve kterémžto předobraze předmět sám ideálně září. A tento ideální předobraz v rozumu obsažený, který před

každou činností bytosti rozumné předchází, nazýváme také zkrátka i d e o u.

Ideou takto není každá myšlenka, která v rozumu našem vzniká, nýbrž jen ta, která slouží nám za vzor a opolnu našeho jednání, kterou tedy ve své činnosti napodobujeme a uskutečňujeme. Pravda ozřejmí ještě lépe ze příkladu. Chce-li stavitel stavěti dům, musí jej prvé míti již v myšlence či plánu a teprve potom může podle této myšlenky učiniti nákres ku stavbě. A tato myšlenka v rozumu stavitelově dříve pojatá, než ještě plán nakreslil, jest právě to, co filosofie i d e o u nazývá. Sr. p. I. qu. 18. art. 4. ad 2. opp. tom. XX. p. 120.

Každá bytost rozumná, chce-li rozumně jednati, musí jednati podle ideí, které v rozumu svém dříve ještě pojala, než jednati počne, což plyne z následujících důvodů:

Rozum jest sám sebou — mluvíme o bytostech stvořených — přirozeně toliko potencí zcela indifferentní, která proto může pravdy nejrozmanitější poznávati. A co platí o rozumu, platí též o vůli lidské. I vůle jest přirozeně k úkonům a dílům nejrozličnějším indifferentní. Kdykoliv však přechází skutečně do konu a stává se činnou, musí býti vždy k této činnosti dříve určena. A aby tato činnost byla rozumna, musí určení k činnosti vycházeti z rozumu, t. j. před činností samou musí předcházeti myšlenka, která pak činnost řídí, v ní se obráží a se uskutečňuje. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 3. in corp. opp. tom. XVI. p. 208. sq.

Velevhodně praví Suarez: „In iis, quae per intellectum operantur, per se neccessarium est exemplar, ut rationabili modo possint actionem suam indefinitam ad effectum dirigere. Nam cum a natura sua non sint limitata ad determinatas formas effectibus tribuendas sicut naturalia agentia, opportet, ut suo proprio et intellectuali modo determinentur. Quamvis autem quoad exercitium suae actionis determinentur per voluntatem, tamen quoad specificationem et directionem ducuntur per intellectum; ad hoc autem indigent propriis exemplaribus talium effectuum, ut artificioso et intellectuali modo possint illos efficere.“ Dispp. Metaph. disp. 25. opp. Venet. 1751. tom. XXII. p. 1. pag. 477.

b) Mimo rozum jest idee uvažovati též v poměru k ú č i n u, který podle nich byl vytvořen.

Poněvadž intelligentní příčina, kdykoliv rozumně působí, ve své činnosti řídí se vždy ideami, proto jest každý účin její projevem nějaké idee. V účinu docházejí idee bytosti intelligentní

svého obrazu a konkretního výrazu. Každý účin, jejž příčina rozumná působí, jest takto ideou uskutečněnou, ideou konkretní, v níž idea intellektuální smyslně se obráží a jeví.

Poněvadž tento účin, jak jsme již dokázali, záleží v látce formou určené, nastává další otázka, dochází-li idea na prvém místě v látce nebo ve formě látku určující a uskutečňující svého konkretního výrazu a smyslného projevu.

Idea intellektuální, již příčina rozumná ve své činnosti napodobuje, obsahuje v sobě věc nikoliv toliko v její neurčité potenci, nýbrž v její vniterné bytnosti a přirozenosti. Proto nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že idea především ve formě účinu se uskutečňuje a smyslně se obráží. Z tohoto důvodu nazýváme také idee zevnějšími formálními příčinami (causae formales externae) věcí, kdežto podstatné věcem vtomné formy látku neurčitou určující, v nichž idee intellektuální konkretně se obrážejí, slují vniternými formálními příčinami (causae formales internae).

Poněvadž idee jakožto příčiny vzorné (causae exemplares) v účinu se objektivně projevují, nazývají se také účiny příčin intelligentních ideami vypodobenými (ideae exemplatae). Když na př. hodinář zhotoví nějaké umělé hodiny, jsou tyto hotové hodiny jeho ideou vypodobenou či uskutečněnou. Sr. Qq. dispp. De verit. qu. 3. art. 1. in corp. opp. tom. XVI. p. 202. sq.

Z toho jde dále na rozum, že idee ve vlastním smyslu mohou býti jen v rozumu bytosti intelligentní obsaženy, nikoliv však ve věcech nerozumných. Neboť nikomu zajisté nenapadne domnívati se, že na př. dub má ideu žaludu, který ze sebe vytvořuje. Poněvadž však všechna příroda jak ve své celistvosti tak i v jednotlivých bytostech jeví se nám jakožto soustava ideí v nejkrásnějším souladu uskutečněných, proto musí býti dílem příčiny nejvýš intelligentní, která svět, než ještě existoval, úplně promyslila a potom teprv uskutečnila.

A touto bytostí, kteráž svět již před jeho skutečným bytem myslila a podle této myšlenky pak uskutečnila, jest Bůh, jenž všecky věci od věčnosti ve svých Božských ideách myslí.

Idee, pokud jsou obsaženy v rozumu Božském, jsou vzornými příčinami všech věcí (causae exemplares); tento vesmír však a jeho jednotlivé bytosti podle vzorných ideí Božských vytvořené jsou ideami vypodobenými intelligence Božské

(ideae exemplatae). Jako tedy dílo umělecké má se k rozumu umělcovu, tak se má tento svět k rozumu Božskému. Sr. in lib. 1. Sent. dist. 19. qu. 5. art. 2. ad 4. opp. tom. IX. p. 273.

Z poměru, v jakém stojí idee k účinu podle nich vytvořenému, jest také jasno, proč se tyto idee vzornými příčinami nazývají.

a) Vzorné idee určují positivně povahu účinu. Neb taký jest účin, podle jaké idee byl spůsoben. Představme si obraz posledního soudu od Michala Angela v kapli Sixtinské ve Vatikáně. Že Michal Angelo vymaloval tu poslední soud a nikoliv jiný obraz, záviselo především na idei, již chtěl zobraziti.

b) Vzorné idee řídí také příčinu intelligentní, aby takto a ne jinak působila. Jak jsme již dokázali, účin musí býti vždy ve své příčině napřed obsažen a to nikoliv jen všeobecně, nýbrž specificky a určitě, t. j. ve příčině musí býti dostatečný důvod, proč z ní tento účin následuje a nikoliv jiný. U příčin přirozených podle nezměnitelného zákona nutně působících záleží tento důvod již v jejich přirozenosti k jednomu toliko účinu určené. Ale jinak jest u bytostí intelligentních, které k jedné toliko činnosti nejsou určeny. Tu jest potřebí, aby povaha účinu již napřed v rozumu byla ideálně pojata a ideou pak určena a řízena a to proto, poněvadž bytost intelligentní k činnostem nejrozmanitějším se může rozhodnouti. Že tedy jednu určitou činnost jeví přede všemi ostatními, jichž schopna jest, pochází odtud, že rozum ideou oplozený vůli k uskutečnění této idee nakloňuje a přivádí.

Vzorná příčina jest jen zvláštním momentem intelligentní účinkující příčiny. Kdykoliv intelligentní příčina jakožto intelligentní jest činna, jest jí při této činnosti vždy podle jistých ideálních vzorů se říditi a spravovati. Aby nejednala slepě, nýbrž rozumně, jak přirozenosti její jest přiměřeno, musí účin, kterýž uskutečniti chce, ideálně v rozumu míti obsažený dříve ještě, než do činnosti přejde.

c) Z poměru vzorné příčiny k účinu plyne dále, jako jen rozumná a svobodná příčina podle ideí před činností již pojatých a činnost určujících působí, že také každý účin, v němž nějaká idea se jeví, vždy musí pocházeti od příčiny rozumné a svobodné. Zákon dostatečného důvodu a příčinnosti nezbytně žádá, že mezi účinem a příčinou musí býti naprostá úměrnost. Jeví-li se tedy v účinu nějaká rozumná myšlenka či idea, i příčina musí býti rozumem obdařena.

ε) Příčina účelná. (Causa finalis.)

§ 184.

Účelem rozumíme to, proč se něco stává. (Finis est id, cujus gratia aliquid fit.) To však, čeho používáme pro účel, nazýváme prostředkem. Účel chceme pro účel sám, ale prostředek jen pro účel.

Účel sluje také jinak cílem aneb i záměrem (úmyslem), ačkoliv přísně jest tyto pojmy lišiti.

Cíl (finis, τέλος) značí vlastně tolik, co ustanovený konec prostoru, cesty, života. Tak na př. říkáme, že Bůh uložil všem věcem cíl a p. (Finis est id, quod finit rem.)

Účel (od slova: čeliti) znamená pak to, věc někdo čelí, kam cílí.

Záměr vyjadřuje totéž, co účel, avšak více se strany subjektivní a proto s úmyslem se zaměňuje.

Obyčejně však tyto výrazy se vyskytují v témže smyslu, což obzvláště o „účelu“ a „cíli“ platí.

Účel tedy čili cíl znamená všeobecně to, proč příčina účinkující působí. Ačkoliv k nějakému účelu každá účinkující příčina jest činna, bez rozdílu, je-li rozumna aneb nerozumna, přece ve vlastním smyslu znamená účel to, proč bytost rozumná působí. U bytostí nerozumných záleží účel toliko ve předmětu čili terminu, k němuž nutně svými činnostmi směřují.

U bytosti intelligentní zahrnuje v sobě účel dvojí moment, a) to, čeho svou činností chce dosíci, a zároveň b) důvod, pro který do činnosti přechází. Neboť kdyby nebylo účelu, neměla by bytost rozumná také příčiny a podnětu (motivum), aby vůbec do činnosti přecházela. Proto jest účel též podnětem činnosti.

Účel jest ve dvojí příčině zkoumati a to pokud jest v úmyslu (in ordine intentionis), a pokud jest ve výkonu (in ordine executionis).

Účel „in ordine intentionis“ není než idea či představa účelu, která k činnosti dává podnět; účel však „in ordine executionis“ jest objektivní dosažení účelu samého. Tak jest touha navštíviti Řím účelem „in ordine intentionis“, skutečná pak návštěva Říma účelem „in ordine executionis“.

Z rozdílu mezi účelem „v úmyslu“ a „ve výkonu“ následuje také důvod, proč účel počítáme do kategorie příčiny.

1. Účel „in ordine intentionis“ jest pravou příčinou.

Pravíme: „in ordine intentionis“, neb jen „v úmyslu“ předchází účel přede všemi příčinami a nakloňuje všecky ostatní k činnosti.

„In ordine executionis“ jest účel účinem či posledním terminem činnosti, a poněvadž jest posledním výmezem, k němuž činnost čelí, nemůže v tomto vzhledu býti příčinou činnosti této.

Takto jest účel v řadě příčin „v úmyslu“ momentem prvým, „ve výkonu“ momentem posledním. (Primum in intentione, ultimum in executione.) Sr. p. I. qu. 5. art. 4. in corp. opp. tom. XX. p. 28.; sr. p. I—II. qu. 1. art. 1. ad 1. opp. tom. XXI. p. 2.

Že v tomto smyslu (totiž v úmyslu) jest účel pravou příčinou, plyne také již z obyčejné mluvy. Neb účelem nazýváme to, proč účinkující příčina přechází do činnosti. Slovo však „proč“ značí příčinnost. Mimo to dává účel podnět k činnosti. Co však dává podnět k činnosti, jest zajisté principem, z něhož účin původ svůj odvozuje. Sr. Qq. dispp. De potent. qu. 5. art. 1. in corp. opp. tom. XIV. p. 142. sq.

2. Účel jest ze všech ostatních příčin příčinou prvou, poněvadž příčinu účinkující, s níž ve skutečnosti teprve činnost začíná, k činnosti této nakloňuje a podněcuje. Sr. p. p. I—II. qu. 1. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 3.; in lib. 5. Metaph. lect. 2. opp. tom. IV. p. 150. col. 2. C.

Jako jest účel v úmyslu dříve, než činnost příčiny účinkující, tak jest také dokonalejší než tato příčina, jelikož činnost její teprv vzbuzuje. Je-li příčina účelná přednější, než účinkující, tím větší přednost má před příčinami materiálními a formálními, které jejím vlivem a působností bytu docházejí. Proto má účel před ostatními příčinami dvojí přednost a to a) přednost původu, poněvadž od úmyslu a úmyslem teprve činnost počíná; b) přednost důstojnosti, poněvadž ostatní příčiny k činnosti podněcuje, sám však žádnou podněcován nebývá. Proto nazývá také Aristoteles účel „příčinou všech ostatních příčin.“ V. in lib. 3. Metaph. lect. 4. opp. tom. IV. p. 80. col. 2. B.; sr. také in lib. 5. lect. 2. p. 150. col. 1. C.; in lib. 2. Phys. lect. 5. opp. tom. II. p. 1. pag. 48. col. 2. C.

3. Povaha příčinnosti účelu. Účel jen potud uvádí bytost do činnosti, pokud bytost tato účel poznává a po něm touží. Předmětem však touhy či vůle může býti jen dobro a to buď pravé aneb zdánlivé. Proto také příčinnost účelu záleží

v jeho dobru. Dobro jest takto objektivním a vzdáleným důvodem příčinnosti účelu, poznání však tohoto dobra důvodem nejbližším a neprostředným. (Nihil est volitum, nisi praecognitum.) Sr. C. gent. lib. 3. cap. 17. n. 2. opp. tom. XVIII. p. 231.; Qq. dispp. De verit. qu. 21. art. 2. in corp. opp. tom. XVII. p. 5.

Zkoumáme-li činnost samu, jíž účelná příčina účinu svého dochází, pak záleží příčinnost účelu v touze či lásce bytosti účinkující k dobru v účelu obsaženému. Kdyby tato touha po dobru v rozumné příčině účinkující nevznikla, nikdy by se nesnažila účelu onoho dojíti. Kdykoliv příčina účinkující touží po dobru nějakého účelu, hledí se vždy tomuto dobru jaksi připodobniti. Toto připodobnění má svůj důvod v zálibě, již účel svým dobrem ve příčině účinkující vzbuzuje. Praví sv. Tomáš: „Appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis.“ Sr. p. I—II. qu. 26. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 141.

Příčinnost účelu záleží toliko v mravním či v metaforickém pohybu, kterýmž záliba v dobru v účelu obsaženém příčinu intelligentní k činnosti podněcuje.

Toť dosvědčuje naše vlastní zkušenost. Kdykoliv totiž k účelu něco konáme, vždy nás účel sám, t. j. touha, láska k němu k činnosti nakloňuje. Kdo na př. užívá k dosažení zdraví léků, byl touhou po zdraví k užívání tomuto pohnut.

Podnětem činnosti pro vůli není tedy pouhé poznání účelu, nýbrž dobro jeho, poněvadž každá mohutnost jen předmětem sobě přiměřeným bývá k činnosti vzbuzována a podněcována. Proto má rozum přirozený úkol nejen dobro poznati, nýbrž zároveň také toto poznané dobro vůli jakožto její přirozený termin, k němuž jí směřovati jest, předložiti a takto spojení mezi ní a dobrem způsobiti. Poznání účelu nepůsobí ještě na vůli, nýbrž jest toliko podmínkou příčinnosti účelu; jako na př. blízkost dvou těles není příčinou, nýbrž toliko podmínkou jich přitažlivosti.

Účel působí tedy na vůli bytosti rozumné tak, jako každý předmět na mohutnost sobě přirozenou a přiměřenou, kdykoliv všechny podmínky této působnosti jsou vyplněny. Kdykoliv tedy rozum účel vůli jakožto dobro předloží, nenutí sice toto dobro vůli k souhlasu, poněvadž vůle jest mohutností svobodnou, přece však ji k souhlasu a ke skutku vzbuzuje, podněcuje a nakloňuje.

Dozvrh účelu.

a) Účel může býti rozličný. Někdy spadá účel s účinem v jedno, což se tenkráte stává, když účel teprv činností příčiny účinkující se uskutečňuje; na př. když malíř maluje obraz. Tento účel sluje u scholastiků „finis efficiendus“.

Jindy existuje účel již před činností příčiny jako věc, k níž směřujeme činností svojí. Maluje-li malíř obraz pro peněžitý prospěch, pak hledí peněz, které již v oběhu u jiných lidí byly, sobě získati, a účel tento nazývá se „finis obtinendus“.

Mimo to liší scholastikové ještě finis „cujus“ et finis „cui“.

Finis „cujus“ záleží v tom, čeho příčina rozumná svou činností dojíti se snaží. V uvedených příkladech jest získání peněz, pro něž malíř obraz maluje, finis „cujus“. Sr. p. I. qu. 26. art. 3. ad 2. opp. tom. XX. p. 166.

Finis „cui“ jest podmět, pro nějž někdo činný jest, ať již tímto podmětem jest příčina činná sama aneb někdo jiný. Maluje-li malíř obraz, aby sama sebe a svou rodinu vyživil, jest on sám, resp. jeho rodina finis „cui“.

Oba tyto účely: „cujus“ a „cui“ tvoří jen jeden konkretní účel, t. j. tyto účely jsou vždy spolu spojeny. Kdykoliv na př. dám žebráku almužnu, abych mu v bídě pomohl, jest pomoc žebráku poskytnutá finis „cujus“, žebrák sám finis „cui“. Tyto dva účely nejsou však souřadny, nýbrž podřaděny a to tak, že finis „cujus“ slouží vždy účelu „cui“. Nedáváme zajisté almužny jen pro almužnu, nýbrž abychom jí chudému přispěli k pomoci.

Od těchto dvou účelů liší se zase finis „quo“ (také účelem formálním zvaný) a účel objektivní.

Dobro v účelu obsažené samo v sobě jest účelem objektivním; držení a užívání tohoto dobra však jest účelem formálním (finis „quo“).

Jest samo sebou zřejmo, že jen „finis obtinendus“ v tomto dvojím smyslu (objektivním a formálním) se může různiti; kdežto „finis efficiendus“ jest zároveň vždy „finis quo“. Tak na př. můžeme sice při touze po bohatství lišiti bohatství samo (finis objectivus) od nabytí a užívání jeho (finis quo), nikoliv však při touze po ctnosti, při níž ctnost sama (finis objectivus) s nabytím jejím (finis quo) spadá naprosto v jedno. Sr. p. I—II. qu. 1. art. 8. in corp. opp. tom. XXI. p. 8.; sr. také ibid. qu. 2. art. 7. in corp. p. 15.

b) Důležit jest především rozdíl mezi účelem vniterným (finis operis) a zevniterným (finis operantis).

Účel vniterný čili účel díla samého (finis operis) záleží v tom, k čemu činnost sama čili dílo samo svou přirozeností směřuje.

Účel zevniterný (finis operantis) naproti tomu záleží v úmyslu, jejž bytost rozumná při své činnosti má, resp. jejž uskutečniti chce.

Tak na př. jest účel sochy (finis operis), aby zobrazovala nějakého slovutného muže. Úmysl sochaře (finis operantis) může býti rozličný. Buď může spadati s účelem sochy v jedno, nebo se může od něho lišiti. Může totiž sochař sochu zhotoviti, aby proslavil své jméno neb svou vlast, aneb aby vydělal peněz k vlastnímu živobytí neb na živobytí své rodiny atd.

Jest patrno, že účel díla (finis operis) jest s dílem samým nerozlučně spojen, kdežto účel příčiny působící (finis operantis) s dílem samým nemusí souviseti.

„Finis operis“ záleží tedy v díle samém, kdežto finis operantis stojí k dílu jen v poměru zevniterném a proto jen nahodilém. „Finis operis“ jest u každého díla jen jeden; „finis operantis“ může býti různý. může totiž sochař dvě sochy týž podmět zobrazující zhotoviti, jednu z lásky k vlasti, druhou pro výdělek. Ano mohou rozliční sochaři o několika sochách touž osobu zobrazujících pracovati; jeden z úcty k osobě samé, druhý pro výdělek, třetí z lásky k vlasti, čtvrtý na proslavu jména svého, pátý z pouhé umělecké rozkoše atd. Avšak může také sochař rozličné tyto účely spojiti, při čemž však obyčejně jeden z nich tak převládá, že ostatní účely jsou jen vedlejší. Sr. p. II—II. qu. 141. art. 6. ad 1. opp. tom. XXII. p. 153. sq.; Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 16. in corp. a princ. opp. tom. XIV. p. 91.

c) Dále jest rozeznávati účel nejbližší, vzdálený a poslední.

Snaží-li se příčina rozumná zároveň několika účelů činností svou dosíci, ale tak, že tyto účely nejsou souřadnými, nýbrž podřadnými, pak se nazývá účel, jehož nejprve chce dosíci, účelem nejbližším, účel druhý, jemuž předešlý slouží za prostředek, účelem vzdálenějším a konečně účel, jenž již není prostředkem k jinému účelu a jemuž ostatní účely v téže kausální řadě jakožto prostředky jsou podřízeny, účelem nejposlednějším a nejvyšším. Vstoupí-li na př. absolvovaný gymna-

sista do studií theologických, chce především státi se knězem (účel neprostředný), pak pracovati o blahu duchovním člověčenstva (účel vzdálenější) a konečně spasiti duši svou (účel poslední). Sr. p. I—II. qu. 12. art. 2. in corp. opp. tom. XXI. p. 70.; ibid. qu. 21. art. 1. ad 2. p. 121.; Qq. dispp., De malo, qu. 2. art. 4. ad 9. opp. tom. XV. p. 41.

A tu jest zase účel naprosto nejvyšší lišiti od účelu toliko poměrně nejvyššího.

Účel, jemuž všechny ostatní účely slouží za prostředek, a jenž sám nad sebou nemá již vyššího účelu, sluje účelem naprostým. Účel, který vzhledem jen k jisté činnosti jest posledním, nazývá se účelem relativně posledním.

Účel naprosto nejvyšší může býti pro všechny bytosti jen jeden, účelů relativně nejvyšších (posledních) může však býti více. Účel naprostý veškerenstva jest v Bohu obsažen, od něhož všecky věci pošly a proto zase k němu konečně směřují. Sr. C. gent. lib. 3. cap. 22. et 97. opp. tom. XVIII. p. 235—237. et 328—330.; Opusc. 3. Compend. theol. p. 1. cap. 100. opp. tom. XIX. p. 77.

Účel relativně poslední má na př. každý stav, jejž si člověk může voliti, každý zvláštní jeho podnik atd.

Z pojmu účelu plynou tyto zásady:

1. Každá bytost, která něco koná, koná to vždy k nějakému účelu.

Činnost každé bytosti rozumné i nerozumné čelí vždy k nějakému určitému výmezu (účinu). Neb při každém pohybu, tedy i činnosti, jest rozeznávati dvojí moment, jeden subjektivní a druhý objektivní. Onen záleží v projevu činnosti samé, tento však v její určitosti, jíž zvláštního specifického rázu nabývá. Činnost, která by byla pouhou činností „in abstracto“, a nebyla „in concreto“, na př. čtením, psaním, šitím atd., tedy činností specifickou, není ničím skutečným.

Rázu specifického dochází každá činnost teprv předmětem, k němuž směřuje. Proto předpokládá každá činnost cíl aneb účel (finis operis), jehož dojíti aneb jejž uskutečniti hledí. Sr. in lib. 4. Sent. dist. 49. qu. 1. art. 1. qu. 2. in corp. opp. tom. XIII. p. 461. sq.; ibid. art. 2. qu. 2. in corp. p. 468.

Avšak způsob, kterým bytost rozumná cíle svého dochází, liší se od způsobu, kterým bytost nerozumná a nesvobodná k účelu svému směřuje.

Bytost rozumná poznávajíc účel činnosti své a sebevědomě a svobodně k němu pracujíc působí vždy pro účel (propter finem), kdežto bytost nerozumná, která nutnosti jsouc podrobena, může činností svou jen k jedinému účelu (účinu) čeliti, jest sice činna k účelu (ad finem), nikoliv však pro účel (propter finem).

Odtud plyne také metafysická zásada, že pro účel může jen intelligentní příčina působiti. (Nihil agit propter finem, nisi causa intelligens.)

Kdykoliv intelligentní příčina působí jakožto intelligentní, působí vždy pro účel. Nebo činnosti rozumné nemůžeme si ani mysliti bez úmyslného vztahu k účelu, poněvadž každé rozumné bytosti, kdykoliv jest činna, vždy jen účel nějaký může býti podnětem, který ji do činnosti uvádí. (Causa intelligens, quatenus intelligenter agit, non agit, nisi propter finem.) Sr. p. I—II. qu. 1. art. 1. in corp. opp. tom. XXI. p. 2.

Kdykoliv však bytost jen k účelu (ad finem) působí nevědomě a nutně, musí býti bytostí jinou a to intelligentní k tomuto účelu řízena. Každá bytost hmotná jest ke každému účelu sama sebou úplně lhostejna a proto, kdykoliv k účelu určitému čelí, nemá tohoto čelení sama od sebe, nýbrž od jiné bytosti a to od bytosti intelligentní, která vědomě k tomuto určitému účelu ji určila a zřídila. Kdekoliv tedy u bytostí nerozumných pozorovati jest činnost k určitému cíli směřující — činnost účelnou —, tu jest také nezbytně předpokládati bytost rozumnou, která těmto hmotným a nerozumným bytostem jisté účely vytkla a činnosti jejich k těmto účelům vede a řídí. Proto scholastikové praví vším právem: „finis supponit causam intelligentem“. Sr. Sv. Tom. in lib. 12. Metaph. lect. 12. opp. tom. IV. p. 465. sq. col. 2. E.

Sv. Tomáš pravdu tuto ve své Summě theol. (p. I –II. qu. 1. art. 2. opp. tom. XXI. p. 3.) následovně dovozuje: „Considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter. Uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo. Alio modo, sicut ab alio motum ad finem; sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc, quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem

inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis: et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur.“

2. Každá bytost rozumná působí vždy pro nějaký účel poslední.

Nejbližší účel můžeme zamýšleti pro účel vyšší a tento zase pro vyšší atd. Konečně však jest nám stanouti při účelu, jehož již pro účel ještě vyšší nezamýšlíme.

Kdybychom i tohoto účelu zase jen pro nějaký vyšší účel dosíci chtěli, měli bychom samé účely, jež jinému účelu slouží, bez tohoto účelu, jemuž slouží, měli bychom tedy samé prostředky bez účelu, což jest naprosto nemožno. Ano kdybychom posledního účelu nevytkli činnosti své, nemohli bychom vůbec činnými býti. Sr. p. I—II. qu. 1. art. 4. in corp. opp. tom. XXI. p. 5.

Praviliť jsme, že účel jest posledním momentem ve výkonu, prvým však v úmyslu. Kdybychom neměli při své práci posledního účelu u výkonu, neměli bychom také prvého podnětu v úmyslu. A bez tohoto prvého podnětu v úmyslu nemůže žádná rozumná bytost býti činna. Ovšem se může státi, že člověk účel pouze relativně nejvyšší má za cíl naprosto nejvyšší a poslední, jako když na př. všechen svůj život obětuje hmotnému zisku a prospěchu. Takovýto člověk obrací pouhý prostředek, jehož k cíli vyššímu resp. nejvyššímu má užívati, v poslední cíl svůj a ruší takto přirozený pořádek, jejž sám zdravý rozum jednotlivým činnostem života lidského vytýká a určuje.

3. Nedá-li se účelu jinak dosíci, než jistými prostředky, pak jest tomu, kdo chce účel, nezbytno, aby chtěl i prostředky. (Qui vult finem, debet velle etiam media.) Sr. p. I. qu. 19. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 123.; Qq. dispp. De verit. qu. 23. art. 4. in corp. opp. tom. XVII. p. 56.

Věta tato jest sama sebou jasna.

4. Kdo chce účel, chce jej pro něj sám, prostředky však, jichž jest k účelu potřebí, chce jen pro účel.

I tato věta jest neprostředně jasna.

5. Bytost, která k jistému účelu volí vhodné prostředky, musí býti rozumna. Zdeť však rozumíme účel jakožto účel a prostředky jakožto prostředky. Jen rozumná příčina může účel chtíti, k němu vhodné a přiměřené prostředky poznati a k do-

sažení účelu těchto prostředků užívati. Kdykoliv bytost nerozumná užívá prostředků, které jsou k jistému účelu úplně úměrny, pak uskutečňuje touto svou činností (ačkoliv nevědomě) plán intelligence vyšší, která bytosti této cíl vytkla, k němu patřičnými silami ji opatřila a k jeho dosažení činností silám jejím přiměřenou ji vede a řídí. Kdy bytost k dosažení účelu jistých prostředků úmyslně užívá, poznáváme

a) z analogií. Kdykoliv v životě lidském a přírodním pozorujeme, že mezi jistými zjevy a jistými účely tytéž vztahy existují, tak jak je sami rozumně jednajíce zamýšlíme a uskutečňujeme, pak musí tyto vztahy zajisté vědomě býti zamýšleny.

b) Je-li vztah prostředků jak vespolně tak i k nejbližším účelům mnohonásoben a složen a směřují-li harmonicky všecky tyto prostředky přese vši svou složitost k jednomu poslednímu cíli, pak může tato jejich vztažnost a směrnost k tomuto cíli býti účinem jen bytosti rozumné.

To platí především o přírodě, jež ve všech svých částech není než ohromnou soustavou prostředků k jednomu cíli. Není nikterak možno, aby všechny věci ve veškerenstvu samy sebou bez rozumné příčiny k tomuto cíli směřovaly.

Dodatek.

a) Řád a zákon. (Ordo et lex.)

§ 185.

Se příčinou účelnou těsně souvisí pojem řádu (pořádku). „Řád neboli pořádek,“ praví sv. Augustin, „jest stejných a nestejných věcí rozpoložení, vykazujíc jedné každé místo svoje.“ Sr. O městě Božím, překl. Čelakovského, vyd. v Praze 1833., díl 5., kniha 13., str. 46.

Pořádek nezahrnuje tedy v pojmu svém toliko jednu, nýbrž více věcí. Neb věc jedna z jediného toliko vzhledu a stanoviska myšlená pořádku ještě netvoří.

Věci tyto také předmětem pořádku zvané jsou takořka látkou (materia) pořádku. Aby však z nich skutečný pořádek vzniknul, jest potřebí, aby k látce přistoupila forma, t. j. aby všichni členové pořádku podle jisté normy byli sestaveni a tímto sestavením stali se k dosažení jednotného účelu schopnými. Z čehož zároveň plyne, že každý řád má jistý účel. Neb jen proto různí členové v jednotný spolek se slučují, aby došli společného cíle. Proto kde jest disposice nějakého množství

věcí podle určité normy, kde jest řád, tam jest nezbytně také přiměřený účel předpokládati.

Za tou příčinou zahrnuje pořádek ve svém pojmu tři momenty: a) členy samy v pořádku postavené, b) normu disposice a c) účel. Tak jsou na př. ve knihovně knihy samy předmětem, obsah knih, podle něhož jsou v jednotlivých oddílech sestaveny, normou, a konečně snadný nález každé jednotlivé knihy účelem pořádku ve knihovně se jevícího.

Jsou-li členové pořádku podle jisté normy ku společnému cíli seřaděni, pak musí k sobě postaveni býti v určitých vztazích, v nichž právě pořádek konkretně se jeví a zároveň také uskutečňuje.

Podle různých momentů, jež každý pořádek v pojmu svém zahrnuje, pořádek sám různě se dělí.

Jsou-li vztahy, v nichž jednotliví členové pořádku k sobě stojí, věcné, jest i pořádek věcný, jsou-li však jen logické pouhým myšlením naším ve členy uvedené, pak jest i pořádek toliko logický. Tak jest na př. vojsko, klášterní rodina atd. pořádkem věcným; pořádek chronologický, do něhož na př. dějezpytec dějepisná fakta pro snazší pamět uvádí, jest pořádkem logickým.

Pořádek věcný může býti buď souměrný (symmetrický) aneb souladný (harmonický). Onen jest disposicí členů podle stejnosti a nestejnosti. Tak jest lidské tělo ve všech jednotlivých svých údech pořádkem souměrným. Tento (harmonický pořádek) spojuje různé členy podle podoby a nepodoby. Harmonickým řádem jest na př. každé státní ústrojí.

Jiný řád jest zase podstatný a nezměnitelný v bytnostech věcí samých obsažený, jako jest na př. řád mravní, a jiný jest řád nahodilý (měnitelný), jako na každé společnosti lidské pozorujeme.

Mimo to můžeme ještě pořádek podle různé povahy a) členů samých pořádku, jakož i podle b) různé normy a c) různého účelu různě také rozeznávati.

a) Běží-li o bytosti hmotné, kteréž ve svých činnostech přirozené nutnosti jsou podrobeny, pak máme řád fysický vnější viditelné přírody, kdežto bytosti intelligentní svobodně ku svému poslednímu účelu působící tvoří řád mravní.

b) Podle různé normy, podle níž členové pořádku jednotný celek tvoří, jest lišiti řád přirozený a kladný (positivní).

V řádu přirozeném jest norma již v bytnosti členů samých obsažena, a proto se tito členové sami sebou v řád spojují, poněvadž by jinak přirozeného cíle svého nemohli dojíti. Tak přechází na př. pokolení lidské zcela přirozeně v lidskou společnost, poněvadž jen v ní a skrze ni může lidsky žíti a tak svého přirozeného cíle dosíci.

Není-li norma pořádku v bytnosti členů obsažena, nýbrž závisí-li na vůli bytosti intelligentní, kteráž různé členy spojila v jednotný celek za jistým účelem, pak se nazývá tento řád kladným. Tak jest na př. církev katolická, jakož i každý jednotlivý spolek řádem kladným.

c) Konečně závisí povaha řádu též na účelu, k němuž každý řád směřuje. Je-li účel řádu přirozený, t. j. takový, jehož členové řádu svými přirozenými silami mohou dojíti, pak sluje řád přirozeným. Je-li však řádu (ovšem mravnímu) účel vytknut nadpřirozený, k němuž jeho členové nemají žádných přirozených sil, jest pak i řád sám nadpřirozený. Křesťanství učí, že člověčenstvo nebylo původně od Boha ustanoveno k účelu přirozenému, nýbrž k účelu nadpřirozenému, a následovně že i řád nábožensko-mravní, v němž bylo postaveno, byl nadpřirozený. —

S řádem zase co nejtěsněji souvisí zákon. Je-li k dosažení účelu pořádku třeba činnosti jednotlivých jeho členů, pak musí tito členové vzájemně k němu spolupůsobiti. Toto jest však jen tenkráte možno, když ve své působnosti se řídí nezvratnými zákony účelu přiměřenými. Proto pojem řádu nedá se bez zákona ani mysliti. A jelikož v každém řádu musí mezi bytností členů, jejich činnostmi a účelem, k němuž těmito činnostmi směřují, býti úplná úměrnost, proto závisí povaha zákona, jímž se jednotlivým členům ve všech činnostech říditi jest, na povaze řádu. Jaký tedy řád, taký jest též zákon tohoto řádu. Zákon jest pro řád a řád zase pro účel, a proto jest každý zákon nezbytně také pro účel. Jako není pořádku bez účelu, tak není také zákona bez účelu.

Kdyby členové pořádku ve svých různých a rozmanitých činnostech, jimiž k cíli společnému se odnášejí, se neřídili jistým zákonem, pak by na místě vzájemné a vespolné součinnosti

povstal mezi nimi zmatek, nepořádek a nelad veškeru jejich činnost dokona ničící. —

Podle různého řádu rozeznáváme také:

a) zákony fysické a mravní, podle toho, směřují-li buď k řádu fysickému nebo mravnímu;

b) zákony přirozené a kladné. Oněmi se řídí řád přirozený, těmito řád kladný;

c) zákony přirozené a nadpřirozené buď k řádu přirozenému aneb nadpřirozenému se odnášející. —

Z pojmu řádu s naprostou nutností následuje, že jest každý řád výsledkem čili dílem příčiny intelligentní. Ordo supponit causam intelligentem. —

a) Řád, jak jsme viděli, není možen bez normy, podle níž nějaké množství věcí k jistému účelu jest spojeno. Proto předpokládá každý řád určitý plán, který musí prvé rozumně býti sestaven a promyšlen, než řád sám může býti uskutečněn. Avšak plán, v němž vztahy mezi jednotlivými bytostmi, jejich činnostmi a účelem, k němuž buď neprostředně aneb prostředečně směřují, jsou úplně promyšleny, vypočítány a odváženy, může býti jen dílem intellektu.

Toť samo sebou jest evidentní.

K jasnějšímu rozboru této obzvláště v nynější době předůležité otázky hleďme do vztahu mezi řádem a příčinou jeho intelligentní ještě hlouběji vniknouti.

V nynější době zuří boj především o vznik a původ řádu fysického vnější viditelné přírody. Jest tento řád resultátem pouhé slepé náhody, resp. působnosti sil přírodních nutnosti podrobených, aneb jest dílem bytosti intelligentní — toť otázka, o jejíž rozřešení běží. Zdeť ovšem můžeme jen základní zásady této předůležité otázky vysvětliti, ponechávajíce zevrubnější rozbor řádu fysického, jeho vzniku, stálosti atd. pro metafysickou kosmologii.

Jest pravda, že v jednotlivých případech působností pouhých sil hmotných může mimo všecko pravidlo vzniknouti účin, který má na sobě ráz účelnosti.

Rozhodí-li se na př. pět různých jedno slovo tvořících písmen v jedné řadě, může se naprosto řečeno státi, že ihned po prvém hodu dotčené slovo z nich vznikne. To jest pouhá náhoda, po druhé se to již zajisté nestane.

Kdykoliv však z nahodilé součinnosti věcí hmotných skutečně něco účelného povstane, může se to na nejvýš tenkráte státi, když působících součinitelů jest jen malý počet. Je-li jich mnoho, jest to již nemožno. Všech písmen, jak praví již Cicero, nikdo tak nerozhodí, aby z tohoto nahodilého rozhození nějaká rozumná věta se utvořila. A přece čítá abeceda jen asi třicet písmen. Proto jest téměř naprosto nemožno, aby všechny hmotné atomy tohoto světa samy sebou vlastní svou součinností tak se spojily, aby z nich tento krásný, zcela uspořádaný vesmír (kosmos) povstal.

Ačkoliv v oboru přírodním síly přírodní jsouce nezměnitelny vždy týmž způsobem své činnosti musí jeviti, přece jest pořádek, v jakém jednotlivé bytosti přírodní jsou nyní postaveny, úplně nahodilý čili případný. Nebo vztahy, v nichž tyto jednotlivé bytosti jsou postaveny a na sebe působí, neplynou nikterak z bytnosti a přirozenosti hmoty. Hmota sama sebou má se k těmto vztahům úplně nelišně a lhostejně. Abychom jen jediný konkretní doklad této pravdy uvedli, upozorňujeme jen na př. na stav skupenství jednotlivých těles. Jednotlivé hmotné atomy jsou ku každému skupenství úplně nelišny, a přec existují-li, musí míti jedno z těchto skupenství, tedy buď pevné, nebo kapalné, aneb vzdušné. Avšak žádného tohoto skupenství nemohou míti samy ze sebe, poněvadž, jak nynější fysika podle Secchiho učí, rozličné skupenství závisí 1. na vzdálenosti atomův od sebe a 2. na poměru molekulární přítažlivosti k expansivnosti, t. j. na převaze pohybu kruhového nad pohybem postupným. Avšak jednotlivé atomy samy sebou jsou úplně lhostejny ke každé vzdálenosti od sebe, jakož i ku každému pohybu. Jsou-li tedy v jisté vzdálenosti od sebe a zároveň převládá-li u nich jeden způsob pohybu nad druhým, pak zajisté nemají ani dotčené vzdálenosti ani dotčeného pohybu od sebe. Následovně i rozličné skupenství, jímž jest hmota opatřena, a které jest podmínkou veškerého řádu fysického, nemůže pocházeti ode hmoty samé nutností její vniterné přirozenosti.

Jak jsme svrchu pravili, musí v každém pořádku mezi jednotlivými jeho částmi býti jisté určité poměry. Jsou-li však části pořádku samy sebou k těmto určitým poměrům úplně nelišny, pak zajisté nemohly samy sebou do těchto poměrů se uvesti. Čím větší jest počet částí pořádek tvořících, tím menší jest pravděpodobnost, aby samy v tento pořádek se seřadily. Kdybychom na př. měli jen pět věcí, které bychom v nějaký pořádek chtěli

uvesti, pak jest mezi nimi tolik různých disposicí možno, kolik připouštějí permutací, tedy 5 . 4 . 3 . 2 . 1 = 120. Avšak vesmír se skládá z miliard a miliard kvadrillionů, kvintillionů, sextillionů atd. atomů, které nejen na nekonečné čáře a na nekonečné ploše, nýbrž v nekonečném prostoru ve všech možných polohách a místech seřaditi se mohou. A proto počet všech možných permutací (disposicí) mezi nimi přesahuje všechny naše pomysly. Následovně pravděpodobnost, že tyto atomy samy sebou se uvedly do jisté určité disposice, v níž by ze sebe vytvořily ladný a harmonický celek, rovná se $\frac{1}{\infty}$, což téměř holou nicotu znamená. Z čehož jde, že světové atomy samy sebou n i k d y se tak nespojí a nesloží, aby z této jejich skladby nějaký rozumný pořádek vzniknouti mohl.

Toto platí o p r v é m vzniku pořádku světového. Avšak ve světě tento pořádek u s t a v i č n ě trvá.

Zkoumáme-li přirozenost hmoty světové a její různé působnosti, kolik tu shledáváme p ř i r o z e n ý c h rušivých překážek, které stálost pořádku světového ustavičně ohrožují! Aby hmotné atomy nejen do pořádku se uvedly, nýbrž v tomto pořádku stále samy se zachovaly, tuť dotčená pravděpodobnost $\frac{1}{\infty}$ ještě nekonečně se zmenšuje.

Pořádek světový na základě pouhé hmoty a její síly nikdy rozumně se nevysvětlí. Poněvadž však rozum nezbytně a neúprosně žádá příčiny tohoto pořádku, proto jest mu nezbytně nad touto hmotou příčiny pořádku světového hledati. A příčina tato musí býti intelligentní, kteráž ze všech možných disposicí, v nichž hmotné atomy mohou býti seřaděny, p l á n nynější moudré disposice ve svém rozumu již před počátkem světa jasně promyslila a pak v čase úplně provedla. A tato intelligentní příčina jest Bůh. Bez Boha člověk světového pořádku nevysvětlí.

b) N á h o d a a o s u d. (Fortuna et fatum.)

§ 186.

N á h o d o u nazýváme účin, který se stal mimo řád anebo mimo úmysl příčiny účinkující, když totiž příčina nějaká účin spůsobí mimo řád svůj, podle něhož jest pravidelně činna, nebo když mimo úmysl s účinem obyčejným se mine.

Náhoda může býti šťastna i nešťastna. Když na př. koule z pušky vystřelená od nějakého tvrdého předmětu se odrazí a člověka na blízku stojícího smrtelně poraní, sluje toto poranění

nešťastnou náhodou. Když však někdo kopaje v zemi jámu objeví poklad, jest tato náhoda zajisté šťastna.

Náhoda ve smyslu uvedeném může se však jen při příčinách druhotných — svobodných i nutných — nikoliv však při prvotné příčině státi. Sr. p. I. qu. 19. art. 6. in corp. opp. tom. XX. p. 126.

Příčiny druhotné jsou mnohonásobně omezeny. Proto může býti činnost bytostí hmotných mnohými příčinami buď úplně přerušena aneb k jinému výsledku přivedena, než k tomu, se kterým se z pravidla potkává. Podobně děje se i bytostem svobodným. Sr. C. gent. lib. 2. cap. 39. opp. tom. XVIII. p. 123. sq.; Qq. dispp. De potent. qu. 3. art. 16. in corp. opp. tom. XIV. p. 91. sq.

Jinak však u příčiny prvotné. Příčina prvotná jsouc naprosto neodvislá a nekonečná, nemůže žádnou jinou příčinou ve své působnosti býti omezována. Proto nemůže se státi, aby prvotná příčina pro nějakou překážku se minula s účinem zamýšleným a místo něho nějaký jiný spůsobila. Mimo to jest příčina prvotná příčinou nejvšeobecnější, tak že jí všechny jiné druhotné příčiny jsou podrobeny a jen její působností k účelu, který jim vytkla, mohou býti činnými. Příčiny druhotné nemohou tedy nikterak účelu, kterýž si prvotná příčina vytkla, činnostmi svými přerušiti a zameziti. Sr. p. I. qu. 22. art. 2. in corp. opp. tom. XX. p. 142. sq.

Proti náhodě stojí „osud“.

Osud má různý význam. Fatalisté rozumějí „osudem“ nezbytnou nutnost, které nejen světové bytosti, nýbrž i sama bytost Božská jest podrobena, a která všechny činnosti jejich k jistým účelům nezměnitelně určuje.

V tomto smyslu nazývá Seneca (Naturalium quaestionum lib. 3. cap. 36.) osud nutností všech věcí a jejich činností, jíž žádná moc zlomiti nemůže.

Jiní rozumějí osudem úradky Boží, podle nichž věci nahodilé ustavičně plány Božské uskutečňují.

V tomto smyslu nazývá Boëthius (De consolatione lib. 4. prosa 6) osud nezměnitelnou disposicí věcí měnitelných, jíž prozřetelnost Božská vše určuje a vyměřuje. Podle sv. Tomáše jest osud určením a zřízením druhotných příčin k účinům Bohem vytknutým. Sr. p. I. qu. 116. art. 1. opp. tom. XX. p. 632.

Osud ve smyslu starých fatalistů nemůže se nikterak připustiti.

Osud ve smyslu naprosté nutnosti, jíž všecko jest podrobeno, předpokládá nekonečnou řadu bytostí nutných vší svobody prostých, což však odporuje. Nebo ve veškerenstvu existují mimo

bytosti hmotné nutnosti podrobené také bytosti rozumné, k jejichž podstatě svoboda nutně náleží, jak místněji psychologie a theologie dokazuje. Sr. C. gent. lib. 3. cap. 93. opp. tom. XVIII. p. 321.

Bereme-li však osud ve smyslu Boëthia a sv. Tomáše, pak ovšem jest nám jej připustiti, nikoliv sice ve příčině prvotné — v Bohu —, nýbrž ve příčinách druhotných — ve viditelné přírodě.

Vůle Božská, která zcela svobodně všecky věci stvořila a k jistým účelům určila a zřídila, nemá žádné příčiny mimo sebe, jest naprosto neodvislá a neomezená a proto není také žádnému „osudu" podrobena. Bytosti však mimo Boha závisejí jak ve svém prvém vzniku, tak i ve své existenci a činnosti na Bohu, na příčině prvotné, kteráž je stvořila, stvořené v bytu zachovává a činnosti jejich řídí, aby cíle, který jim vytkla, skutečně došly. Sr. p. I. qu. 116. art. 3. in corp. opp. tom. XX. p. 634.

Všecky příčiny druhotné uskutečňují svými činnostmi účely a záměry příčiny prvotné. Uskutečnění Božských účelův a záměrů, tak jak se v tomto viditelném světě jeví, jest ovšem nutnosti podrobeno, poněvadž Božský plán světový musí ve všem tak býti proveden, jak v Božském rozumu a úradku existuje. Sr. l. c. art. 4. p. 634.

Bůh jsa bytostí naprosto nezávislou, vševědoucí a všemohoucí, nemůže světu vytknouti cíle, jehož by pak svět nedošel. A proto jak svět hmotný tak i člověčenstvo uskutečňuje konečně úradky Božské s tím toliko rozdílem, že svět hmotný působí nutně k účelům Božským, člověčenstvo však je svobodně uskutečňuje a to i tenkráte, když se úmyslům a záměrům Božským protiví. Sr. Opus. 3. Comp. theol. part. 1. cap. 140. opp. tom. XIX. p. 94.

Světový plán, v němž Bůh bytnosti a účely všech věcí, jakož i prostředky k těmto účelům úplně jasně vytknul, jest dílem úplně svobodným působnosti Božské. A proto jako Bůh svět svobodně stvořil, tak jej také svobodně zachovává, řídí a spravuje, aby cíle mu vytknutého došel. Zevrubnější úvaha této otázky náleží již do theologie.

Ostatně slovo „osud" znamená obyčejně nezbytnou nutnost, jíž naprosto vše jest podrobeno, a proto jest lépe tohoto terminu neužívati, abychom fatalistům nezavdali příčiny výrazu tohoto na porok lidské i Božské svobody ve smyslu lichém zneužívati.

O. A. M. D. G.

OBSAH.

Formální a materiální logika, noëtika a všeobecná metafysika či ontologie.

Strana

Předmluva k prvnímu vydání V
„ k druhému vydání XIII
Seznam použitých spisů XV

I. Úvod. — O filosofii vůbec.

§ 1. 1. Pojem filosofie 1
§ 2. 2. Vznešenost, užitečnost a nutnost filosofie 4
§ 3. 3. Zdroje filosofie 6
§ 4. 4. Methoda filosofie 8
§ 5. 5. Rozvrh filosofie 9
§ 6. 6. Krátký nástin dějin filosofie se zvláštním zřetelem ku scholastice 12

II. Logika.

§ 7. 7. Její pojem, rozvrh a význam 23
§ 8. a) Prvé zákony (principy) rozumové 25
§ 9. α) zákon totožnosti (jednostejnosti, identity) 26
§ 10. β) Zákon protiřečnosti (odporu, principium contradictionis) . 28
§ 11. γ) Zákon vyloučeného třetího (exclusio tertii) 29
§ 12. δ) Zákon dostatečného důvodu. — Nihil sine ratione sufficienti 30
§ 13. b) Význam prvých zákonů rozumových 32

III. Formální logika.

§ 14. 38
§ 15. A. Pojem 38
§ 16. 1. Rozvrh pojmů:
a) Dle jejich původu 41
§ 17. b) Dle jejich předmětu či obsahu 42
§ 18. c) Dle jejich rozsahu 44
§ 19. d) Rozvrh reflexních pojmů všeobecných čili rozvrh logické všeobecnosti 45
§ 20. e) Rozvrh pojmů metafysicky všeobecných (Rozvrh predikamentů čili kategorií) 49
§ 21. f) Rozvrh pojmů dle jejich dokonalosti 51

Strana

§ 22. 2. Vzájemné vztahy pojmů 55
§ 23. 3. Zevnější výraz vnitřních pojmů 58
§ 24. 4. Co jest znamení? 58
§ 25. 5. Rozvrh znamení 58
§ 26. 6. Slovo jakožto termin (výmez) pojmu 61
§ 27. 7. Poměr slova k pojmu a předmětu 63
§ 29. 8. Supposice čili náměstné zastupování slov (jmen) 68
§ 30. 10. Rozvrh (divisio) 71
§ 31. 11. O celku a částech 71
§ 32. 12. Druhy rozvrhu 73
§ 33. 13. Pravidla rozvrhu 75
§ 34. 14. Výměr (definice) 76
§ 35. a) výměr slovný (λόγος ὀνοματώδης) 77
§ 36. b) Výměr věcný (λόγος πραγματώδης) 78
§ 37. c) Pravidla správného výměru 82
§ 38. B. Soud a věta 85
§ 39. 1. Soud (judicium) 85
§ 40. 2. Věta jako vnější výraz soudu 89
§ 41. 3. Rozvrh všem soudům společný 90
§ 42. a) Rozvrh soudů vzhledem k jejich formě 92
§ 43. b) Soudy podmínečné (hypothetické) 96
§ 44. c) Soudy či věty modální 102
§ 45. 3. Opposice soudu 103
§ 46. 4. Rovnomocnost soudů 109
§ 47. 5. Záměna (conversio) soudů 110
§ 48. 6. Neprostředný důsledek a vývod (Immediata consequentia et illatio) 112
§ 49. C. Úsudek (conclusio) a jeho vnější výraz či důkaz . . . 115
§ 50. 1. Pojem úsudku a jeho znak 116
§ 51. 2. Správnost a pravda úsudku (Pravda formální a materiální úsudku) 118
§ 52. 3. Rozvrh úsudku vůbec 119
§ 53. 4. Základní tvary úsudku zvlášť. Úsudek kategorický 120
§ 54. 5. Zákony syllogismu 121
§ 55. 6. Tvary a způsoby syllogismů 124
§ 56. 7. Důkaznost nedokonalých syllogismů 132
§ 57. a) Syllogismus podmínečný (hypothetický) 136
§ 58. b) Syllogismus rozlučivý (disjunktivní) 139
§ 59. c) Syllogismus spojovací (konjunktivní) 141
§ 60. d) Syllogismus rozdělovací (divisivní) 142
§ 61. e) Syllogismus složený 142
§ 62. 8. Zdůvodnění (argumentace) lišící se formou od syllogismu . . . 144
§ 63. 9. Důkaz vůbec 150
§ 64. 10. Pojem, části a meze důkazu 152
§ 65. 11. Rozvrh důkazu 154
§ 66. a) Důkaz induktivní (ἐπαγωγή, výčet, důkaz výčetný) 157
§ 67. b) Důkaz pravděpodobnosti (věrojatnosti) 165
§ 68. c) Důkaz klamný (sofistický) 170
§ 69. 12. Methoda disputace, její pojem a druhy 175

IV. Materiální logika.

(Kritika.)

Strana

§ 70. 1. Pojem a rozvrh 177
§ 71. a) Pojem pravdy 178
§ 72. b) Rozvrh pravdy logické 183
§ 73. c) Pojem jistoty 185
§ 74. d) Druhy a stupně jistoty 189
§ 75. e) Možnost a meze jistoty — Skepticismus 193
§ 76. f) Skepticismus methodiky 197
§ 77. 2. Zdroje pravdy (Fontes veri) 199
§ 78. a) Zkušenost (Experientia, empiria) 199
§ 79. α) Zkušenost vniterná 199
§ 80. β) Zkušenost zevniterná (vnější smysly, sensus externi) . . 202
§ 81. b) Rozum (Intellectus).
α) Předmět poznání rozumového 205
§ 82. β) Vnitřní poznání věcí (Intelligentia) 210
§ 83. γ) Zdravý rozum lidský. (Sensus nature communis) 213
§ 84. c) Autorita 218
§ 85. α) Víra, resp. autorita lidská 219
§ 86. αα) Autorita svědectví dogmatického 221
§ 87. ββ) Autorita svědectví historického 224
§ 88. β) Autorita Božská 231
§ 89. 3. Kriterium pravdy a princip (podnět) jistoty 239
§ 90. a) Objektivní evidence 244
§ 91. b) Kriterium pravdy nezáleží v její užitečnosti. Pragmatismus . 250
§ 92. c) Blud (Error) 257
§ 93. d) Dodatek.
α) Meze lidského poznání. (Limites rationis humanae) . . . 264
§ 94. β) Pokrok poznání lidského 267
§ 95. γ) Progressismus 269

V. Noëtika.

§ 96. Význam a rozvrh noëtiky 272

A. Část prvá.

§ 97. 1. Vznik ideí (Origo idearum).
a) Poznání smyslové 277
§ 98. b) Poznání rozumové 288
§ 99. c) Vztah scholastické nauky o vzniku ideí k moderní přírodovědě 297
§ 100. 2. Nauka o abstrakci 303
§ 101. a) Intellectus possibilis 309
§ 102. b) Intellectus agens 312
§ 103. c) Rozdíly abstrakce a vztah její k moderní přírodovědě . . 320
§ 104. d) Zásady z abstrakce plynoucí 325
§ 105. 3. Postup a vývoj intellektuálního poznání se strany subjektivní 333
§ 105. 4. Process poznání lidského a moderní přírodověda 337

Strana
§ 106. 5. Postup intellektuálního poznání se strany objektivní 342
a) Poznání bytnosti věcí smyslných 342
b) Poznání duše sebe samé 345
c) Poznání Boha 348
§ 107. 6. Objektivní věcnost ideí 352
§ 108. 7. Pojmy všeobecné 355
§ 109. a) Nominalismus 356
§ 110. b) Konceptualismus 359
§ 111. c) Realismus výstřední 360
§ 112. d) Realismus mírný 366
§ 113. e) Formalismus. 370

B. Část druhá.

§ 114. 8. Empirismus a sensualismus (Baco, Locke, Condillac, Herbart) . 378
§ 115. 9. Positivismus (Comte) 401
§ 116. 10. Psychologismus (Hume, Spencer) 406
§ 117. 11. Agnosticismus moderní filosofie 413
§ 118. 12. Idealismus 418
§ 119. a) Theorie vrozených ideí 419
b) Idealismus ve smyslu užším
§ 120. α) Idealismus transcendentální 425
§ 121. β) Idealismus subjektivní 430
§ 122. γ) Idealismus objektivně-subjektivní 432
§ 123. δ) Idealismus logický 433
§ 124. ε) Soustava Schopenhauerova a Hartmannova 434
§ 125. c) Lichost všech nauk idealistických 438
§ 126. 13. Ontologismus či intuismus 441
§ 127. 14. Traditionalismus 448
§ 128. 15. Ultrasupernaturalismus 456
§ 129. 16. Rationalismus 461

C. Část třetí.

§ 130. 17. Nauka o vědě:
a) Pojem vědy 466
§ 131. b) Rozdružení a souřadění věd (Specificatio et coordinatio scientiarum) 468
§ 132. c) Vědecká methoda
α) Skladba vědecké soustavy 473
§ 133. β) Methoda analytická a synthetická 478
§ 134. 18. Dodatek:
a) Poměr mezi vědou a věrou 482
§ 135. b) Mystika 494

VI. Všeobecná metafysika čili Ontologie.

Úvod.

§ 136. 1. Její pojem 499
§ 137. 2. Poměr metafysiky k ostatním vědám 501

Strana

§ 138. 3. Rozvrh metafysiky 501
§ 139. Jestota vůbec (Ens) 502
§ 140. 1. Jestota v sobě 502
§ 141. a) Pojem jestoty 503
§ 142. α) Bytnost a přirozenost věcí (Essentia et natura rerum) . . 513
§ 143. β) Byt věcí (Essentia rerum) 523
§ 144. γ) Potence a kon (Potentia et actus) 527
§ 145. αα) Potence 527
§ 146. ββ) Kon čili akt 537
§ 147. b) Transcendentální vlastnosti jestoty 540
§ 148. α) Jednota (unum) 540
§ 149. β) Důvod individuace 547
§ 150. γ) Pravda (Verum) 550
§ 151. δ) Dobro (Bonum) 560
§ 152. ε) Jiné ještě rozdíly dobra 563
§ 153. ζ) Zlo (Malum) 565
§ 154. η) Původ zla 568
§ 155. ϑ) Dokonalost 570
§ 156. ι) Krása (Pulchrum) 577
§ 157. κ) Vznešenost a směšnost 596
§ 158. λ) Ohyzdnost 600
§ 159. c) Různé dokonalosti jestoty 601
§ 160. α) Bytost nahodilá a nutná (Ens contingens et necessarium) 602
§ 161. β) Bytost složená a jednoduchá (Ens compositum et simplex) 607
§ 162. γ) Bytost změnitelná a nezměnitelná (Ens mutabile et immutabile) 609
§ 163. δ) Bytost konečná a nekonečná (Ens finitum et infinitum) 612
§ 164. 2. Kategorie jestoty 619
§ 165. a) Podstata a případnost (Substantia et accidens) 623
§ 166. b) Vztah mezi podstatou a případností 631
§ 167. c) Suppositum (podklad), subsistence, osoba a osobnost . . . 633
§ 168. d) O případnostech zvlášť 646
§ 169. α) Jakost (Qualitas) 646
§ 170. β) Kolikost (Quantitas) 654
§ 171. αα) Prostor 658
§ 172. ββ) Čas 664
§ 173. Věčnost 666
§ 174. γ) Vztažnost či poměrnost 669
§ 175. αα) Povaha vztahu 669
§ 176. ββ) Vlastnosti a druhy vztahu 673
§ 177. γγ) Věcnost vztažnosti 679
§ 178. 3. Příčiny jestoty 681
§ 179. a) Důvod, princip a příčina vůbec 681
§ 180. b) O příčinách zvlášť:
α) Příčina účinkující 686
§ 181. β) Podmět příčinnosti 700
§ 182. γ) Příčina materiální a formální 702

Strana

§ 183. δ) Příčina vzorná (Causa exemplaris) 710
§ 184. ε) Příčina účelná (Causa finalis) 714

§ 185. Dodatek:
a) Řád a zákon 722
§ 186. b) Náhoda a osud 727

Seznam důležitějších terminů.

Absolutus — naprostý.
abstractio — odtažitost.
abstractus — odtažitý.
abstrahující mohutnost — intellectus agens.
abstrahere — odezírati, odlušťovati.
accidens — případnost.
accidens praedicamentale — případnost věcná.
accidens praedicabile — případnost logická.
accidentalis — případný, nahodilý.
actio, activitas — činnost, působnost.
actio immanens — činnost vtomná.
actio transiens — činnost přechodná, vnější.
activus — činný.
actualis — skutečný.
actualitas — skutečnost, ἐντελεχεία.
actus — kon, čin.
actus primus — bytnost věci.
actus secundus — činnost věci.
adaequatus — vyrovnaný.
aequalis, rovný, jednostejný.
aequalitas — stejnost.
aequivocus—stejnoznačný, dvojsmyslný.
Aeviternitas } věk.
aevum }
aggregatio — skupenství.
analogia — obdoba, obdobnost.
analogia attributionis — obdoba přívlastku.
analogia proportionalitatis — obdoba úměrnosti.
analogus (analogicus) — obdobný.
analysis — rozbor.
analyticus — rozborný.
antecedens (návěst hořejší a dolejší) — násudek.
a posteriori (aposteriorně) — přezvědně.
apprehensio — vjem, postřeha.
apprehentio comparativa — postřeha srovnávací.
argumentatio inductiva — důkaz výčetný.
argumentatio directa (apodictica) et indirecta (apagogica) — důkaz přímý a nepřímý.
a priori (apriorně) — domyslně.
authentia — hodnověrnost, pravost.
authenticus — hodnověrný, pravý.

Byt — existentia (Dasein), esse
bytí — ens, entitas, esse, jestota, jsoucnost.
bytnost — essentia, quiddidas (Wesenheit).
bytnost věci — actus primus.
bytný — essentialis.
bytosloví — ontologia.
bytoslovný — ontologicus.
bytost — ens.
bytost per essentiam — bytost nekonečná, Bůh.
bytost per participationem — bytost údělná, konečná.

Carentia — pouhý (negativní) nedostatek.
casus — náhoda, případ.
causa — příčina.
causalis — příčinný.
causa aequivoca — příčina různorodná.
causa analoga — příčina obdobná.
causa efficiens — příčina účinkující.
causa exemplaris — příčina vzorná.
causa formalis — příčina formální (tvarová).
causa instrumentalis — příčina nástrojná.
causa libera — příčina svobodná.
causa materialis — příčina materiální (látková).

causa moralis — příčina mravní.
causa necessaria — příčina nutná.
causa particularis — příčina zvláštní.
causa partialis — příčina částečná.
causa per accidens — příčina případná, nahodilá.
causa per se — příčina přímá.
causa physica — příčina hmotná.
causa prima (primaria) — příčina prvá (prvotná).
causa principalis — příčina hlavní.
causa secunda (secundaria) — příčina druhá (druhotná).
causa totalis — příčina celková.
causa universalis — příčina všeobecná.
causa univoca — příčina jednoznačná (stejnorodná).
celistvý — integralis.
celkovost — totalitas.
celkový — totalis.
cíl — finis.
circumscriptivus — opisný.
complexus — soujemný.
compositio — složení.
conceptus — pojem.
conclusio — úsudek, závěr.
conclusio categorica — úsudek určitý (rozhodný).
concretus — srostitý.
consecutivus — výsledný.
consequentia — důsledek.
constitutivus — stanovný.
contiguitas — soumeznost.
contiguus — soumezný.
contingens — nahodilý.
contingentia — nahodilost.
continuitas — nepřetržitost.
continuus — nepřetržitý.
contradictio — protiřečnost, spor, odpor.
contradictorius — protiřečný.
contrarietas — příčnost.
contrarius — příčný.
conversio — záměna.
coordinatio — souřadnost.
coordinatus — souřadný.
copula — spona.
correlatio — souvztažnost.
correlativus — souvztažný.

Čin — actus, actio.
činnost — actio.
činnost přechodná — actio transiens.
činnost věci — actus secundus.
činnost vtomná — actio immanens.

Definitio — výměr.
definitio essentialis, descriptiva, genetica — výměr bytný, popisný a vznikoslovný.
definitio verbalis — výměr slovný.
definitivus — konečný, rozhodný.
dělení — divisio.
descriptio accidentalis — popis případný.
descriptio causalis — popis příčinný.
differentia (nota) specifica — rozdíl druhový.
divisio — dělení.
dilemma — syllogismus rohatý, syllogismus cornutus.
discretus — přetržitý.
distinctio — rozdíl, lišnost, odlišnost.
distinctus — lišný.
diversus — různý, různorodný (verschieden).
divisio — rozvrh ,rozdílnost.
divisus — rozdílný, rozdělený, oddělený.
domyslně — a priori.
druh — species.
druh podřadný — species subordinata.
druhotný — secundus, secundarius.
druhový — specificus.
držení — possesio.
důkaz — argumentatio.
důkaz přímý a nepřímý — argumentatio apodictica et apagogica.
důkaz výčetný — argumentatio inductiva
důsažnost — intensio.
důsažný — intensivus.
důsledek — consequentia.
důvod — ratio, Grund.
dvojsmyslný — aequivocus.
dynamický — silojevný.

Efficax — působný, účinný.
efficiens — účinkující.
effectus — účin.
eminenter — povýtečně.
empiria — zkušebnost.

empiricus — smyslový, zkušebný.
ens, entitas — jestota, jsoucnost, bytí, esse.
entitas — jsoucnost, jestota.
enthymema — zámlka.
epicheirema — sousudek stažený.
esse — byt, bytí, jestota, jsoucnost, reálnost, res.
essentialis — bytný.
existentia — byt.
extensio — rozsah, rozsažnost.
extensivus — rozsažný.
externus — vnější, zevnější, zevnitřní, zevnitrný.

Figura — tvar, postava.
finalis — účelný.
finis — účel, cíl, úmysl, záměr.
forma — tvar.
fortuna — náhoda (šťastná).

Generický — rodový.
genus — rod.
genus subordinatum — rod podružný, podřadný.

Hodnověrnost — authentia.
hodnověrný — authenticus.
hypostasis — podklad (suppositum), osoba.

Idea — pojem.
idea adaequata et inadaequata — pojem vyrovnaný a nevyrovnaný.
idea completa et incompleta — pojem úplný a neúplný.
idea confusa — pojem zmatený.
idea connexa — pojem sloučený.
idea disparata — pojem nepříličný.
idea identica — pojem totožný.
idea propria et analoga — pojem vlastní a obdobný.
idea sociabilis et repugnans — pojem sdružný a sporný.
idea univoca, aequivoca, heteronyma — pojem jednojmenný, stejnojmenný, různojmenný.
identicus — totožný (tožný).
illatio — vývod.
imago — obraz.
imitabilis — napodobitelný.
imitabilitas — napodobitelnost.
imitatio — nápodoba.
immanens — vtomný.
immanentia — vtomnost.
incomplexus — nesoujemný, jednoduchý.
indefinitus — neskončený.
individualis — jedinečný.
individualitas — jedinečnost.
inductio — výčet.
infinitus — nekonečný, neomezený.
infinitas — nekonečnost, neomezenost.
infinitas in actu — nekonečnost.
infinitas in potentia — neskončenost.
inhaerens (na př. forma) — úvisný
instrumentalis — nástrojný.
integer — neporušený.
integralis — celistvý.
integritas — neporušenost.
intellectualis — rozumový.
intellectus — rozum.
intellectus agens — mohutnost abstrahující.
intellectus possibilis — mohutnost (rozumová) poznávací.
intelligentia — rozum, vnitřní poznání věci.
intelligibilis — poznatelný (rozumově, nadsmyslně).
intelligibilitas — nadsmyslná poznatelnost.
intensio — důsažnost.
intensivus — důsažný.
intentio — úmysl, pojem.
intentio prima et secunda — záměr prvotný a druhotný.

Jakost — qualitas.
jakostní — qualitativus.
jakost trpná — qualitas patibilis.
jedinečnost — individualitas.
jedinečný — individualis.
jedinost — unicitas.
jediný — unicus.
jednostejnost — aequalitas.
jednostejný — aequalis.
jednota — unitas.

jestota — ens, esse, entitas, realitas, res (das Sein).
jsoucnost — ens, esse.
judicium — soud.
judicium adversativum — soud odporovací.
judicium aequipollens — soud rovnomocný.
judicium analyticum — soud rozborný.
judicium assertorium — soud jisticí.
judicium causale — soud příčinný.
judicium comparativum — soud srovnávací.
judicium conjunctivum — soud spojovací.
judicium copulativum — soud spojovací.
judicium directum — soud neprostředný, přímý.
judicium disjunctivum — soud rozlučivý.
judicium exceptivum — soud výjemný.
judicium exclusivum — soud výlučný.
judicium hypotheticum — soud podmínečný.
judicium reduplicativum — soud dvojivý.
judicium syntheticum — soud souborný.
juxtapositio — vedlebylost.
juxtapositus — vedlebylý.

Kategoria — nejvyšší pojem rodový.
kolikost — quantitas.
kolikostní — quantitativus.
kon — actus.
konečný — definitivus.

Lemma, porisma — přípustka.
ličnost — modalitas.
ličný — modalis.
limitatio — omezenost.
limitatus — omezený.
lišnost — distinctio.
lišný — distinctus.

Modalis — ličný.
modalitas — ličnost.
modus — způsob.
mohutnost — facultas, potentia.
motivum — podnět.

Náhoda — casus, fortuna.
nahodilost — contingentia.
nahodilý — contingens, accidentalis.
nápodoba — imitatio.
napodobitelnost — imitabilitas.
napodobitelný — imitabilis.
naprostý — absolutus.
nástrojný — instrumentalis.
následek — rationatum (Folge).
následek — antecedens (návěst hořejší a dolejší).
natura — přirozenost, příroda.
naturalis — přirozený.
natura naturans — Bůh ve přírodě působící.
natura naturata — příroda.
návěst dolejší — propositio minor.
návěst hořejší — propositio major.
něcota — aliquid, ens, res.
nedostatek čiře negativní — carentia.
negatio — zápor.
negativus — záporný.
nekonečnost — infinitas in actu.
nekonečný — infinitus.
neomezený — infinitus, illimitatus.
neporušený — integer.
neporušenost — integritas.
nepřetržitost — continuitas.
nepřetržitý — continuus.
neskončenost — indefinitas.
neskončený — indefinitus.
nicota — nihil.
nihil — nicota.
nosič — substrat, podklad, subjekt.

Obdoba, obdobnost — analogia.
obdoba přívlastku — analogia attributionis.
obdoba úměrnosti — analogia proportionalitatis.
obdobný — analogus (analogicus).
objectum — předmět.
objectivus — předmětný.
objem — rozsah (pojmu).
obraz — species.
obraz nadsmyslný — species intelligibilis.
obraz smyslný — species sensibilis.
oddělený — divisus.
odezírati — abstrahere.
odličnost — distinctio.
odlučovati, odlušťovati — abstrahere.

odpor — contradictio.
odtažitost — abstractio.
odtažitý — abstractus.
omezenost — limitatio.
omezený — limitatus.
ontologia — bytosloví.
ontologicus — bytoslovný.
opisný — circumscripticus.
oppositum — protiklad.
osoba — persona.
osobní — personalis.
osobnost — personalitas.

Participabilis — udělitelný.
participatio — úděl, údělnost, účast, účastnost.
participatus — údělný.
passio — vášeň, trpnost.
persona — osoba.
personalis — osobní.
personalitas — osobnost.
phantasma — představa.
pocit — sensatio.
počátek — principium.
podklad — nosič, subjekt, suppositum.
podmět — subjectum.
podmětný — subjectivus.
podnět — motivum.
podružnost — subalternatio.
podstata — substantio.
podstatnost — substantialitas.
podstatný — substantialis.
pochod — processus.
pojem — conceptus, idea, ratio.
pojem částečný — conceptus partialis.
pojem dolejší — terminus minor.
pojem dovozený — conceptus discursivus, deductivus.
pojem hořejší — terminus major.
pojem hromadný — conceptus collectivus.
pojem jasný a temný — idea clara et obscura.
pojem jedinečný — conceptus individualis.
pojem jednojmenný, stejnojmenný a různojmenný — idea univoca, aequivoca, heteronyma.
pojem nepříličný — idea disparata.
pojem obecný — conceptus universalis.
pojem přemětný — conceptus reflexus.
pojem pomyslný, nemožný — conceptus imaginarius.
pojem rozvržný — conceptus distributivus.
pojem různý — idea diversa.
pojem sdružný a sporný — idea sociabilis et repugnans.
pojem sloučený — idea connexa.
pojem střední — terminus medius.
pojem totožný — idea identica.
pojem úplný a neúplný — idea completa et incompleta.
pojem určitý a neurčitý — idea determinata et indeterminata.
pojem utvořený — conceptus abstractivus.
pojem vyrovnaný a nevyrovnaný — idea adaequata et inadaequata.
pojem vlastní a obdobný — idea propria et analoga.
pojem zmatený — idea confusa.
poměr — relatio.
poměrnost — relativitas.
poměrný — relativus.
popis příčinný — descriptio causalis.
popis případný — descriptio accidentalis.
posloupnost — successio.
posloupný — successivus.
posobný — successivus.
possessio — držení.
postava — figura.
postřeha — apprehensio (Wahrnehmung).
postřeha srovnávací — apprehensio comparativa.
postup — processus.
potentia — vloha, možnost.
povýtečně — eminenter.
poznatelnost (rozumová, nadsmyslná) — intelligibilitas.
poznatelný (rozumově, nadsmyslně) — intelligibilis.
poznávací mohutnost rozumová — intellectus possibilis.
praedicatum — přísudek (výrok).
pravost — authentia.

pravý — authenticus.
primarius — prvotný.
principium — původ, zásada, počátek.
princip bytný (stanovný) — principium essendi.
principium causale — příčina.
princip čirý — principium purum (u Nejsv. Trojice).
principium cognoscendi — princip logický.
principium essendi (constitutivum) — princip bytný (stanovný).
principium existendi — princip kausální (příčinný).
princip kausální (příčinný) — principium existendi.
princip logický — principium cognoscendi.
principium purum — princip čirý (u nejsv. Trojice).
privatio — zbavenost.
processus — postup, průběh, pochod.
proportio — úměr, úměrnost.
proportionatus — úměrný.
propositio major — návěst hořejší.
propositio minor — návěst dolejší.
proprium — vlastnost.
prostor — spatium.
protiklad — oppositum.
protiřečnost — contradictio.
protiřečný — contradictorius.
průběh — processus.
prvotný — primarius.
předmět — objectum.
předmětný — objectivus.
představa — phantasma.
přetržitý — discretus.
přezvědně — a posteriori.
příčina — causa, principium causale.
příčinnost — causalitas.
příčina celková — causa totalis.
příčina částečná — causa partialis.
příčina druhá (druhotná) — causa secunda (secundaria).
příčina formální (tvarová) — causa formalis.
příčina hlavní — causa principalis.
příčina hmotná — causa physica.
příčina materiální (látková) — causa materialis.
příčina mravní — causa moralis.
příčina nahodilá — causa per accidens.
příčina nástrojná — causa instrumentalis.
příčina obdobná — causa analoga.
příčina prvá (prvotná) — causa prima (primaria).
příčina přímá — causa per se.
příčina různorodná — causa aequivoca.
příčina stejnorodná — causa univoca.
příčina svobodná — causa libera.
příčina účelná — causa finalis.
příčina účinkující — causa efficiens.
příčina všeobecná — causa universalis.
příčina vzorná — causa exemplaris.
příčina zvláštní — causa particularis.
příčinný — causalis.
příčnost — contrarietas.
příčný — contrarius.
případ (náhoda) — casus.
případnost — accidens.
případnost logická — accidens praedicabile.
případnost věcná — accidens praedicamentale.
případný — accidentalis.
přípustka — lemma, porisma.
příroda — natura naturata.
přirozenost, příroda — natura.
přirozený — naturalis.
přísudek (výrok) — praedicatum.
působnost — efficacia, efficacitas, actio (činnost).
působný — efficax.
původ — erigo, principium.

Qualitas — jakost.
qualitas patibilis — jakost trpná.
quantitas — kolikost.
quantitativus — kolikostní.
quidditas — bytnost.

Ratio — důvod, příčina, rozum, pojem. pojmová bytnost, význam, smysl atd.
ratiocinium — soudnost.
rationalis — rozumný, rozumový.
rationatum — následek.
reální — věcný.

reálnost — věcnost, jestota, věc, bytí, jsoucnost, entitas, res.
reflexe — přemět.
relatio — poměr, vztah.
relativitas — poměrnost, vztažnost.
relatio reciproca — vztažnost vzájemná.
relativus — poměrný, vztažný.
res — reálnost.
resolutio, analysis — rozbor.
rod — genus.
rodový — generický.
rodový nejvyšší pojem — kategorie.
rod podružný, podřadný — genus subordinatum.
rovnost — aequalitas.
rozbor — resolutio, analysis.
rozborný — analyticus.
rozdělený — divisus.
rozdíl — distinctio.
rozdílný — divisus.
rozdíl druhový — differentia (nota) specifica.
rozhodný — definitivus.
rozsah — objem (pojmu).
rozsah, rozsažnost — extensio.
rozsažný — extensivus.
rozum — ratio.
rozumný, rozumový — rationalis.
rozumový — intellectualis, rationalis.
různorodný (verschieden) — diversus.
různý — diversus.

Sebecit — sensus internus.
sebevědomí — suiconscientia, sensus intimus.
sebevědomý — suiconscius.
sensatio — pocit.
sensibilis — smyslný, smyslový.
sensibilitas — smyslnost.
sensualis — smyslový (smyslný).
sensus — smysl.
sensus internus — sebecit (vědomí).
sensus intimus — sebevědomí.
secundus, secundarius — druhotný.
setrvačnost — perseverantia (Beharrungsvermögen).
signum efficax et speculativum — znamení účinné a spekulativní.
signum naturale, conventionale, manifestativum et suppositivum — znamení přirozené, libovolné, projevné a náměstné.
silojevný — dynamický.
skupenství — aggregatio.
skutečnost — actualitas, ἐντελεχεία.
slovo jednoduché a soujemné — vox simplex et complexa.
složení — compositio.
smysl — sensus, ratio.
smyslný, smyslový — sensibilis, sensualis.
smyslový — enepiricus.
sorites — sousudek hromadný, řetězový.
soubor — synthesis.
souborný — syntheticus.
soud — judicium.
soud dvojivý — judicium reduplicativum.
soud jisticí — judicium assertorium.
soud neprostředný, přímý — judicium directum.
soud odporovací — judicium adversativum.
soud podmínečný — judicium hypotheticum.
soud příčinný — judicium causale.
soud rovnomocný — judicium aequipollens.
soud rozborný — judicium analyticum.
soud rozlučivý — judicium disjunctivum.
soud souborný — judicium syntheticum.
soud spojovací — judicium conjunctivum, copulativum.
soud srovnávací — judicium comparativum.
soud výjemný — judicium exceptivum.
soud výlučný — judicium exclusivum.
soudnost — ratiocinium.
soujemný — complexus.
soumeznost — contiguitas.
soumezný — contiguus.
souřadnost — coordinatio.
souřadný — coordinatus.
soustava — systema.
soustavný — systematicus.
sousudek hromadný — sorites.
sousudek stažený — epicheirema.
souvztažnost — correlatio.

spatium — prostor.
species — druh, obraz.
species intelligibilis — obraz nadsmyslný.
species sensibilis — obraz smyslný.
species subordinata — druh podřadný.
specifický — druhový.
spona — copula.
spor — contradictio.
srostitý — concretus.
stanovný — constitutivus.
stejnost — aequalitas.
stejnoznačný (různorodný) — aequivocus.
stejný — aequalis.
subalternatio — podružnost.
subjectivus — podmětný.
subjectum — podmět.
substantia — podstata.
substrát — nosič.
successio — posloupnost, posobnost.
successivus — posloupný, posobný.
suiconscientia — sebevědomí.
supposice vocis (verbi) — zastupování slov.
syllogismus — úsudek.
synthesis — soubor.
syntheticus — souborný.
systema — soustava.
systematicus — soustavný.

Terminus — výmez, předmět.
terminus major — pojem hořejší.
terminus medius — pojem střední.
terminus minor — pojem dolejší.
totalis — celkový.
totalitas — celkovost.
totožnost (tožnost) — identitas.
totožný (tožný) — identicus.
trpnost — passio.
tvar — figura, forma.

Účel — finis.
účelný — finalis.
účin — effectus.
účinkující — efficiens.
účinnost — efficacia, efficacitas.
účinný — efficax.
udělitelný — participabilis.
údělný — participatus.
um — ratio (Verstand).
úměr, úměrnost — proportio.
úměrný — proportionatus.
úmysl — finis.
unicitas — jedinost.
unicus — jediný.
unitas — jednota.
univocus — jednoznačný, jednorodný.
úsoba — τὸ ego.
úsudek — conclusio.
úsudek určitý (rozhodný) — conclusio categorica.
úvisný — inhaerens (forma).

Vášeň — passio.
věc — realitas.
věcnost — realitas.
vedlebylost — juxtapositio.
vedlebylý — juxtapositus.
vědomí — sensus internus.
věk — aevum, aeviternitas.
verbum — znak pojmu.
verbum internum — představa, resp. pojem jakožto prostředek poznání.
vjem — apprehensio.
vlastnost — proprium.
vox articulata et inarticulata — slovo členěné, nečleněné.
vox (verbum) simplex et complexa — slovo jednoduché a soujemné.
vtomnost — immanentia.
vtomný — immanens.
výčet — inductio.
výměr — definitio.
výměr podstatný (bytný), popisný a vznikoslovný — definitio essentialis, descriptiva et genetica.
výměr slovný — definitio verbalis.
výměr věcný — definitio realis.
výsledný — consecutivus.
vývod — illatio.
význam — ratio.
vztažnost — relativitas.
vztah, vztažnost — relatio, relativitas.
vztažnost vzájemná — relatio reciproca.
vztažný — relativus.

Záměna — conversio.
záměr — finis.

záměr prvotný a druhotný — intentio prima et secunda.
zámlka — enthymema.
zápor — negatio.
zásada — principium.
zastupování slov (jmen) — supposice vocis (verbi).
zásudek (závěr) — conclusio.
závěr — conclusio.
zkušebnost — empiria.
zkušebný — empiricus.
znak pojmu — verbum.
znamení přirozené, libovolné, projevné a náměstné — signum naturale, conventionale, manifestativum et suppositivum.
znamení účinná a spekulativní — signum efficax a speculativum (practicum et theoreticum).
způsob — modus.
zvuk členěný a nečleněný — vox articulata et inarticulata.

Obsah věcný.

Číslice značí stránky.

A.

Abelard 532
absolutní filosofie Fichtova, Schellingova a Hegelova 430
— (naprosté) pojmy 43
abstrakce 40, 363 sledd.
— a fotografie 318
— a fysika, logika, mravověda, mathematika, metafysika 471
— a jednoduchá postřeha 320
— a jestota 471
— a rozvrh věd 470 sled.
— a soud 320
— a materia individuali, formální, totální 321
— a sv. Tomáš 303 sledd.
abstraktní podstata 625 sled.
— pojmy 43
abstraktivus conceptus — pojem utvořený 42
accidens (případnost) 46, 646 sledd.
„A contrario“ 167
actio (činnost) 49, 51
actus primus et secundus (kon prvý a druhý) 538
— purus et impurus (kon čirý a nečirý) 538
„ad absurdum“ 154
adaequatio intelectus cum re 555 sled.
— rei cum intellectu 555 sled.
adekvátní (vyrovnané) pojmy 52
aesthetika 11
— formová a scholastika 590
— Herbartova obsahuje v sobě také ethiku a právnictví 397, 400
„aeterni Patris“ 15
Affirmo et nego 94
agnosticismus filosofie moderní 413 sledd.
— jest naprosto bludný 416 sled.
agnosticismus prohlašuje všecka náboženství za stejně pravdivá a jen prý se od sebe liší nižším anebo vyšším stupněm dokonalosti 415
Agrippa 17
akademie 13
akademikové 273
akt (kon) 537 sledd.
Albert Veliký 15, 700
Alexander Halenský 15
Alkuin 14
analogická jednota 544 sled.
analogické (obdobné) pojmy 52
analogický důkaz 165
analogie 9, 165
analytická a synthetická methoda 478 sled.
— methoda (induktivní, regressivní, rozborná) 478
— (rozborná) pravda 184
analytické (rozborné) soudy 90 sled.
anděl jest v prostoru přítomen „per contactum virtutis“ 663
Andronikus z Rhodu a metafysika 499
annihilace 611
Anselm Kanterburský 14
Anschauungsvermögen (nazíravost) má dle Kanta v sobě prázdné formy prostoru a času 427
antecedens (násudek) 117
apagogický důkaz 154, 155
„a pari“ 167
apodiktický (přímý) důkaz 154
aposteriorní důkaz 156 sled.
aposteriorní (přezvědná) pravda 184
appercepce (osvojování) a nauka scholastická o vzniku ideí 319
apprehensio (postřeha) 40
apriorní důkaz 156 sled.

apriorní (domyslná) pravda 184
Arabové 14
arbor porphyriana 48
argumentatio demonstrativa et inductiva 151
Aristoteles 13, 267, 274, 276, 288, 303. 309, 359, 360 sled., 658 sled., 665
— a metafysika 472 sled.
— a methoda analyticko-synthetická 482
— nazývá metafysiku vědou nejslavnější, vědou božskou a hlavou všech ostatních věd 493
— rozeznává při smyslovém poznání trpnou a činnou mohutnost 287
aristotelismus 17
Aristotelova filosofie 14
Aristotelovy tvary syllogistické 129
associativní psychologismus 411
Augustin sv. 14, 149, 200, 273 sled., 276, 669
— a idee 288, 291
— a mystika 496
autorita Božská 231 sledd.
— Božská ani lidská není kriteriem pravdy 240 sledd.
— in abstracto 218
— in concreto 218
— lidská 219 sledd.
— svědectví dogmatického 221 sled.
— svědectví historického 224
Averroës 700
Aviňon 16
Axioma 151

B.

Baco Verulamský 17, 21, 159, 272, 360, 378 sledd.
Balfour J. A. 251
Balmes 545, 661
Bamalip 131
Baralipton 129
Barbara 128
Baroco 129
Bayle a zlo 568
Beda Ctihodný 14
Benek 408
Berkeley 251, 272, 273, 407
— a spiritualismus 420 sled.
Bernard sv. a mystika 496
bis sub 130
blud 257 sledd.
— příčiny jeho 259 sledd.
Bocardo
Boëthius 14
— a osud 728
— a suppositum a osoba 634 sled.
— a věčnost 667
Böhm Jakob a theosofismus 498
boj o život a účelnost ve přírodě 386
Bonald 449
Bonaventura sv. 15, 274
— a mystika 496
Bonnetty 488
Bonum est, quod omnia appetunt 561
— (dobro) et ens convertuntur 560 sledd.
— honestum, utile et delectabile 564
Brücke 281
Brunitière 251
Buddhisté a positivismus 401
Bůh a pravda 556 sledd.
— jest jak fysicky, tak i metafysicky jednoduch 546
— jest naprosto jednoduchý a čirý kon 540
— jest nejpřednějším předmětem metafysiky 472
— jest normou a měrou vší krásy stvoření 580
— původ a cíl veškerenstva 4
Büchner: Kraft und Stoff 383
byt 2, 523 sledd.
— Boha a světa 9, 524 sledd.
— identický s bytností jest jen jeden, jest nutný, nekonečný a nestvořený — Bůh 525
— jest skutečností bytnosti 523
bytná jednota (unitas essentialis) 542
bytnost (essentia) 3, 513 sledd.
— a byt u bytostí stvořených a u Boha 330, 525 sledd.
— abstraktní a konkretní 517
— generická, specifická a individuální 517 sledd.
— a existence při bytosti nahodilé a nutné 603 sled.
— a přirozenost věci 513 sledd.

bytnost fysická (reální, věcná) jest buď čiře myslitelná (ideální) nebo skutečně existující 516
bytnosti čiře myslitelné (in statu merae intelligibilitatis) jsou věčny, nezměnitelny a nutny 516 sled.
— ve stavu existence jsou jednak časovy, podmíněny a měnitelny, jednak také nezměnitelny 517
bytnost jest důvodem každou jestotu určující 514
— jest důvodem všech vlastností věcí: přívlastků i pouhých pozměn 514 sled.
— jest fysická neb metafysická 515 sled.
— nepřipouští definice,
— jest věcně totožna s jestotou, s jsoucností 513 sledd.
— se liší od přirozenosti jen poměrně 520
— věcí (essentia rerum) 3, 500, 513 sled.
bytosti jednotlivé jsou dle Hegela jen zdánlivými jevy všeobecnosti 433
bytost jest dokonalá, pokud jest v konu, nedokonalá, pokud jest v potenci 538
— jest činná, pokud jest v konu, trpná, pokud jest v potenci 538 sled.

C.

Caird 251
Calemes 131
Camestres 129
Cartesiáni 657
Cartesius 7, 8, 17, 18, 21, 272, 273, 275 sled.
— a bytost nekonečná 614
— a osoba 640
— a podstata 629
— a vrozené idee 420
Celantes 129
Celarent 128
celek a části, rozvrh 71 sledd.
Cesare 129
cesta analytická 8
— synthetická 9
Cicero 13, 71
cíl (účel) 714
Církev jest (podle agnosticismu) podrobena ve své nauce a ve svém životě stálému vývoji, stálé změně 415
cit a víra 414
cit není kriteriem pravdy 240
Clarke 661
„cogito, ergo sum“ 7, 8, 18, 192, 273
cognitio incipit a sensu 333
— reflexa 295 sled.
cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis 328
Comperz 408
Comte a pojem vědy, metafysika a theologie 403 sled.
conceptus 39
conclusio (úsudek) zahrnuje v sobě tři pojmy a tři soudy; základní prvky úsudku (pojem hořejší, dolejší a střední) 115 sledd.
Condillac 356, 360, 378
— a sensualismus 38
consequens (zásudek) 117
consequentia (důslednost) 117
— immediata 112
contra naturam (nepřirozeno) 522
— rationem (nerozumno) 183
contrarietas (příčnost) 646
Cornelius 408
corrolare 152
Czolbe 383

Č.

Čas 664 sledd.
— ideální 665
— poměr k věčnosti 668
— skutečný 665
— vniterný a zevniterný 665
časovost 612
částečné pojmy 44, 58.
části docelné, různorodné a stejnorodné 73
činnost (actio) 49, 51
— „ad finem“ 720
— „propter finem“ 720
— přechodná 328, 689
— vtomná 328, 689
Číňané 12
čirý kon 617
člověk jest bytostí logickou 33
člověk — obrazem Božím
— jest malosvětem velkosvěta (mikrokosmem makrokosmu) 332 sled.

D.

Dabitis 129
Darapti 130
Darii 128
Datisi 130
dedukce 169
definice (výměr) 151, 359
— popisná (deskriptivní), příčinná, případná, vlastní 81
— vznikoslovná (genetická) 82
definitum 76
deistický naturalismus 17
dějiny filosofie 12 sledd.
Demokrit 64, 236
demonstrativní důkaz 151
dialektický process Hegelova pojmu 434
dialektika 24
dictum 103
differentia specifica (rozdíl druhový) 45
dilemma (syllogismus cornutus, rohatý) 148 sledd.
Dimatis 131
Disamis 130
discursivus conceptus — pojem dovozený, deduktivní 42
disjunktivní (rozlučivá) supposice 70,113
disposice 50
disposice a habitus 647
disputace apodiktická (důkazná) 175
— apologická (obranná) 176
— elenktická (vyvracející) 175
— obecná, sofistická a sokratická 174
— syllogistická (scholastická) 175
disputant (obhájce) 175
distributivní supposice 113
divise (rozluka) 74
dobro (bonum) 560 sledd.
dobro (bonum) a jestota (ens) se zaměňují 562
— jest příčinou zla jen „per accidens“ 570
— jest přiměřeno vůli 560 sledd.
— ontologické 561
— čelí „per se“ zase k dobru 570
— rozvrh jeho 561 sledd.
— směřuje k vůli, krása k názoru 578
dogma (podle agnosticismu) nemá jednotného a nezměnitelného obsahu 416
dogmatismus 6, 276
dojem předmětu 277
dokonalost (perfectum) 570 sledd.
— a dobro neliší se věcně 574
— a jestota (ens, věc) jsou pojmy věcně totožné 571
— (ontologická) a jestota se zaměňují 562
— bytná (perfectio essentialis) 571
— celková a částečná 575
— částečná jest buď podstatná neb nahodilá 575
— čirá a nečirá 575
— jestoty 601 sled.
— nabytá jest s dokonalostmi bytnými úměrná 573
— konu 537 sled.
— může bytosti příslušeti formálně, virtuálně a eminentně 575
— nabytá 572
— naprostá a poměrná 571
— ontologická 572
— poměrná má různé stupně 573
dolejší návěst 117
Dominik sv. 15
domněnka 170, 186, 188
domyslná (apriorní) pravda 184
druh (species) 45
druhá podstata 624
duch jest dle Schellinga hmotou a hmota jest duchem,
— jest zjemněnou hmotou, hmota zhuštěným duchem 432
— (duše) jest fysicky jednoduch, metafysicky však složen 546
duchová podstata 626
důkaz „ad hominem“ 155
— „ad invidiam“ 155 sled.
— „ad verecundiam“ 155 sled.
důkaz, rozvrh jeho 151 sledd.
Duus Skotus 16
— o všeobecných pojmech 16, 371 sledd.
důsledek 27
— neprostředný a prostředečný 112
důslednost (consequentia) 117, 153
duše jest v prostoru přítomna definitivně 663
duševní dobro 564
důvod a následek 682 sled.

důvod a příčina jestoty 502
— dostatečný 31
— jistoty dvojí: působící a jevící (causa efficiens et manifestans) 235
— princip a příčina vůbec 691 sled.
— všeobecnosti (fundamentum universalitatis) 377
dvojivé (reduplikativní) soudy 99 sled.
dvojsmyslnost výrazu 171

E.

Egypťané 12
Empedokles 332
empirická pravda 184
— (zkušebné) pojmy 43
empirické vědy 472
empirie 8
empirismus 160, 236 sled.
— a sensualismus 378 sledd.
— a skepticismus 387
— Lockův jest lichý 388 sled.
— odporuje pravdě 387 sledd.
ens (jestota) 502 sledd.
— et bonum convertuntur 560 sledd.
— et perfectum convertuntur 572
— et pulchrum convertuntur 577 sledd.
— et unum convertuntur 540 sledd.
— et verum convertuntur 530 sledd.
— ideale morale a reale 10, 503
— per essentiam, per participationem (ens participatum) 606
— rationis 507
— substistens (suppositum) 633 sledd.
enthymematická illace 115
entita 503
Epikur 13, 236
Epikureovci 355 sled.
episyllogismus 146
essentia rerum 500
ethika 11
Euklid z Megary 532
evidence fysická, metafysická a mathematická 245
— mravní 245
— objektivní kriterium pravdy 244 sledd.
— prostředeční 244 sledd.
— subjektivní 244 sledd.
— vniterná a zevniterná 193, 246 sledd.
exaktní vědy a Lamennais 456
exceptivní (výjemné) úsudky 99 sled.
Exclusum tertium 29
existentia rerum 500
existence s bytností identická jest jen jedna, nutna, nekonečna a nestvořena — Bůh 525 sledd.
experientia 199
expressa species 291
evolutivní psychologismus 412 sled.

F.

Fabre 365
fakta empirická a historická 7
fallaeia transitus a sensu collectivo ad sensum distributivum vel vice versa 171
Fapesmo 129
fatalisté 728 sled.
Felapton 130
fenomenismus 251
Ferio 128
Ferison 130
Ferry Jul. 403
Fesapo 131
Festino 129
figura a forma 648
Fichte 19, 193, 273 sledd., 356.
— a Schelling 432 sled.
Filip Krásný 16
filosofické a theologické poznání jest od sebe přísně lišiti 458
filosofie 1 sledd.
— absolutní 2
— antická a pojmy všeobecné 355
— a theologie, jejich vespolný poměr 488
— důležitost její 4 sledd.
— Hegelova 275
— identity 275
— methoda 8
— moderní 21, 274 sled.
— náboženství 11
— novější 275
— přírodní 379
— rozvrh 9
— služka theologie 493 sled.
— ústřední 11
— vznešenost, užitečnost, nutnost její 9

finis „cujus“, „cui“ et „quo“ 717
— officiendus 717
— obtinendus 717
— operantis 718
— operis 718
flatus vocis a všeobecné pojmy 357
forma a látka soudu 87
formalismus 370 sledd.
— a thomismus, v čem souhlasí a v čem se liší 374 sledd.
— důsledky jeho 377 sled.
formální logika 24
— pravda 23
— vědy 469
forma všeobecnosti 369
formy subjektivní a Kant 23
fotografie a abstrakce 318
Franzelin 660
František z Assissi 15
Františkáni 16
Fratricelli 16
Fresison 131
Frisesomorum 129
fundamentum universalitatis (důvod všeobecnosti) 375
fysická jistota 189
— možnost 530
— pravda 185
fysický pragmatismus 3
fysiologie moderní 284

G.

Galenus 129
Galilei 170
Gambetta 403
generická jednota 544 sled.
genus (rod) 45
— proximum 79
Gerdil 365, 441, 443
— stotožňuje řád ontologický a logický 443
Geulinx 18
Gioberti 441
Giordano Bruno a theosofismus 498
Gnostikové a zlo 568
Green 251
Guillelmus Campellensis 363
Günther 9, 641
— a osoba 640

H.

Habitus 49 sled., 647
— entitativní a operativní 649
— nadpřirozený 651
— prvých principů 652
— přirozený a vlitý 650 sled.
— rozumový a mravní 652
— vědecký 652
harmonia praestabilita 420
Hartmann 20, 436 sled.
Hegel 2, 8, 19, 20, 193, 273, 275, 460 sled., 532
Helmholz 281
Henle 302
Heraklit 236, 407, 532
— a nezměnitelnost zákonů přírodních 324
Herbart 20, 378
— důkazy pro byt Boží 399
— a víra 399
— logika, metafysika a aesthetika jeho 394 sledd.
Herbartova soustava jest lichá 397 sledd.
— zásluha 400 sled.
Hering E. 281
hieroglyfy 67
Hobbes 532
hmotné bytosti jsou jak fysicky tak i metafysicky složeny 546
Hohenstaufci 14 sled.
hořejší návěst 117
hromadná jednota (unitas aggregationis) 542
hromadná (kollektivní) supposice 70
hromadné (kollektivní pojmy) 44
Hugo a Richard ze sv. Viktora a mystika 496
Huetius Daniel 240
humanismus klassický 17
— náboženstvím budoucnosti? 459
Hume David 19, 193, 251, 272 sled.
— a psychologismus 406 sledd.
Huschke 383
Huygens 168
Huxley 251
hypnotismus 495
hypothese 165, 167 sled., 634
— Darwinova 168 sled.

Ch.

Chaldeové a filosofická spekulace 12.

I.

Idea 39, 288, 289
ideae aequivocae (pojmy stejnojmenné, dvojsmyslné) 54 sled.
— connexae (pojmy sloučené) 55
— disparatae (pojmy nepříličné) 55
— diversae (pojmy různé) 55 sled.
— heteronymae (pojmy různojmenné) 54 sled.
— identicae (pojmy totožné) 55 sled.
idea in actu primo et in actu secundo 292, 295
ideae sociabiles (pojmy sdružné) 56 sled.
idealismus 418 sled.
— Fichtův 356
— logický Heglův 433 sledd.
— popírá zákon kontradikce a kausality a klade spor a nesmysl za základ našeho poznání a života 440, sled.
— subjektivní (u Fichta)
— subjektivně objektivní (u Schellinga)
— logický (u Hegela) 430
— uznává jen jediný zdroj pravdy — rozum 419
— ve smyslu užším 425 sledd.
— transcendentální dle Kanta 425 sledd.
idealisté (Fichte, Schelling, Hegel) uznávají jen methodu synthetickou 480, 482
idealistické nauky jsou lichy 438 sledd.
— soustavy zamítají vši empirii 464
ideální jestota 504
— pravda 184
idee a Liebnitz
— a Plato 419 sled.
— Božské 365, 366
— Božské a Plato 441
— jednoduché a složené podle Locka 380
— složené jsou dle Locka buď modi (způsoby) nebo substantiae (podstaty) aneb relationes (vztahy) 380
— vrozené 379, 419 sledd.
— vrozené a Cartesius 420
— vrozené a Rosmini 421, 424
identita (totožnost) 26
Identitätsphilosophie 20, 430
idola a Bako Verulamský 159 sled.
ignoramus et ignorabimus 413
ignoratio elenchi 173
illace enthymematická 115
illatio (vývod) 112, 114
imitační theorie o původu řeči 453 sled.
immanence náboženská a modernismus 414
impotence 50
impressa species 291
indefinitum (neskončeno) 613 sled.
indifference ducha a hmoty dle nauky Schellingovy 432 sled.
individuace (principium individuationis) 547 sledd.
— není podstatná forma 548 sled.
— jest specifická bytnost ve své objektivní skutečnosti 549 sled.
— není realita od bytnosti věci rozdílná 548
— nejsou případnosti 547 sled.
individualis conceptus — pojem jedinečný 44
individuální jednota 542 sled.
individuálnost 161
indukce 151
— a Bako Verulamský 379
— neúplná a úplná 156, 163
— sokratická 156
induktivní důkaz 157 sledd.
infinitum (nekonečno) 613 sledd.
inherence (úvisnost) mezi podmětem a výrokem v soudu 88
integrální části filosofie 11
intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum 331 sled.
intellectus agens a possibilis 309 sledd.
— agens jest mohutností abstrahující 312 sledd.
— agens jest mohutností toliko činnou 313 sledd.
— possibilis mohutností trpnou i činnou 310 sledd.
intelligentia 210 sledd.
intelligibillis — nadsmyslně poznatelný
intence (smyslová) 280
intensio et remissio (zmocnění a snížení) 646

interjektionální theorie o původu řeči 453 sled.
interpretatio naturae 159, 379
intuismus či ontologismus 441 sledd.
invence a tradice věd 480 sled.
inverse a retorse (přeměnění a obrácení) důkazu 155
irrationalismus — ultrasupernaturalismus 460
Isagoga Porfyriova 14
Isidor Sevillský 14

J.

Jakobi 460
jakost (qualitas) 49 sled., 649 sled.
— jakost pathetická 647
— jakost trpná (patibilis qualitas) 50
Jan Damascenský a mystika 496
— Jandunský 16
— z Kříže sv. a mystika 496
jasné pojmy 51
jazykozpyt 3
Jeannière Ren. 406, 413
jedinečné pojmy 44
jedinost (unicitas) 540
jednoduchá bytost 607 sledd.
— podstata 625
jednoduché pojmy 42
jednoduchost ontologická jest fysická neb metafysická 545 sledd.
— rozdělenost, složitost 545
jednojmenné pojmy (ideae univocae) 54 sled.
jednostejnost 26
jednota (unum) 540 sledd.
— bytná (formální) 376
— bytu (existence) 376
— individuální 376
— bytnosti logická a věcná 368
— formální (bytnosti) dle Duus Skota 375 sled.
— rozvrh její 540 sledd.
— v rozmanitosti — krása 591 sled.
Jerusalem 408
jestota (ens) 29, 502 sledd.
— a její negace, nicota jsou v Hegelově pojmu totožny 433
— dle Hegela jest jen všeobecna 433
jestota ideální 10, 504
— mravní a věcná 10
— jest pojmem nejvíce transcendentálním 504
— jest pojmem nejjednodušším 504 sled.
— „ „ nejobecnějším 505
— není pojmem druhovým ani rodovým 505
— není pojmem ani souznačným (synonymním) 506
— jest pojmem analogickým (obdobným) 506
— také není pojmem všeobecným 507
— nedá se definovati 80
— pojem její 503 sledd.
— potenciální 503
— reální 503
— rozvrh její 10, 165, 189 471, 504
— skutečná a možná 503
— vlastnosti její 504 sledd.
Jindřich Gentský (Göthals) 441
jistota, možnost a meze její 185, 193
— nadpřirozená 192
Jodl 408
Joergensen J. 252
Jouffroy Theodor 239
jsoucnost čili jestota 503, 507
— (jestota) čirého pomyslu 507

K.

Kabbalistika 17
Kant 19, 23, 193, 251, 273 sled., 356
— a osoba 640
— a metafysika 500
Kantova soustava jest licha 428 sled., vede buď k výstřednímu idealismu neb k holému sensualismu 429 sled.
Kassiodor 24
kategorematické slovo 67
kategorie (praedicamenta) 49
— Aristotelovy 621
— jestoty 502, 619 sledd.
— Kantovy 621
— nepřipouštějí metafysického výměru 80
— případnosti — kolikost, jakost, potence, habitus a relace 646 sledd.
kde (ubi) 49, 51

kdy (quando) 49, 51
Kepler 341 sled.
kladné pojmy 44
klamný (sofistický) důkaz 170 sledd.
Klement Alex. nazývá pravdu zjevenou: sapientiam dominam philosophiae 493
kolikost (quantitas) 49 sled., 654 sledd.
— rozvrh její 655 sled.
kollekce (sbírka) 74
kollektivní (hromadné) pojmy 44
— (hromadné) supposice 70, 114
komparativní (srovnávací) soudy 95
komposice (soubor) 74
komprehensivní (výstižné) pojmy 52
kon (akt) 537 sledd.
— a potence, jejich vespolný poměr 538 sledd.
kon čirý a nečirý (actus purus, impurus) 538, 617
kon, habitus a potence, rozdíl jejich 649
— jest naprosto přednější, než potence 539
kon může býti bez potence 539
— naproti potenci jest vždy něčím dokonalým 537
— poznávací 287
— prvý a druhý (actus primus et secundus) 538
konceptualismus 359 sledd.
— čirý empirismus (sensualismus) 360
konečná bytost 612 sledd.
— bytost a nekonečná, pravdy z pojmu této dvojí bytosti sousledné 615 sledd.
konečnost 612
— rozumu lidského 266
kongruence 165
kongruenční důkaz 167
konjuktivní (spojovací) soudy 98
konkretní podstata 623 sled.
— pojmy 43
konsekvence (důslednost) 153
kontemplace mystická 495
kontradikce (protiřečnost) 26
kontraposice (protiklad) 111
Kopernik 284, 341
Κόσμος νόητος 534
krása (pulchrum) 577 sledd.
— a dobro jsou pojmy věcně totožné 578
krása a dokonalost jsou pojmy věcně totožné 578
— a idea Božská 579
— a krásno 582
— a nahota 589
— a názor 583
— a vnější formy 589
— a zákony ethické 589
— čiře duchová 579
— čiře tělesná 588 sledd.
— duchově tělesná 579 sledd.
— duchová v užším smyslu a krása mravní 581
— definice různé 584 sledd.
— ideální a smyslná 581 sled.
— jest vlastností nadsmyslnou, transcendentální 577
— naprostá a vztažná 579
— naprostá jest Bůh 579
— se stanoviska objektivního 578 sledd.
— subjektivního 582 sledd.
krásno a dobro 583 sled.
— a formalismus 593
— a jeho metafysická příčina 594 sledd.
— a lidské smysly 585 sled.
— definice sv. Tomáše 593
krasocit a filosofie německá 583
krasověda 11
Kristus podle víry a podle dějin 415
kriterium pravdy 178, 234 sledd.
— pravdy není její užitečnost. Pragmatismus 250 sledd.
— pravdy: vniterné a zevniterné 236
kriticismus 7
kritika 24, 177 sledd.
kvantita a kvalita syllogismu 128 sledd.
křesťanství darem nadpřirozeným 523

L.

Laas E. 401
Lactantius 264
Lamennais 241 sled.
— a exaktní vědy 456
— hledá pro člověčenstvo spásy ve víře v lidskou autoritu 454 sledd.
— nauka jeho jest licha 455
— podřizuje i pravdy nadpřirozené všeobecnému souhlasu člověčenstva 454

la raison générale dle Lamennaisa 454
Lateránský V. sněm a dvojí sobě odporující pravda 459
— sněm V. a poměr mezi vědou a vírou 488
látka a forma soudu 87
— všeobecnosti 369
Leibnitz a idee 420
— a spiritualismus 420
— a zlo 566
lemma (porisma) 152
Lessing a krása 588
Leucipp 236
Lev XIII. 15
libomudrctví 1.
liché soudy 92
listiny 224
Littré 403
Locke 18, 19, 272 sled., 276, 306 sled., 356, 360, 378 sled., 407, 657
— a bytost nekonečná 614 sled.
— a nauka Cartesiova o vrozených ideách 379
— a osoba 640
— a podstata 630
logická nemožnost 530
— pravda 178, 183
— supposice 69
— případnosti 628 sled.
— idealismus 433 sledd.
— pojem jest dle Hegela zároveň myšlenkou a jestotou, ale také holou nicotou 275, 433 sled.
— zákon 25, 30
logika 10, 23
— formální 10, 24, 38 sledd,, 177
— jest ars artium et scientia scientiarum 37
— materiální (kritika) 10, 24, 177 sledd.
— přirozená a umělá 24, 34
— v jakém smyslu jest prvou vědou? 473
λογική ἐπιστήμη (τέχνη) 23
λόγος 23
Ludvík Bavorský 16
lyceum 13

M.

Magie 17
Magister Sententiarum (Petr Lombardský) 15
magnetismus (mesmerismus) 495
Mach 408
Makart 590
Malebranche 18, 272 sled., 275, 356, 365, 700
— a ontologismus (intuismus) 441 sled.
malum (zlo) 565 sledd.
— culpae, poenae 567
Manicheové a zlo 568
Marcionité a zlo 568
Marsilius Ficinus 17, 441
materia a forma jsou konstitutivními příčinami hmoty fysikální 704
materialismus 35
materiální logika 24
— pravda 23
materia metafysická a fysická, poměr jejich 703 sled.
— primo prima, secundo prima, tertio prima a forma dle Duus Skota 370 sldd.
— proxima úsudku 117
materiální předmět pojmu 39
materia signata a individuace 548
mathematická jednota 540 sled.
— pravda 185
mathematika 3, 27
Megarikové 532
Melchior Canus 225
měnitelnost 612
„μετάβασις εἰς ἄλλο γένος“ 173
metafysická jistota 189
— možnost 529 sled.
— nemožnost 530
— pravda (pravda ontologická, in essendo) 178 sled., 185
metafysický a vlastní rozvrh 74
— pragmatismus 3
metafysika 10
— podle Aristotela jest mudrctvím 472 sled.
— jest vědou 500
— jest vědou nejvšeobecnější, základní (scientia fundamentalis, scientia principiorum) 501

metafysika jest vědou reální, nikoliv toliko formální 500
— předpokládá možnost poznání bytnosti, původu a cíle věci 500
— v poměru k ostatním vědám 501
— všeobecná 11, 499 sled., 501; speciální (kosmologie, psychologie a theologie) 502
— vyniká formálně nad ostatními vědami 472
methoda disputace, její pojem a druhy 175 sledd.
— filosofie 8
— analytická a synthetická 478 sledd.
— analytická a synthetická a jejich vespolný vztah 480
— analytická jest aposteriorní 479 sled.
— synthetická jest apriorní 479 sled.
— analyticko-synthetická čili genetická jest methodou jediné správnou 481; methodou touto řídil se již Aristoteles 482
— vědecká 473 sledd.
meze lidského rozumu 264 sledd.
Mikuláš z Kusy 274
Mill 251, 407, 410
mínění 186, 188
množství nekonečné jest nemožno 617 sldd.
modalita 114
modální případnosti 628 sled.
moderní filosofie 21, 413
modernismus 64
— a dvojí sobě odporující pravda 459
modus (způsob) syllogismu 128
mohutnosti poznávací a prázdné myšlenkové formy (dle Kanta) 426 sledd.
Moleschott: Kreislauf des Lebens 383
monadologie Leibnitzova 420
morálka otrocká 21
— panská 21
— přirozená 265
motiva credibilitatis 234
motiv jistoty 191
možnost a nemožnost logická nezávisí na svobodné vůli Božské 534 sled.
— a nicota 531 sled.
— vniterná má svůj poslední důvod v rozumu Božském 536 sled.
možnost vniterná (ideální, pojmová) nemá původu ani v našem myšlení ani ve smyslných věcech 529 sled., 533 sled.
— zevniterná 530
— zevniterná jest buď fysická neb mravní 530
mravní jistota 189
— možnost 530
— pravda (in significando) 178 sled., 185
mravověda a poměr její k ostatním vědám 473
— jest účelně prvou vědou 473
mutatio elenchi 173
Müller Jan 281
mysticismus 17
mystická kontemplace a mystické pověry starověku, spekulace moderních theosofů, vise protestantských blouznivců, moderní psychické zjevy 495
— kontemplace má za předmět neprostředný názor na tajemství víry 495
mystické poznání jest nadpřirozeno 494 sled.
— poznání neodporuje ani pravdě přirozené ani zjevené 497
mystika 494 sledd.
— a sv. Augustin, sv. Jan Damascenský, sv. Bernard, Hugo a Richard ze sv. Viktora, sv. Bonaventura, sv. Tomáš Akvinský, Suso, Tauler, Jan z Kříže, sv. Teresie 495
myšlení 38
— dle Schellinga jest jestotou a jestota jest myšlením 432
— naše jest poměrné 325
— naše předpokládá předmětenstvo poznatelné a myslitelné 325
„myšlenka“ a „slovo“ není totéž 453

N.

Náboženská pravda 185
náboženství (podle agnosticismu) vzniká z citu 414 sled.
— přirozené, nadpřirozené 232, 265
nadpřirozeno 523
nadsmyslný obor věcí 500
náhoda a osud 727 sled.

nahodilá bytost 603 sledd.
— bytost — její poměr k bytosti nutné 604 sledd., sousledky z poměru obou bytostí 605 sled.
— jednota (unitas per accidens) 542
— pravda 183 sled
nahota a krása 589
— a zákony ethické 589
— odporuje pravdě psychologické 589
— v řeckém umění 590
nadrozumová pravda 183
nadřaděné pojmy 57
— vědy 472
naprostá možnost 529 sled.
— supposice 70
— možnost 529 sled.
— nemožnost 530
naprosté dobro 563
— (absolutní) pojmy 43
následek 31
násudek (antecedens) 117
naturalismus 251
— deistický 17
natura naturans 521
— naturata 522
nauka o vrozených ideách je licha 421 sledd.
— Schleiermacherova, Schellingova a Hegelova ničí všecko nadpřirozené poznání 461
návěst dolejší a hořejší 117
nazíravost (Anschauungsvermögen) dle Kanta 427
názor a krása 583
něcota 353, 508
— jest pojmem prvotným 509
nedokonalost 612
nedostatek jest buď negativní nebo privativní 547 sled.
Neinherence (neúvisnost) mezi podmětem a výrokem v soudu 88
nekonečná bytost 612 sledd.
nekonečnost kategorematická a synkategorematická 613
nemožnost fysická 530
— mravní 531
— vniterná (logická, metafysická) jest naprosta, nutna a nezměnitelna 530
nemožnost zevniterná 531
neoplatonismus 17
nepodobnost 677
nepřetržitá kolikost 655
nepřetržitost hmoty zakládá se dle Herbarta na rovnováze přitažlivosti a odpudivost reálí 396
nepříličné pojmy (ideae desparatae) 55
nepřímé pojmy 43
nepřirozeno (contra naturam) 522
nerovnost (nestejnost) 677
nervus probandi 151
neskončenost (indefinitum) 613 sled.
neúplná podstata 624 sled.
— supposice 70
neurčité pojmy 52
neúsoba (Nichtich) dle Fichta 431
nevlastní rozvrh 73
nevyrovnané (inadekvátní) pojmy 52
Newton 340 sled.
nezměnitelná bytost 609 sledd.
nicota (nihil) 7, 29, 353, 508
— aktuální, pojmová (ideální) 532
— a možnost 531 sled.
— nemůže býti přímým předmětem poznání 508 sled.
— jest pojmem druhotným 509
Nietzsche 20, 64
— a psychologismus evolutivní 411
Nichtich (neúsoba) Fichtova 431
nirvana 20
noëtika 272
— scholastická 276
— význam a rozvrh 272 sledd.
nominalismus 273, 356, 369 sled.
— jest čirý sensualismus 358
nominalisté 657
nota (differentia) specifica 79
„Novum Organum“ 159
nutná bytost 602 sledd.
— pravda 183 sled.
nutnost fysická 189 sled.
— metafysická (vniterná, logická, naprostá) 189 sledd., 602
— mravní 189 sledd.

O.

obecné pojmy 44
obdoba (analogie) 53

obdobné (analogické) pojmy 52
objektivní věcnost věcí 352 sled.
objektivnost smyslného poznání 280
objectum primum intellectualiter cognitum est in intelligibile in sensibili 333
omezenost 612
obmezenost rozumu lidského 266
obraz intelligibilní impressa jest to, čím poznáváme, pojem (species intelligibilis expressa, verbum mentis) to, v čem poznáváme pravdu objektivní 294 sledd.
— předmětu 378
— smyslný (species sensibilis intentionalis) 279
— smyslný jest tím, čím poznáváme, představa, v čem poznáváme smyslné předměty 281
obsah 23
— pojmu 40, 76
— pojmu bytosti nekonečné a všeobecné 614
— vědy jest její částí materiální výměr, rozvrh a důkaz její částí formální 476
occasionalismus 700 sled.
ohyzdnost 600 sled.
Okkam 16, 534
Oldenberg 401
„omne id, quod est, unum est, et in quantum est, in tantum unum est“ 547
„omne, quod est, bonum est, et in quantum est, in tantum bonum est“ 562 sled.
„omne id, quod est, pulchrum est, et in quantum est, in tantum pulchrum est“ 578
„omne id, quod est, verum est, et in quantum est, in tantum verum est“ 552
ontologická jednota 541 sled.
ontologické dobro 563
ontologický zákon 25, 30
ontologie 499 sledd.
ontologismus či intuismus 441 sledd.
— (intuismus) jest filosoficky lichý 444 sledd., odporuje také nauce církevní 446
ontologismus učí, že člověk přirozeně patří na Boha 441
— vede k pantheismu 448
ontologisté 365
opačná námitka (ἔνστασις) 155
opponent (arguent, odpůrce) 175
opposice soudů 103 sledd.
— formální 103
ordo supponit causam intelligentem 725 sledd.
osoba a Cartesius, Locke, Kant a Günther 640 sled.
— osobnost 633 sledd., 637 sled.
osud 727
osvojování (appercepce) 319
otázka (quaestio) 152
otec scholastiky 14

P.

Památky písemné 224
pantheismus 35, 264 sledd.
— a rationalismus jest v nauce Lamennaisově zároveň sloučen 454
— stotožňuje bytost nekonečnou a všeobecnou 614
pantheisté středověcí 356
pantheistický idealismus 332
partialis conceptus — pojem částečný 44
participatio — účast, úděl 606
„Pascendi dominici gregis“ 418
passio (trpnost) 49, 51
patibilis qualitas 50
„per distractionem“ důkaz 155
perfectio essentialis (dokonalost bytná) 571
perfectum (dokonalost) 570 sledd.
perfectum et ens convertuntur 572
peripatetismus 273
Peršané 12
pessimismus a Schopenhauer 435 sled.
Petr Lombardský 15
phantasma (představa) 280
„philosophia ancilla theologiae“, jaký smysl má tato věta? 488—493
Philosophie des Unbewußten a Hartmann 436 sled.
Piko z Mirandoly 17

písmo literní a obrazové 66 sled.
Pius IX. a poměr mezi vědou a vírou 488
Pius X. 418
Plato 13 sled., 21, 274, 276, 303, 324, 359, 360, 361 sledd., 545
— a idee 289, 419, 441
Platonikové 361
platonismus 363
Platonova filosofie 14
pocit 277 sledd.
počestné dobro 564 sled.
počet 541
podání ústní (tradice) 224 sledd.
— ústní, podmínky, pod kterými jest spolehlivo 227 sledd.
podjem (subsumce) 121
podle přirozenosti 522
podmět příčinnosti 700 sledd.
— vyměřený 76
podmínka (suppositio) 8
— správného smyslového poznání 285 sled.
podnět jistoty 234 sledd.
podobnost a nepodobnost (similitudo et dissimilitudo) 647
podpříčné (subkontrérní) soudy 104
podružné soudy 102, 106, 110
podřaděné pojmy 57
— vědy 472
podřaděnost, (resp.) nadřaděnost příčin jest buď formální neb materiální 699 sled.
podstata a případnost 49, 622 sledd.
— a smyslné jevy věcí 430
— Božská nedá se definovati 80
— (substantia), rozvrh její 623 sled.
— složená a jednoduchá 709 sled
— význam etymologický 49
podstatný rozvrh 74
podstatou světa jest dle Schopenhauera vůle 435
podvědomí 414
pochybnost 17, 158, 354
pojem 38 sled
— druhový (conceptus specificus) 619 sledd.
— jestoty 503
— jestoty a samozřejmé principy či zákony ontologické 510; zákon identity 510 sled.; zákon kontradikce 511; zákon vyloučeného třetího 511 sled.; zákon dostatečného důvodu 512 sled. — Zákony tyto jsou napřed zákony ontologickými a proto také logickými 510.
pojem logický (u Hegela) 275, 433
— metafysiky všeobecné (ontologie) 499
— rodový (conceptus genericus) 619 sledd.
— rozdílu a shody 77
— rozvrh jeho 43 sled., 52, 54 sled., 57 sled., 77
— ve své všeobecnosti jest nutný, nezměnitelný, věčný 210
— transcedentální 620 sled.
— všeobecný není prázdným jménem 358
pojmy všeobecné (universalia) 355 sledd.
pokrok moderní vědy a empirismus 385 sled.
— poznání lidského 267 sledd.
polysyllogismus 145
— úplný 146
pomníky 224 sledd.
poměrné (relativní) soudy 95
Pomponacius 17, 459 sled.
popis 77
porod duchový 290
positivismus 401 sledd.
— a buddhismus 401
— jest lichý, důkaz záporný, 404 sled., kladný 405 sled.
— rozeznává šest věd: mathematiku, astronomii, fysiku, chemii, biologii a sociologii 402
— rozeznává trojí dobu lidskou a trojí zákon této trojí době přiměřený: theologický, metafysický a positivistický 402
positivní vědy 469
posloupnost časová 665
„post hoc, ergo propter hoc“ 172
postřeha (vjem, apprehensio) 40, 180, 284
postulát 151
postup a vývoj intellektuálního poznání se strany objektivní 342 sledd., subjektivní 333 sledd.

potence a kon (potentia et actus) 527 sledd. 609, 538 sledd.
— činná a trpná, logická (objektivní), obediencíální, reální (věcná) 527 sledd.
— může jen konem býti uvedena do konu 539
— nedá se mysliti bez konu 539 sled.
— přirozená a impotence 647
potenciální (možný, logický) rozvrh 73
potenciálnost 612
poučka (theorema) 151
povaha vztahu 669 sledd.
poznání Boha (přirozené) jest jen z úvahy o bytostech vnějšího světa možno a to 1. via causalitatis, 2, via remotionis (negationis), 3. via eminentiae 348, 350 sled., poznání toto jest soujemné (komplexní), není vyrovnané (adekvátní), nýbrž obdobné (analogické) 351 sled.
— bytností inkomplexní a komplexní 342
— bytností věcí smyslných 342
— bytu (existence) a bytnosti duše 346 sledd.
— duše sebe samé 345
— lidské dle nauky scholastické a moderní přírodověda 337 sledd.
— naše bytnosti věcí jest nedokonalé rozsažně a důsažně 519 sled.
— naše jest podle Locka buď smyslné neb intuitivní neb demonstrativní 381
— přemětné (reflexní) 295
— rozumové a smyslné organy 299 sled.
— rozumové není duši naší vrozeno 426
— rozumové (vnitrné) věcí (intelligentia) 210 sledd., neprostřední 211 sled., prostředečné 211 sled.
— smyslové 277 sledd.
— vědecké 2, 467
— všeobecnosti 308
pozornost 40
praedicabilia 45
praedicamenta (kategorie) 49
praeexistentianismus Platonův 419
Prae-Prae 129
prae-sub 131
praeter naturam, praeter nautrale (mimo přirozenost) 522
pragmatismus — humanistický, mravní, sociální 250 sledd.
praktická pravda 185
praktické vědy 469 sled.
pravda jest „adaequatio intellectus cum re“, resp. „adaequatio rei cum intellectu“, nikoliv však „adaequatio intellectus cum seipso“ 418 sled.
— (verum), pojem její 550 sledd.
— a rozum 550 sledd.
— dle Fichta záleží v souhlase myslící úsoby samé se sebou 431
— přiměřena rozumu 550 sledd.
— přirozená a nadpřirozená liší se od sebe způsobem, jakým z Boha vychází a člověku se jeví 483 sledd. a také (aspoň částečně) předmětem 485 sled.
— rozvrh její 64, 178, 183—185, 482 sled.
— žádá dvou terminů rozumu a předmětu 418
pravděpodobný důkaz 151
pravdomluvnost svědků 226
pravdy dvě sobě odporující neexistují 459
pravidla rozvrhu 75
— výměru 82
právnické vědy 3, 11
pravůle dle Hartmanna 436 sled.
primum cognitum est intelligibile in sensibili 298
princip a principiát 683 sled.
— čirý má s principiátem číselně totožnou jestotu 685
principium affirmationis (zákon kladu) 28
princip kausální 686
— individuace 547 sledd.
principium negationis (zákon záporu) 29
princip (podnět) jistoty 178, 234 sledd.
principy logické, reální 25
princip vědecké soustavy 474
— vědy materiální a formální 457 sled.
principy bytné (essentiální) 1
— identity, kontradikce, vyloučeného třetího a dostatečného důvodu jsou samy sebou neprostředně evidentní 334
— prvé jsou analytické 353

„prius“ 156
privace (zbavení) 577
problem 151
problematické soudy 90 sled.
process dialektický Hegelova pojmu 433 sled.
progressimus (pantheismus) 264
propositio theoretika 151
proprium (vlastnost) 46
‚propter quid“ 156
prostor 658 sledd.
— skutečný a imaginární 660
— vnitřní a zevnější 659
prosyllogismus 146
— postupný (progressivní) 146
— sestupný (regressivní) 146
Protagoras 407
protensivní kolikost 655 sled.
protiřečnost (kontradikce) 26 sled.
proti přirozenosti (nepřirozeno, contra naturam) 522
Proudhon a zlo 568
prvá podstata 624
prvek řeči duchový a citový 62
prvé zákony (principy) rozumové 25
prvky úsudku základní 116
— úsudku neprostřední 117
předmět materiální a formální věd 468 sled.
— poznání 287
předmětem prvotným poznání rozumového jsou bytnosti věcí, předmětem druhotným jest vlastní naše duše 345
předmětenstvo poznatelné musí rozum nějak v sebe přijati 326 sledd.
předmět našeho smyslového poznání 282
— poznání musí býti sám v sobě myslitelný, poznatelný čili pravdivý 551
— přírodovědy a metafysiky 468
— smyslný dle Aristotela jest trojí: „per accidens“, společný a vlastní 202
— vědy a víry jest částečně jeden a týž, částečně se liší 487
představa 65, 277, 281
— osvojující a osvojená 319 sled.
předvětí a závětí soudu 97
přemět (reflexe) 40
přemětné (reflexivní) pojmy 41
přemětné (reflexní) poznání 295
přetržitá kolikost 655
přezvědná (aposteriorní) pravda 184
příčina částečná a celkovitá 698
— formální 702 sledd.
— hlavní a nástrojná 695 sled.
— hmotná a mravní (causa physica et moralis) 697 sled.
— materiální 702 sled.
— nejbližší, vzdálenější a nejvyšší (poslední) 698 sled.
— nutná a svobodná 697
— „per accidens“ — příčina případná (nahodilá) 696
— „per se“ 696
— prvotná a druhotná 693 sled.
— stejnorodná, různorodná a obdobná (causa univoca, aequivoca et analoga) 696 sled.
— účelná (causa finalis) 714 sled.
— účinkující (causa efficiens) 686 sledd.
— účinkující a účin, zásady odtud plynoucí 689 sledd.
— účinkující předpokládá subjekt činnosti, předmět trpnosti, činnost a trpnost a účin 687 sledd.
— všeobecná a zvláštní 694
— vyrovnaná a nevyrovnaná (causa adaequata et inadaequata) 698
— vzorná (causa exemplaris) 710 sled.
— vzorná a poměr její k účinu 712
příčinnost účelu, povaha její 715 sled.
příčiny jestoty 681
příčnost (contrarietas) 646
příčinné (kausální) soudy 96
přímé pojmy 43
případnost 46, 627 sledd.
případnosti věcné a logické, naprosté a modální 628 sled.
přípustka (lemma, porisma) 152
příroda a přirozenost 521
— sjednocuje dle Hegela všechny své kontrasty v jednotě vyšší, až konečně v člověku dochází sebevědomí (das Fürsichsein) 434
přírodozpyt exaktní 2
přirozená pravda 485 sledd.
— jednota (unitas per se) 542

přirozená logika 34
přirozenost 513 sledd.
— a příroda 521
přirozeností sluje také princip činnosti aneb činnost sama 521
— nazýváme také souhrn zevnějších případností a vlastností věcí 520 sled.
— sluje také původ či počátek věcí 521
přirozenost; různé její významy; věcně jest bytností samou, pokud ji činnou neb trpnou myslíme 520 sled.
— se liší od bytnosti jen poměrně 520
přirozeno věci, co jest? 522
přísudek (predikát) 90
psychologické dobro 564
psychofysika a Aristoteles 287
psychologie empirická 9
psychologismus 406 sledd.
— associativní 408 sledd.
— evolutivní 410 sled.
— prohlašuje objektivnost našeho poznání za sebeklam 407
„pulchrum est repraesentatio ideae per sensibilem formam“ (krásno jest ztělesněním idee) 585
pulchrum est splendor veri“ (krásno jest odleskem pravdy), sv. Augustin 584 sled.
„pulchra dicuntur, quae visa placent“ (sv. Tomáš) 582 sled.
pud (instinkt) přirozenosti lidské není kriteriem pravdy 238
původní pojmy 41
původ zla 568 sledd.
Pyrrho 193
Pythagoras 545
— a kvantita 656
Pythagorova věta 409

Q.

Qualitas (jakost) 49 sled., 646 sledd.
quando (kdy) 49
quantitas (kolikost) 49, 50, 654 sledd.
— continua et discreta 655
„quia“ 156
quidditas (quid est res?) 514

R.

Ratiocinium (úsudek) 116
Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis 328
rationalismus bloudí v nauce o poměru mezi rozumem lidským a Božským 465
— filosofický 462
— politicko-sociální 463 sled.
— prohlašuje lidský rozum za naprosto svobodný a na rozumu Božském nezávislý 462
— theologický 462 sled.
— v širším a užším smyslu 461 sled.
rationální vědy 469
reále Herbartovy a podstata věcí 395 sled.
— centrální a úsoba lidská 396 sled.
realismus mírný 366 sledd.
— platonický 356
— a sv. Tomáš 366—370
— výstřední 360, 369 sled.
realita jest širší pojem než byt (existence) 504
reální vědy 469
reálnost hmotného světa 283
reduplikativní (dvojivé) soudy 99 sledd.
reflexe (přemět) 40
reflexivní (přemětné) pojmy 41, 45
reformace a subjektivismus 288
reformatoři a rozdíl mezi rozumem a věrou, mezi vědou a pravdou zjevenou 459
Reid 238
relatio (vztah) 49, 50
relativní (poměrné) soudy 95
resoluce (rozbor) 74
retorse a inverse (obrácení a přeměnění) důkazu 155
Reuchlin 17
revelationisté (traditionalisté) 240 sled.
revise nauky noětické 272 sledd.
rod (genus) 45 sledd.
rod nejbližší 79
Rosmini a vrozené idee 421
rovnomocné soudy 101, 109, 112
rozbor 74, 86
rozborná (analytická) pravda 184
rozborné (analytické) soudy 90 sled.
rozdělenost, složitost, jednoduchost 545

rozdíl čiře pomyslný (rationis ratiocinantis sine fundamento in re) 678 sled.
— druhový 45, 677
— formální, logický a věcný dle Duns-Skota 374 sledd.
— individuální 677
— logický 678
— mezi člověkem a nejvyšším druhem zvířecím jest kvalitativní, podstatný 300 sledd.
— mezi intellectus possibilis et intellectus agens (mezi rozumem trpným a činným) 313 sledd.
— naprostý a poměrný 676
— nevyrovnaný 676
— rodový 677
— virtuální (rationis ratiocinantis cum fundamento in re) 678 sled.
— vyrovnaný 676
rozdíly abstrakce 320 sledd.
rozdružení a souřaděni věd 468 sledd.
rozloučené supposice 69, 71
rozlučivá (disjunktivní) supposice 70
rozlučivé soudy 98
rozluka (divise) 74
rozmanitost v jednotě 591 sled.
rozprava 77
rozsah pojmu 40, 76
rozsah (objem) pojmu bytosti nekonečné a všeobecné 614
rozum (intellectus) 205 sledd.
— a pravda 550 sledd.
— Božský a rozum stvořený a jejich vztah ku předmětu 551 sledd.
— lidský nemůže býti ve svém poznání nezávislý 463 sled.
— (Vernunft) má dle Kanta sobě vrozené prázdné formy čili idee: psychologickou, kosmologickou a theologickou 427 sledd.
— není nejvyšším zdrojem pravdy 275
— neosobný Hegelův 356
— neplodí pravdy 419
rozumová pravda 183
rozumové pojmy 43
rozum — původně pouhá potence 306
rozum zdravý 213 sledd.
rozvrh, druhy jeho, 71 sledd.
— metafysiky 501
— soudů 90
rozvržné (distributivní) soudy 44
různé pojmy (ideae diversae) 55 sled.
různojmenné pojmy (ideae heteronymae) 54 sled.

Ř.

Řád a zákon 722 sledd.
— definice sv. Augustina 722
— fysický, kladný, mravní, přirozený a nadpřirozený 723 sled.
— jest buď souměrný (symmetrický) aneb souladný (harmonický) 723
— logický 156
— ontologický 156
řadová jednota (unitas ordinis) 542
řád zahrnuje ve svém pojmu a) členy, b) normu a c) účel 723
řečnictví filosofická 11
Řehoř VII. 14
Řekové 12
Římané 12
říše metafysická, fysická a mravní 561 sled.

S.

Sans-Fiel 365
sbírka (kollekce) 74
sdružené pojmy (ideae sociabilis) 56 sled.
sebevědomí a Cartesius, Günther, Kant a Locke
— aktuální a habituální, smyslové a intellektuální 641 sled.
— lidské jest dle Schoppenhauera nejvyšší objektivace pravůle všude ve přírodě různě sice, ale přece jednotně působící 435
secundum naturam 522
— rationem 183
Seneka 216 sled.
Seneka a osud 728
sensace a reflexe 379
sensismus 236
sensisté 657
— a materialisté uznávají jen methodu analytickou 482

sensualismus a Condillac 382 sled.
— Condillacův jest lichý 389 sled.: důvody všeobecné 389, důvody zvláštní 390 sledd., vůbec jest lichý 383 sled.
sensualisté 356
— a empiristé a metafysika 500
sensualistické soustavy omezují obor pravdy jen smyslným světem 464
sensus communis jest dle Lamennaisa zdrojem a kriteriem vší pravdy 454 sled.
— compositus a sensus divisus 171
— naturae communis (zdravý rozum) 213 sledd.
sentimentalisté 240
Sextus Empiricus 193
shoda a neshoda ideí podle Locka 381
— mezi rozumem Božským a věcmi a mezi rozumem stvořeným a věcmi 553
Schelling 19, 20, 193, 273, 275, 356, 460
— a Fichte 432 sled.
— a idealismus 432 sledd.
Schleiermacher a dvojí sobě odporující pravda 459 sledd.
scholastická filosofie 14
scholastika a metafysika 335 sledd.
scholastická nauka o vzniku ideí a moderní přírodověda 297 sledd.
— věda 15
scholastika 275
— a krásno 590
— a poznání vnějšího předmětenstva 284
— a zákony přírodní 324 sled.
— vniterná pravda 16
— methoda 16
— zahrnuje v sobě vše, co jest v novějších soustavách filosofických správného, zamítá však jejich výstřednosti a výlučnosti 465
scholion 152
Schopenhauer 20, 434 sledd., stojí uprostřed mezi idealismem Kantovým a moderním realismem 434
Siegl 408
signum „quod“ a „quo“ 58 sled.
síla atomová dle Hartmanna jest vůlí a představou 436
síla důkazu 151
— vyproštěná a vyprošťující 337
situs (poloha) 49, 51
skepticismus 7, 276, 354
skladba vědecké soustavy 473
sklonnost k mystice tkví v duši lidské 498
skotisté 16
sloučené pojmy 55
složená podstata 625
složené pojmy 42
slovo 38, 61, 63
— částečné a všeobecné, hlavní a vedlejší, hromadné (kollektivní), jednoduché a soujmenné (komplexní), kategorematické a synkategorematické, kladné a záporné, konkretní a abstraktní, naprosté a souznačné (konnotativní), rozvrživé (distributivní), zvláštní (vlastní) 67 sled.
— dle své stránky materiální a formální 452 sledd.
— ústně pronesené 65
— psané 65
— živé a traditionalismus 452 sled.
složená bytost 607 sled.
složitost 612
— fysická a metafysická 608
— rozdělenost a jednoduchost 545
směšnost 599 sled.
smyslné poznání není příčinou, nýbrž jen látkou poznání rozumového 299
smyslné jevy věcí 430
— představy obecné a Locké 307
Société positiviste — náboženská společnost 403
sofisma 176 sledd.
— accidentis 172
— fictae universalitatis 174
— figurae dictionis 173
— přechodu z výroku „secundum quid“ k výroku „per se“ neb naopak 171
sofistický důkaz 170 sledd.
Sokrates 13, 21, 71, 359 sledd., 363
somnambulismus 495
Sorites 146, 147
soubor 74, 86
souborná (synthetická) pravda 184
— (synthetické) soudy 90 sled.

soud 27, 38, 77
— a věta 85—89
— obsahuje v sobě: látku, formu, kvalitu a kvantitu 90
soudy, rozvrh jejich 90 sledd.
souřadné pojmy 57
soustava ideí Božích 32
— Hegelova 13
— Kantova 13
— vědecká; její střed, princip a disposice 474 sledd.
Spartáni měli jen dvě Musy: „Φαεννά a Κλητά“ 586
speries 45, 290
— expressa 291
— impressa 292
species impressa jest duchovním oplozením rozumové mohutnosti 295
— intelligibilis expressa 39
— sensibilis 280, 318
specifická jednota 542 sledd.
specifikativní soudy 99 sledd.
spekulace filosofická 4
spekulativní vědy 469 sled.
Spencer 251, 406, sled.
Spinoza 18, 356, 532
spiritualismus a Berkeley a Leibnitz 420 sled.
spiritismus a víra křesťanská 498
spojovací (konjuktivní) soudy 98
společná supposice 69
sporné pojmy (ideae repugnantes) 56 sled.
spornost soudů 107 sled.
— soudů modálních 108
správné soudy 92
správnost a pravdivost vědecké soustavy závisí na různých podmínkách 477
srovnávací (komparativní) soudy 92
stanovisko materialistické a pantheistické a filosofická spekulace 6
status merae intelligibilitatis 210
Staudenmaier 644
stejnojmenné pojmy (pojmy dvojsmyslné, ideae aequivocae) 54 sled.
stejnorodné soudy 102
Stöckl 406, 413
stringentní důkaz 151
Stuart J. 251
Strauss 460
středem vědy jest její materiální, především však její formální předmět 474
subjektivismus 21
— a reformace 288
subjektivně-objektivní a objektivní idealismus 432 sledd.
subjektivní formy a Kant 23
— idealismus 430 sledd.
subkontrérní (podpříčné) soudy 104 sled.
subsistence a individuum 636
substantia (podstata) 49, 623 sledd.
subsumce (podjem) 121
supposice 68
— disjunktivní a distributivní 113
— formální, hromadná (kollektivní), logická, materiální, naprostá, neúplná, rozloučená, rozlučivá, úplná, věcná, zvláštní, společná, vztažná 68 sledd.
suppositum (ens substistens, podklad) 633 sledd.
supra naturam (nadpřirozeno) 522 sled.
— rationem 183
Suso a mystika 496
svědectví lidského vědomí není kriteriem pravdy 237 sled.
— smyslů není kriteriem pravdy 236 sled.
svědek, vlastnosti jeho 218
svět dle Hartmanna není hmotou a silou, nýbrž jest soustavou sil atomových 436
— jest dle Schopenhauera mojí představou, 435; jest ze všech světů nejbídnější 435 sled.
svoboda, v jakém smyslu vědě přísluší a v jakém jí nepřísluší 490 sled.
syllogismus 118
— má čtyři tvary: jeden pravidelný, tři nepravidelné 125
— má jen tři terminy 121
synkategorematické slovo 67
synonymní (souznačný) pojem 77
synthese (soubor) 41
synthetická cesta 9
— methoda (deduktivní či progressivní, souborná) 478 sled.

synthetická (souborná) pravda 184
synthetické (souborné) soudy 90 sled.
— soudy a priori (Kant) 91 sled.

T.

Tantologie 84
tělesná podstata (substantia corporalis) 626
tělesné dobro 564
těleso jest v prostoru přítomno cirkumskriptivně 663
temné pojmy 51
Teresia sv. a mystika 496
terminem poznání nemůže býti negace vší jestoty, pouhé nic 508 sled.
termin pojmu 61
terminus „a quo“ et „ad quem“ 611 sled.
— major, medius, minor 116
— mentalis 39
Tertullián 149
Theofrastus Paracelsus a theosofismus 498
theologie a věda profání 488 sledd.
— (věrověda), jaký má prospěch ze vědy 491 sled.
theorema (poučka) 151
theoretická pravda 185
— věta 151
theorie 170
theorie empirická či sensualistická 378
— vrozených ideí 419 sledd.
these (proposice, položka) 152
tlum představ 319
Tomáš Akv. sv. a abstrakce 303 sledd.
— a bytnost věcí 514
— bytost jednoduchá 609
— a bytost konečná a nekonečná 613 sledd.
— bytost měnitelná a neměnitelná 609 sledd.
— a čas 664 sledd.
— a filosofie 15 sled.
— a habitus víry a habitus vědy 652 sledd.
— a idea 289 sled.
— a intellectus agens 312 sledd.
— a intellectus possibilis 310 sledd.
— a kategorie podstaty a případnosti 623 sledd.
— a kategorie 621
— a krása 582 sled.
— a kriterium pravdy 234 sledd.
— a kvantita 655 sledd.
— a logika 37
— a mírný realismus 366 sledd.
— možnost věcí 532, 536 sledd.
— a mystika 496
— a nauka jeho o abstrakci ve vztahu k moderní přírodovědě 320 sledd.
— a noëtika 465
— a objektivní pravda 556
— a ontologismus 446
— a osud 728 sled.
— a pochybnost 198
— a pojem 65
— a pojem jakosti 646 sledd.
— a postup intellektuálního poznání se strany objektivní 342 sledd.
— potence trpná 528 sled.
— potvrzuje nauku moderní přírodovědy o vzniku ideí 297 sledd.
— a pravda 179, 181 sled.
— a princip vědecké soustavy 474
— a prostor 659
— a předmět vědy 466
—a příčina materiální a formální 702 sledd.
— a příčina účelná 715 sledd.
— a příčina účinkující 688 sledd.
— a příčina vzorná 710 sledd.
— a rozdíly abstrakce 320 sledd.
— a rozum (intellectus) 207 sledd.
— a různé definice krásy 593
— species intelligibilis 292 sledd.
— a species sensibilis 281
— a suppositum, ens subsistens, osoba osobnost, hypostase 633 sledd.
— a transsubstanciace 632
— a věcný rozdíl mezi bytností hmotnou a kolikostí 657 sled.
— a výměr 77 sled.
— a vznik ideí 273 sled.
— a vztah 671
— a zjevení pravd přirozeně poznatelných 232
thomisté 16
thomistická věda 15

totální nicita 509
totožné pojmy (ideae identicae) 55 sled.
totožnost číselná (numerická) 675 sled.
— fysická a mravní 675
— logická 675
— naprostá a poměrná 675
totožnosti zákon 26 sled.
totožnost (identita) myšlení a jestoty 430
— něcoty a nicoty jest nemožna 512
— věcná 675
tradice (ústní podání) 224 sledd. 480
traditionalismus 448 sledd.
— a živé slovo 451 sled.
— nejpřísnější odvozuje všecko naše poznání ze Zjevení Božího 449
— mírnější toliko pravdy metafysické, náboženské a mravní 449
— učí, že máme i k poznání přirozeného náboženství a přirozené mravovědy naprosto potřebí Zjevení Božího 449
— uznává za jediný zdroj pravdy jen autoritu Božskou neb lidskou 464 sled.
traditionalisté (revelationisté) 240 sled.
Trajan 149
transcendentalismus 251
transcendentální idealismus 425 sledd.
— pojmy 44
— vlastnosti jestoty nedají se definovati 80, 540 sledd.
trpná jakost 50
— potence 287, 528 sled.
trpnost 647
tušení 170
tvar (forma) 23
tvary syllogismů 124 sledd.
Tyndal 303, 407

U.

Ubi (kde) 49, 51
účel (cíl) 714
— nejbližší, vzdálený a poslední 718 sled.
— předpokládá intelligentní příčinu 720
— ve výkonu (in executione) 714 sled.
— v úmyslu (in intentione) 714 sled.
— vniterný (operis) 718
— zevniterný (operantis) 718
úděl (účast) — participatio 606
údělná bytost — ens participatum 606
úkon poznávací zahrnuje v sobě čtyři věci: 1. mohutnost poznávací, 2. obraz inteligibilní, 3. úkon poznání, 4, verbum mentis 292
ultrasupernaturalismus 456 sledd.
— vede k pantheismu 461
umění dialektické 24
um (Verstand) má dle Kanta v sobě prázdné formy kvantity, kvality, reality a modality 427
unicitas (jedinost) 540
unitas aggregationis (jednota hromadná) 542
— essentialis (jednota bytná) 542
— per accidens (jednota nahodilá) 542
— ordinis (jednota řadová) 542
— per se (jednota přirozená) 542
universale directum 367, 368
— in causando, essendo, praedicando repraesentando, significando 357
— formale, reflexum 368 sled.
universalia 355
— ante rem 365
— in re 365
— post rem 365, 366
úplná podstata 624 sled.
úplná supposice 70
určité pojmy 52
utvořené (abstraktivní) pojmy 41 sled.
úsoba jest dle Fichta původem všech představ, pojmů, ideí, ale také všeho zevnějšího předmětenstva 431
úsudek (conclusio) 38, 115 sledd.
— aposteriorní (analytický), apriorní (synthetický), a empirismus a idealismus 334 sled.
— rozvrh, kategorický, podmínečný, rozlučivý (disjunktivní) 119 sledd.
— správný a pravdivý, správný, ale nepravdivý, nesprávný, ale pravdivý 118 sled.
užitečné dobro 564 sled.

V.

Vášeň (passio) 50
Vatikánský sněm a poměr mezi vědou a vírou 488

věc 504
— bytně ošklivá není možná 578
— každá jest bytně krásna 578
věci mají se k rozumu Božskému jako předmět měřený ku své míře 553
— mají se k rozumu našemu jako míra ku předmětu měřenému 554 sled.
— samy o sobě jsou prvotně pravdivy ve vztahu k rozumu Božskému 551 sled.
— vzhledem k rozumu Božskému jsou vždy pravdivy, vzhledem k rozumu stvořenému mohou býti také lichy 553
věcnost 503
— vztahu 679 sled.
věc žádná není naprosto zlá 566
věcná supposice 69
věcné případnosti 628 sled.
věcný rozvrh 73
věčnost 666 sledd.
věda a pravidla týkající se její materiální a formální části 476
— a víra nejsou mezi sebou souřadny 488
— a víra mají jeden podmět, rozumnou duši lidskou 487
— a víra; jejich vespolný poměr 482 sledd.
— habituální 292
— její pojem 466 sledd.
— její předmět 466
— ve smyslu částečném a celkovém 466
— její obsah a forma 474
— každá vychází ze zásad, kterých sama již nedokazuje 474
— rozvrh její, 469 sled.
— scholastická (thomistická) 15
— v čem vyniká nad vírou 489
vědomí a sebevědomí dle Hartmanna 436 sled.
vědecká logika 34
vědomí dle Schopenhauera jest spojeno s pocitem nelibosti, bylo by lépe, kdyby pravůle nikdy k vědomí nedospěla 437
věděti, co znamená 487
vědomosti svědků 225 sled.
vědy a abstrakce 470 sled.
— empirické a rationální 469
vědy formální a reální 469
— nadřaděné a podřaděné 472
— positivní 469
— právnické 3, 11
— sociální 11
— spekulativní a praktické 469 sled.
veličina prostorná 656
Ventura Joachim 242 sled.
Verbum mentis 39, 291
Vercellone 365
věrou nepoznáváme zjevených pravd názorně, nýbrž jen diskursivně 495
verum (pravda) 550 sledd.
věřiti, co znamená 486 sled.
věta 38, 89, 90
— obsahuje v sobě tři prvky: podmět, přísudek a sponu 89
— theoretická a praktická 151
Vilém Kampellenský 363
Vincenc sv. Fererský 255
víra a cit 414
— a věda (dle agnosticismu) jest sobě cizí 415
— dle Herberta 399 sled.
— jest dle agnosticismu projevem citu 415
— lidská 219 jest buď dogmatická 220, nebo historická 220
— má býti vodítkem vědy 489 sled.
— má dle angosticismu ráz čiře subjektivní a musí se ve všem říditi výsledky vědeckými 415
vjem 40
vlastní pojmy 52
— rozvrh 73 sled.
vlastnost (proprium) 46
vnímání 319
vniterná možnost 529 sled.
— nemožnost 530
vnitřní zkušenost 99 sledd.
Vogt 183
vrozené idee 419 sledd.
vše, co jest, jest pravda, a co jest pravda, jest 552
všeobecná metafysika (ontologie) 11, 499 sledd.
všeobecně kladné soudy 109
všeobecně záporné soudy 109, 111

všeobecné pojmy 44
— vědy 469
všeobecnost 161, 368
všeobecnost 161, 368
— v řádu věcném jest množstvím in actu a jednotou in potentia, v řádu logickém jest jednotou in actu a množstvím in potentia 369
vůle (pravůle) dle Schopenhauera znamená netoliko sebevědomou snahu a žádost, nýbrž život přírodní vůbec 435
— (pravůle) jednotná se dle Schopenhauera ve přírodě různě objektivuje; příčina toho jsou idee, které prý stojí uprostřed mezi pravůlí a jednotlivými bytostmi 435
— (pravůle) jeví se dle Schopenhauera již v působnosti sil fysických neorganické přírody, pak sil organických říše rostlinné a živočišné a konečně v člověku 435
výčet 157
výčetný (induktivní) důkaz 157
výjemné (exceptivní) úsudky 99 sled.
výklad 77
vykoupení světa, druhá doba světového, vývoje dle Schopenhauera 437
výlučné (exklusivní) úsudky 99
výměr (definitio) 27, 76, 151, 359
— fysický 79
— genetický (vznikoslovný) 79
— metafysický 79
— podstatný (bytný) 79
— popisný (deskriptivní) 79
— slovný 77, 78, 79
— široký 84
— úzký 84
— věcný 77, 78, 79
— má dvojí předmět: neprostředný 83, vzdálený 83
— nesmí býti tantologií (idem per idem) 84
— nesmí býti záporný 84
— rozvrh a důkaz jest formální částí každé vědecké soustavy 476
výmez (terminus) rozumový 64
výrok 76
vyrovnané (adekvátní) pojmy 52
výstižné (komprehensivní) pojmy 52
vývod (illatio) 112, 113
— kladný a záporný 113
vývoj a scholastická noětika 338
— a vyproštění sil 342
výtvarné umění nezáleží v zobrazení tělesné krásy 588 sled.
význam prvých zákonů rozumových 32
vznešenost 596 sledd.
— naprostá a poměrná 597
— v řádu hmotném a ethickém 597 sledd.
vznik ideí 277 sledd.
— ideí podle nauky scholastické a moderní psychologie 318 sledd.
vztah (relatio) 49, 51, 669 sledd.
— důvodu a následku 674
— identity a distinkce 674
— mezi podstatou a případností 631 sled.
— předmětu k rozumu 550 sledd.
— posobnosti a vedlebylosti 674
— rozumu k předmětu 550 sledd.
— rozvrh jeho 670
— vlastnosti jeho 673 sledd.
vztažná supposice 70
vztažné pojmy 43
vztažnost 669 sledd.

W.

Wiklef 532
Wolff 423, 533
Wundt 281

Z.

Zábavné dobro 564 sled.
zákon dostatečného důvodu (rationis sufficientis) 30
— fysický a mravní, kladný, přirozený a nadpřirozený 725
— identity 27
— kladu (principium affirmationis) 28
— odporu, protiřečnosti 28
zákony prvého tvaru syllogistického vzhledem k návěsti hořejší 126, 127
„ „ dolejší 127
„ k závěru 127

zákon příčinnosti a moderní přírodověda 338 sled.
— příčinnosti jest užší, než zákon dostatečného důvodu 689 sledd.
— vyloučeného třetího (exclusi tertii) 29
— záporu (principium negationis) 29
zákony logické a ontologické 25, 30, 510 sledd.
— přírodní a scholastika 324 sled.
— úsudku 121—124
záměna (conversio) soudů 110
— čirá či vzájemná (conversio simplex) 110
— nečirá (částečná, případná, — per accidens) 111
záměr druhotný, prvotný 41
zápor 354
záporný důkaz 154 sled.
zásady rozumové 7
— z abstrakce plynoucí 325 sledd.
— z účelu plynoucí 719
zastupování slov 68
závěr (conclusio) 27, 117
závěr hromadný či řetězový 146
zbavení (privace) 577
zdravý rozum lidský 213 sledd.
zdroje filosofie 6
— poznání 178
Zeno 13
— a kvantita 656
zevnitřní zkušenost 202 sledd.
Zjevení Boží 232 sledd.
Zjevení Boží jest podle traditionalismu jediným zdrojem našeho poznání 449
zkušební (empirické) pojmy 43
zkušenost vniterná 7
— zevniterná 7
zlo (malum) 565 sledd.
— a Bayle 568
— a Gnostikové 568
— a Leibnitz 566
— a Manicheové 568
— a Marcionité 568
zlo a Proudhon 568
— fysické a mravní 566
— jest negací (privací) dobra povinného 565
— má původ v dobru, nikoliv „per se“, nýbrž „per accidens“ 569
— mravní i fysické má příčinu v dobru „per accidens“ 566
— neexistuje v sobě, nýbrž jen na dobru 565
— není jestotou, nýbrž jen privací povinného dobra 568
— naprosté a poměrné 567 sled.
— ontologické (metafysické) jest nemožno 566
— ve smyslu psychologickém 566 sled.
— viny (malum culpae) a trestu (pokuty, malum poenae) 567
— znamená buď podmět aneb zlo jakožto zlo 565
zmatené pojmy 52
změna podstatná a případná 610 sled.
— zahrnuje v sobě tři věci: terminum „a quo“
„ „ad quem“ a
podmět 610
— zásady z ní plynoucí 611 sled.
změnitelná bytost 609 sledd.
zmocnění a snížení (intensio a remissio) 646
znamení, rozvrh jeho 59 sled.
známka druhová 79
známky Církve 234
zpinozistická filosofie 460
způsob (modus) syllogismu 128 sledd.
zvláštní supposice 69
zvuk nečleněný a členěný (vox inarticulata et articulata) 61

Ž.

Žádoucnost jest nejdůležitější vlastností dobra 561
Židé 12

Omyly tiskové.

Stránka:	řádek:	místo:	má státi:
496.	20. svrchu	Pauler	Tauler.

Několik jiných menších nedopatření záležejících v nesprávné čárce, tečce atp. opraví si snadno laskavý čtenář sám.