PSYCHOLOGIE

Dr Miloslav Skácel

K U R S A R I S T O T E L S K O - T O M I S T I C K É F I L O S O F I E

VI. P s y c h o l o g i e

O b s a h :

Strana:

Úvod 1

1. Pojem a předmět psychologie 1
2. Psychologie spekulativní a experimentální 2
3. Rozvrh pojednání 4

1. Poznávání jakožto životní činnost 5

1.1. Pojem poznání 5
1.2. Jednota poznávajícího a poznávaného . . 6
1.3. Immanence úkonu poznání 8
1.4. Idealismus 10

2. Poznání smyslové 13

2.1. Počitek čili vjem 14
2.2. Vnější smysly 14
2.3. Předměty vnějších smyslů 16
2.4. Smyslové vědomí 18
2.5. O tak zvaných nevědomých počitcích . . 19
2.6. Formální objektivita smyslových vlastností 20
2.7. Obrazivost 22
2.8. Instinkt 24
2.9. Paměť 25

Strana:

3. Smyslová snaživost 27

3.1. Poznání a snaživost 28
3.2. Povaha smyslové snaživosti 30
3.3. Dychtivost a vznětlivost 31
3.4. Úkony smyslové snaživosti 33
3.5. Vášně a city s hlediska empirického . . 35
3.6. Smyslová láska 37

4. Hybná mohutnost 40

4.1. Druhy živočišných pohybů 40
4.2. Existence a povaha hybné mohutnosti . . 42
4.3. Výkon spontánního pohybu 43

5. Rozumové poznání 45

5.1. Rozumový život 45
5.2. Společný předmět rozumového poznání . . 46
5.3. Vlastní předmět lidského rozumu 48
5.4. Myšlení a smyslová zkušenost 50
5.5. Abstraktnost předmětu rozumového poznání 51
5.6. Stupně abstrakce 54
5.7. Rozumové poznávání jednotlivých věcí . 56

6. Vznik rozumového poznání 58

6.1. Ideogenetický problém 58
6.2. Princip a termín úkonu rozumění . . . 60
6.3. Obsah abstraktního pojmu /všeobecné ideje/ 62
6.4. Rozum tvořivý a rozum tvárný 64

7. Postup rozumového poznání 68

7.1. Subjektivní postup a vývoj rozumového poznání 68
7.2. Rozumové vědomí 71
7.3. Rozsah rozumové zkušenosti 73
7.4. Poznávání Boha 75
7.5. Poznání intuitivní a diskursivní . . . 76
7.6. Poznání a prožívání 77

8. Rozumová snaživost čili vůle 79

8.1. Formální předmět vůle a rozsah chtění . 79
8.2. Vznik úkonu vůle 81
8.3. Uvážené jednání 83
8.4. City vůle 84
8.5. Problém "čisté" lásky 86
8.6. Poměr vůle k jiným mohutnostem 87
8.7. Intelektualismus a voluntarismus . . . 89

9. Svoboda vůle 90

9.1. Svoboda a nutnost 90
9.2. Svoboda jako vlastnost vůle 90
9.3. Praktické poznání a svobodný úkon . . 92
9.4. Podstata a rozsah svobody vůle 94

Strana:

10. Indeterminismus a determinismus 98

10.1. Determinismus a vědomí svobody . . . 98
10.2. Svoboda vůle a zákon příčinnosti . . 100
10.3. Svoboda a statistika 102
10.4. Determinismus psychologický 104
10.5. Svoboda v zážitku, v činnosti a jednání 105

11. Duchovost rozumu a vůle 109

11.1. Život, duše a duch 109
11.2. Weberův zákon a myšlení 110
11.3. Abstraktní ráz rozumového poznání . . 112
11.4. Rozumová reflexe 114
11.5. Námitky materialistů 116

12. Lidská duše 119

12.1. Podstatnost lidského "já" 119
12.2. Psychofysický paralelismus 121
12.3. Podstatnost lidské duše 123
12.4. Duše a tělo 125
12.5. Původ lidské duše 127
12.6. Původ lidstva 128
12.7. Nesmrtelnost lidské duše 130
12.8. Stav duše oddělené od těla 132

13. Cíl člověka 136

13.1. Konečná dokonalost člověka 136
13.2. Činorodé zběhlosti 139
13.3. Vědění, moudrost a vzdělanost . . . 141
13.4. Umění 143
13.5. Umění v lidském životě 144
13.6. Mravní ctnost a objektivní blaženost 148

Ú v o d .

1. P o j e m a p ř e d m ě t p s y c h o l o g i e

Psychologie znamená slovně vědu o duši, věcně pak znamená filosofickou vědu o jsoucnu živém. Psychologie je tedy součástí přírodní filosofie. Původcem názvu "psychologie" jest německý theolog a filosof Oto Casmann, který vydal r.1594 dílo "Psychologia anthropologica sive animae humanae doctrina". Názvu psychologie bylo tedy poprvé použito k označení vědy o lidské duši. Dnes se tento název již zcela vžil a psychologií se rozumí zpravidla a především "psychologie anthropologická" čili věda o duševním životě lidském. V širším smyslu ovšem psychologie znamená vědu o životě vůbec, tedy i vědu o životě vegetativním a živočišném. Toto širší pojetí psychologie má své dobré důvody, poněvadž i "anthropologická psychologie" se musí zabývat vegetativním a sensitivním, tedy živočišným životem člověka, ne jenom jeho stránkou duchovní, rozumovou. Proto mnozí autoři pojednávají o životě rostlinném a živočišném, tedy o duši rostlinné a zvířecí v rámci "anthropologické psychologie".

Předmětem psychologie, ať už ji pojímáme v širším smyslu jako filosofickou vědu o životě ve všech jeho stupních nebo jen jako vědu o lidské duši, není jenom samotný životní princip, samotná duše, ale živé jsoucno, živá podstata, živá bytost. Psychologie v užším smyslu, věda o lidské duši, má za předmět celého člověka, jeho duchovně tělesnou přirozenost. Princip lidského života, to "čím žijeme, cítíme a myslíme", jeho existence a povaha je sice hlavním předmětem psychologie, tak jako je lidská duše hlavní fysickou částí člověka. Avšak k lidské přirozenosti patří i tělo a proto se jím musí psychologie zabývat stejně jako duší. Psychologie jakožto věda filosofická se ovšem nezabývá lidským tělem tak jako přírodní vědy, ale jakožto podstatným vnitřním principem /látkovým/ lidské přirozenosti, jakožto spoluprincipem lidské činnosti vegetativní i sensitivní.

Psychologie je tedy filosofickou vědou o člověku, filosofickou anthropologií, která zkoumá člověka, jeho bytnost, jeho přirozenost a vysvětluje ji z nejvyšších příčin čili principů. Jak víme z Ontologie, dělí se nejvyšší principy na vnitřní a vnější. Psychologie tedy zkoumá především vnitřní principy lidské přirozenosti, lidské tělo jakožto princip látkový a lidskou duši jakožto podstatný tvar a jejich vzájemný poměr. Z takto poznané povahy lidského bytí, podstaty člověka, může pak filosof dospět k jistým závěrům o původu a cíli člověka, tedy o jeho příčině účinné, účelové, po případě i vzorné.

Psychologie neboli filosofická anthropologie, jak je podávána v této knize, navazuje bezprostředně na II.část Kosmologie a nepřímo na všechny předchozí svazky, zejména na Ontologii a na všeobecnou část Kosmologie a proto předpokládá mnohé pojmy a závěry, které byly vysvětleny a dokázány v Ontologii a v Kosmologii. Týká se to zejména filosofických pojmů a poznatků o životě vůbec, o duši jakožto životním principu vše-

obecně a o životě vegetativním a sensitivním. Budeme se tedy v tomto svazku zabývat převážně už jenom životem specificky lidským, tedy rozumovým. Tomuto výkladu bude ovšem předcházet podrobné pojednání o životě smyslovém. Tento výklad jsme ve II. části Kosmologie v kapitole o živočišném životě odbyli zcela krátce a odložili do Psychologie.

2. Psychologie spekulativní a experimentální.

Od poloviny 19.století se vydává za psychologii věda, která málo připomíná nauku o lidské duši, nazvanou v 16.století poprvé "psychologií". Moderní filosofové směru materialisticko-positivistického pojímají psychologii jako experimentální, přírodní vědu o duševních jevech, zpravidla jen o duševních jevech vědomých, která se obmezuje na jejich popis, třídění a objevování jejich souvislosti a zákonitosti. Úvahám o podmětu těchto jevů se moderní psychologie vyhýbá pod záminkou, že existence duše není zjistitelná, čímž se rozumí, že není poznatelná smysly ani přístroji. Zakladatel positivistické filosofie A.Comte by nejraději zprovodil se světa psychologii vůbec a rozdělil její předmět mezi fysiologii a sociologii.

Nelze zajisté ničeho namítat proti snaze studovat "duševní jevy" také experimentální metodou. Takové bádání je dokonce vítáno, neboť může v mnoha směrech doplnit obecnou zkušenost v oblasti duševního života lidského i zvířecího. Pokud se tato experimentální psychologie drží svého předmětu, nepředstírá, že jest jedinou vědou o duši a pokud neprohlašuje psychologii v původním a vlastním smyslu, totiž filosofickou vědu o životním principu, tedy psychologii spekulativní, racionální, za nemožnou, nevědeckou nebo pochybnou, zůstává úctyhodným a platným článkem soustavy lidského vědění.

Experimentální psychologie však nemůže nahradit psychologii spekulativní, podobně jako přírodní vědy nečiní zbytečnou přírodní filosofii. Filosofické poznání jest a zůstává nejdokonalejším poznáním a filosofie jest a zůstává nejvyšší vědou, kterou nemůže nahradit žádná věda částečná ani jejich souhrn. Nemůže proto ani experimentální bádání o duševních jevech a pochodech nahradit filosofické zkoumání povahy a podmětu těchto jevů. Tím je dán i poměr spekulativní psychologie, tedy filosofické vědy o duši k psychologii experimentální.

Poněvadž i filosofické bádání o duši vychází nutně ze zkušenosti, přihlíží spekulativní filosofie ochotně k výsledkům experimentální psychologie, třebas tento přínos neobohacuje obecnou zkušenost tak, aby tím byly podstatně ovlivněny závěry spekulativní filosofie o povaze lidské duše. Možno dokonce říci, že se spekulativní psychologie docela dobře obejde bez objevů experimentální psychologie a docela dobře vystačí s obecnou zkušeností. Naopak experimentální psychologie se neobejde bez psychologie spekulatiní, bez níž není ani schopna vymezit svůj předmět a vysvětlit pozorované jevy. Závislost experimentální psychologie na filosofické vědě o duši je mno-

hem užší než závislost přírodních věd typu fysika a chemie na přírodní filosofii. Experimentální psychologie se proto nedá řadit k přírodním vědám a zcela jasně patří mezi tak zvané vědy duchovní. Snaha vymanit experimentální psychologii ze závislosti na filosofii měla proto pochopitelně za následek také veliký zmatek v pojmech.

Není proto divu, že již koncem 19. století proniká mezi moderními psychology poznání, že atomisticko-mechanistická metoda v psychologii je nevhodná a jednostranná. To je patrno již u Wundta /1832-1920/, který mluví o "tvořivé synthesi" a "associativní appercepci", v čemž lze právem spatřovat překonání atomistické psychologie associativní, k níž položili základy Hobbes /1588-1679/ a Locke /1632-1704/ a kterou plně rozvinul David Hume /1711-1776/.

Podle této "associativní psychologie" jsou počitky jedinými prvky duševního života a zákony, podle nichž se počitky sdružují, jest jediným zákonem duševního dění. Wundt však postřehl, že smyslové vjemy se sice dají rozložit na počitky, avšak ve svém tvaru a celku nejsou pouhým souhrnem počitků. Počitky se skládají ve vjemy, které mají nové vlastnosti, nejsou tedy mechanickým součtem počitků. To nazývá "tvořivou synthesí". "Appercepcí" nazývá Wundt pudovou a volní činnost, která jako ústřední síla působí na průběh představ.

Zcela zřetelný odvrat od mechanicismu v psychologii je spojen se jmény Edmund Husserl /1859-1938/ a Fr.Brentano /1838-1917/. Nastupuje tak zvaná "čistá"psychologie, která už nezdůrazňuje tolik fysiologii a všímá si převážně jevů vědomí, jež pozoruje hlavně introspekcí, sebepozorováním.

Materialisticko-positivistická "psychologie bez duše" se však dosud udržuje při životě z příčin a pohnutek obdobných jako se dosud uměle udržuje darwinismus. Dosud se setkáváme s hesly jako "oproštění psychologie od metafysiky" nebo se starobylým prohlašováním indukce za jedinou vědeckou metodu. Tito psychologové to však s tím oproštěním od metafysiky a deduktivní methody nemyslí příliš důsledně. Přijímají totiž ochotně ~~metafysiku positivistickou, totiž dogma, že skutečné jest jen to, co lze poznat smysly.~~ Tíž "vědci", kteří odsuzují dedukci, pokud by mohla vést k poznání existence a povahy lidské duše, přijímají ochotně Darwinovy dedukce o původu druhů. Jedním dechem popírají duši, protože prý nebyla nikdy zjištěna, to jest nebyla viděna ani změřena přístroji a mluví o vzniku druhů přirozeným výběrem a o vývoji lidské řeči z nečlánkovaných zvířecích zvuků jako o vědeckých faktech, třebas nic takového nebylo pozorováno. Je to zcela pochopitelné, neboť pomyšlení, že by člověk mohl mít duši, dokonce nesmrtelnou duši, je pro poctivého materialistu děsivé.

Nemělo by smyslu, abychom obhajovali spekulativní psychologii věčné filosofie před výtkami dogmatičnosti a zanedbávání zkušenosti. Bezdůvodnost těchto výtek vyplyne, jak doufáme, z obsahu našich úvah v následujících kapitolách.

3. R o z v r h p o j e d n á n í .

Povahu každé věci poznáváme z jejích projevů, vlastností a činnosti. Máme-li tedy poznati filosoficky, co je člověk, jaká jest jeho bytnost, jeho přirozenost, musíme znát jeho vlastnosti a činnost a z rozboru jejich povahy pak můžeme činit závěry o povaze jejich podmětu a principu. Všichni se shodujeme ve starobylé definici člověka jakožto rozumného živočicha alespoň potud, že pokládáme člověka za živou bytost žijící vegetativně sensitivním životem, která vyniká nad ostatní živočichy jistými schopnostmi zvanými rozumem a vůlí.

Spekulativní čili racionální psychologie musí tedy zkoumat všechny lidské životní projevy, činnost všech jeho mohutností, aby mohla učinit příslušné závěry o povaze lidské přirozenosti a zejména o povaze lidské duše jakožto principu, který činí člověka tím, čím je. Předpokládá-li tedy filosofie, že "něco" je podmětem a principem lidského života živočišného a rozumového, nepočíná si "nevědecky", jak se pokouší tvrdit positivistická theorie. Filosofie tu postupuje jako každá věda, zejména i přírodní věda, která především pozoruje, pak předpokládá, to jest buduje theorii, načež ji ověřuje.

Poněvadž jsme povahu a jednotlivé projevy vegetativního života probrali důkladně ve II.části Kosmologie, můžeme přistoupit ihned k rozboru lidského života sensitivního. Tím bude současně doplněn rozbor specifických projevů živočišného života, jak byl podán rovněž ve II.části Kosmologie a dokonale zdůvodněn podstatný rozdíl mezi dvěma stupni života, mezi životem rostlin a životem živočišným.

Pojednáme tedy napřed o poznání všeobecně a o poznání smyslovém, pak o snaživosti všeobecně a o snaživosti smyslové. Když takto probereme sensitivní mohutnosti člověka, přistoupíme ke zkoumání a rozboru jeho specifických vlastností, totiž rozumu a vůle a budeme schopni vyvodit závěry o povaze lidské duše, poznáme tedy filosoficky, co je člověk, jaká jest jeho přirozenost.

Tyto poznatky nám pak umožní lépe pochopit hlavní oblasti specificky lidských projevů jako jsou věda, umění a mravnost. Pojednání uzavřeme úvahou o cíli člověka a o smyslu lidského života.

1. Poznání jakožto životní činnost

1.1. Pojem poznání.

Každý člověk ví z vlastní zkušenosti, co je to poznání, má tedy alespoň jasný pojem této činnosti. Úkolem filosofie jest, aby tento jasný pojem učinila také zřetelným a to pomocí známek, které objevuje a vykládá na podkladě pokud možno přesného rozboru úkonu poznání a pomocí srovnání poznávajícího s nepoznávajícím. Takto pronikneme k samotné bytnosti poznání, pokud je tato podivuhodná a tajemná činnost vůbec lidskému rozboru přístupná a pokud se dá pojmově zachytit a vyjádřit.

Poznávání se nám jeví jako úkon, jímž se nám otevírají okna do světa nás obklopujícího. Proto se také v mnoha jazycích mluví o člověku bystrého postřehu podobnými výrazy jako je české rčení "otevřená hlava" a člověka tupého nazýváme "zabedněným". Další známkou poznání, kterou si všichni uvědomují, jest, že se jím jaksi zmocňujeme vnějších předmětů. Týž předmět, který existuje fysicky v řádu věcném, nabývá v důsledku poznání jakési nové existence v našich poznávacích mohutnostech, v našem vědomí. Poznáním si tedy osvojujeme předmět - nikoli fysicky - ale zvláštním, možno říci nehmotným způsobem.

Toto obecné, předvědecké pojetí poznání vyjadřuje filosofie přesně a vědecky a definuje poznání jako činnost, jíž si poznávající podmět osvojuje objektivně tvary poznávaných věcí. Tento výměr se může zdát na první pohled málo srozumitelný, avšak ihned uvidíme, že přesně vyjadřuje to, co všichni o poznání soudíme, a to pomocí pojmů, které nám jsou již dobře známy z Ontologie a Kosmologie.

Poznání se uskutečňuje, jak víme, pomocí známek věci, které jsou něčím určitým, skutečným, tedy "tvarem" ve smyslu filosofickém. Co je pouze možné nebo neurčité, to nemůžeme poznat leč ve vztahu k příslušnému uskutečnění a určení, jehož je věc schopna, jehož může nabýt.

Víme však také, zejména z Kosmologie, že nabytí tvaru, ať už podstatného nebo případkového, znamená současně ztrátu tvaru dosavadního. Kousek vosku, na nějž přitiskneme pečetidlo, ztrácí svůj dosavadní nepravidelný tvar a nabývá tvaru pečetidla. Přijetím tvaru vzniká něco složeného, vzniká utvářená látka, uskutečněná možnost, jako třebas přitisknutím pečetidla na vosk vzniká pečeť. Je patrno na první pohled, že nazýváme-li poznání "přijetím tvaru" poznávané věci, jde tu zřejmě o něco značně odlišného.

Vidím-li tvar pečetidla, nenastává tu nic takového jako když se pečetidlo otiskne do vosku. Moje zraková mohutnost nepřijme tvar pečetidla jako svůj vlastní, nepřijme ho tak jako vosk, do něhož se pečetidlo vtiskne, ale vidím tvar pečetidla jako tvar pečetidla, tedy jako tvar něčeho jiného.

Filosoficky vyjadřujeme tento rozdíl takto: Spojení látky a tvaru a vůbec uskutečňování každé věcné možnosti, je spojením subjektivním. To znamená. že látka nebo vůbec možnost stává se podmětem tvaru, podmětem uskutečnění. Při tom se látka nestává tvarem ani tvar látkou, ale vzniká složené z látky a tvaru, z možnosti a uskutečnění.

Poznávající podmět však nabývá tvarů poznávaných věcí způsobem zcela jiným. Neztrácí svůj dosavadní "tvar", ale nabývá tvarů poznávaných věcí způsobem objektivním. To znamená, že tvar poznávaného není přijímán v poznávajícím jako v látce, jako v podmětu, ale jako něco, co patří jinému, totiž poznávané věci, jako něco, co "máme před sebou" /předmět/ nebo co "leží před" /ob-jacet/ naší poznávací mohutnosti. Tvary poznávaných předmětů poznáváme, tedy osvojujeme si jako tvary cizí nikoli svoje vlastní.

Tento zvláštní, specifický způsob nabývání nových tvarů, který je vlastní poznání, není pochopitelný jinak než jako jakési připodobnění poznávajícího poznávanému. Poznávající se stává jistým způsobem, jejž nazýváme psychickým nebo intencionálním, poznávaným předmětem. Jak patrno, projevuje se tu zvláštní ráz poznání, který scholastikové s oblibou nazývají "nehmotností". Tato nehmotnost se pak připisuje i poznání smyslovému, tedy poznání hmotných, konkretních věcí, které se děje pomocí hmotných, třebas živých, tedy oduševnělých orgánů.

"Nehmotností" se však v této souvislosti nerozumí skutečnost odlišná od hmotné, tedy skutečnost duchovní ani naprostá nezávislost na hmotě, ale toliko větší nebo menší nezávislost na potencialitě. Tato nezávislost spočívá i u smyslového poznání v tom, že bytost smyslově poznávající není tak jako neživé těleso nebo rostlina "vázána" na svůj vlastní tvar, ale může "psychicky", "intencionálně" nebo "objektivně" nabývati i tvarů jiných, aniž by ztrácela svůj vlastní. "Nehmotnost" jako vlastní ráz poznání není tedy v podstatě nic jiného než vyloučení subjektivního spojení, subjektivní jednoty předmětu poznání s poznávajícím podmětem. V poznání, tedy i ve smyslovém poznání se poznávající sjednocuje s poznávaným toliko psychicky, intencionálně, objektivně.

Z tohoto všeobecného rozboru poznání je patrno, že každé, tedy i smyslové poznání je něco zcela zvláštního, co úplně přesahuje schopnosti hmotných sil fysikálních a chemických stejně jako všechny mohutnosti vegetativní. Poznávací mohutnosti smyslové a tím spíše rozumové, jsou tedy zcela odlišné od mohutností neživých těles i od mohutností vegetativních, jsou zcela jiného a vyššího řádu. Je proto naprosto nemožné a nesmyslné snažit se vysvětlovat poznání, byť i jen smyslové poznání, silami chemickými, fysikálními nebo vegetativními.

1.2. J e d n o t a p o z n á v a j í c í h o a p o z n á v a n é h o .

Dosavadním rozborem jsme dospěli k výměru poznání, podle něhož poznávati znamená míti objektivně také tvar jiné věci. Tak je tomu zřejmě jde-li o poznání vnější věci. Avšak nepo-

známe jenom vnější věci. Rozum může na příklad poznávat a rozebírat vlastní úkony. I v tomto případě jde však o poznání "jiné věci", třebas nikoli věci vnější, neboť je věcný rozdíl mezi rozumem a jeho úkonem. Lidské poznání je vůbec vždycky poznání "jiného" i když se jedná o poznání reflexní, jak bude ukázáno později. O poznání však můžeme mluvit i tehdy, když je poznávající a poznávané naprosto věcně totožné, jako je tomu v Bohu. Je proto zapotřebí zpřesnit výměr poznání tak, aby zahrnoval všechny druhy poznání. Poznávati je tedy prostě míti v sobě objektivně tvar poznávaného.

Poznání tedy předpokládá nějaké spojení, jednotu mezi poznávajícím a poznávaným. Je-li poznávající věcně totožný s poznávaným, nebo je-li poznávající a poznávané přirozeně spojeno, jako je tomu na příklad, když lidský rozum poznává vlastní úkony, je tato jednota přirozeně dána. Když se však jedná o poznání vnějšího předmětu, který není přirozeně spojen s poznávací mohutností, musí býti tato jednota vytvořena.

Poněvadž vnější poznávaný předmět zřejmě nevchází v jednotu s poznávajícím fysicky - to je patrno už z toho, že poznáváme vnější předměty jako vnější, osvojujeme si tedy jejich tvary jako tvary něčeho jiného, existujícího mimo nás - musí býti tato jednota poznávajícího s poznávaným vytvořena jedině tím způsobem, že poznávající vytvoří v sobě "nehmotně", to jest psychicky, intencionálně, podobu poznávaného předmětu.

Tato podoba není však pouhou podobností čili shodou v kvalitách ani rovností čili shodou v kvantitě, ale"obrazem", to jest podobou, která je schopna předmět představovat a zastupovat. Tuto intencionální podobu chápeme podle obdoby fysického obrazu, jako je na příklad portrét nebo fotografie, avšak musíme si uvědomit rozdíl mezi obrazem fysickým a obrazem "poznávacím" to jest podobou poznávaného předmětu, kterou v sobě vytváří poznávající za tím účelem, aby bylo uskutečněno spojení poznávajícího s poznávaným. U obrazu fysického poznáváme především obraz samotný a pak teprve podobnost s vyobrazeným předmětem, tedy vyobrazený předmět samotný. U poznávacího čili intencionálního obrazu je tomu naopak. Přímo a bezprostředně poznáváme jeho prostřednictvím vnější předmět a teprve reflexí dospíváme k poznání, že takový intencionální obraz musí existovat. Nepoznáváme tedy ~~přímo~~ intencionální obrazy předmětů, ale předměty samotné skrze intencionální obraz nebo v intencionálním obrazu.

Tyto "poznávací podoby"nebo intencionální obrazy nazývali scholastikové "species intencionales" nebo "species impressae", neboť vnější předmět působící na poznávací mohutnost jistým způsobem vtiskuje /imprimit/ svou podobu do poznávací mohutnosti. Do smyslových poznávacích mohutností "vtiskuje" předmět svou vnější, hmotnou, "smyslovou" podobu, kdežto rozum přijímá rodové, druhové nebo obdobné známky předmětu. Poznávací obrazy neboli "species impressae", které vytváří rozum, jsou tedy intencionálními obrazy přirozenosti poznávané věci.

Poněvadž poznání vzniká z objektivního spojení "intencionálního obrazu" s poznávací mohutností, závisí dokonalost poznání na dokonalosti těchto intencionálních obrazů. Naše poznání je tedy relativní v tom smyslu, že závisí na dokonalosti a zdokonalitelnosti těchto intencionálních obrazů. Poznávací mohutnost se tedy někdy dokonaleji a jindy méně dokonale připo-

dobňuje poznávanému předmětu v důsledku větší nebo menší dokonalosti jeho intencionálního obrazu /species impressa/.

Tato "relativita" poznání je ovšem něco zcela jiného než relativismus Kantův, podle nějž poznání vzniká ze subjektivní jednoty apriorních poznávacích forem a obsahu smyslové zkušenosti, čili vnějších věcí.

Úvaha, kterou jsme právě podnikli, je podkladem známých pouček Tomáše Akvinského o poznání:

1. Každé poznání se uskutečňuje skrze podobu poznávaného v poznávajícím /omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente/ a

2. Poznané je v poznávajícím podle způsobu, který odpovídá poznávajícímu /Cognitum est in cognescente ad modum cognoscentis/.

1.3. I m m a n e n c e ú k o n u p o z n á n í .

Již z dosavadního rozboru poznání plyne, že úkon poznání nespočívá v pouze trpném přijímání působení poznávaného předmětu, v přijímání poznávacího obrazu /species impressa/, který předmět jakoby vtiskoval do poznávací mohutnosti. Kdyby tomu tak bylo, nelišilo by se na příklad vidění od změny, jakou vyvolává světelný obraz na citlivou vrstvu fotografické desky. Smyslové poznání a každé lidské poznání vůbec znamená přechod z možnosti do uskutečnění, to jest poznávací mohutnost je předmětem určována k tomu nebo onomu poznání. Účinnou příčinou tohoto přechodu však musí býti poznávající podmět, který vtištěným poznávacím obrazem poznává předmět.

Poznávací mohutnost jest tedy mohutnost činorodá, třebas je současně trpná v tom smyslu, že nemění poznávaný předmět tak jako na příklad vegetativní mohutnost mění potravu, kterou asimiluje. Úkon poznání dále zůstává v poznávajícím podmětu. To znamená, že poznávající podmět se svým úkonem sám mění, nabývá jím jisté nové dokonalosti. To je však zřejmou známkou činnosti immanentní, životní, k jejíž bytnosti patří, že jest zařízena ke zdokonalení činitele samotného, nikoli k vykonání vnějšího díla.

Poznávací úkon je tedy případkem poznávající živé podstaty, avšak nepatří do všeobecné třídy "činnosti", totiž přechodné činnosti, ale do kategorie "jakosti", jak bylo vyloženo v Kosmologii /II.část 1.1 a 1.2/

Immanentní činnost však je v některých případech "produktivní" aniž by ztrácela svou vlastní povahu, neboť to, co možno chápati jako její výtvor, jest zařízeno ke zdokonalení činitele samotného. Víme ze zkušenosti, že na příklad při vidění je viděný předmět cílem /termínem/ našeho poznávacího úkonu. Jinak je tomu však, když si nějaký předmět pouze představujeme, když si ve své obrazivosti, která, jak uvidíme později, jest jedním z tak zvaných vnitřních smyslů, vyvoláváme představu nepřítomného předmětu, který tedy právě nepůsobí na naše vnější smysly. Podobně je tomu při rozumovém poznávání smyslových předmětů, které svou fysickou realitou nejsou přiměřeny duchovní povaze našeho rozumu, jak bude vyloženo v kapitole o rozumovém poznání.

Představujeme-li si na příklad nějaký předmět kdysi viděný, jsme si jasně vědomi, že vytváříme v sobě jeho obraz. Ještě zřejmější je to, když vytváříme tak zvané fantastické představy, to jest, spojujeme-li v jeden obraz známky, které se v řádu věcném podle naší zkušenosti nevyskytují pohromadě, představujeme-li si na příklad kentaura nebo okřídleného koně. Při úkonu naší představivosti nebo obrazotvornosti nepůsobí právě žádný předmět na naše vnější smysly, žádný předmět nevtiskuje svou podobu /species impressa/ do naší poznávací mohutnosti. Jsme-li přesto schopni poznávat i předměty nepřítomné nebo smyšlené, musíme sami vytvořit jejich poznávací obraz z prvků uložených ve smyslové paměti, kterýžto obraz zastupuje předmět, jest termínem našeho poznávacího úkonu. Na rozdíl od intencionálního obrazu, vytvářeného v poznávací mohutnosti přítomným předmětem, který na poznávací mohutnost /na příklad na zrak nebo sluch/ působí a stává se principem, východiskem úkonu poznání, úkonu, jenž "končí" v předmětu, nazvali scholastikové obraz nepřítomného předmětu "species expressa", což znamená doslova "poznávací obraz vyražený". Při poznávání vnějším smyslem se poznávající sjednocuje s poznávaným tím způsobem, že poznávající pod vlivem působení vnějšího předmětu na poznávací mohutnost takřka "vtiskuje" /imprimit/ do sebe jeho podobu. Při poznávání nepřítomného předmětu smyslového však musí poznávací mohutnost vytvořit, "vyrazit" /exprimere/ jeho podobu, v samotném poznávacím úkonu, aby se ho mohla "objektivně" zmocnit.

"Species expressa" není však to, co poznáváme, zůstává pouhým poznávacím obrazem, ale je to, v čem poznáváme předmět. O tom svědčí jasně naše vědomí. Představujeme-li si nějaký nepřítomný předmět, poznáváme především a přímo předmět samotný a teprve reflexí poznáváme existenci nějakého poznávacího obrazu, který jsme sami vytvořili. Zdravý člověk, který není pod vlivem nějakého omamného prostředku, přesně a ihned rozlišuje mezi poznatky vnějších smyslů a poznatky obrazivosti. Už to je dokladem pro věcný rozdíl mezi "species impressa", která zprostředkuje poznání vnějších smyslů a "species expressa", tedy obrazem předmětu nepřítomného, který umožňuje jeho poznání. Naproti tomu snadná možnost zaměňovat obrazy fantasie s poznatky vnějších smyslů při nedostatečné reflexi vyvolané spánkem, chorobou nebo omamnými prostředky, svědčí o tom, že i v obrazech fantasie poznáváme především "zobrazený" předmět a pak teprve obraz jako takový.

"Species expressa" a její podoba v rozumovém poznání, o níž budeme mluvit až v příslušné souvislosti, jest sice výtvorem poznávací mohutnosti, avšak ~~tento výtvor není cílem, ale~~ prostředkem k tomu, aby se uskutečnilo nazírání předmětu.

Poznání je tedy činnost immanentní, poznávati znamená "pohybovati sebe" ve smyslu vyloženém již v Kosmologii /II.část, 1.1 a 1.2/. Poznání vychází z poznávací mohutnosti podnícené k činnosti předmětem a zůstává v poznávajícím podmětu jako jeho dokonalost. Poznáním si poznávající podmět objektivně osvojuje poznávané. Poznání jest něco samo v sobě úplného a dokonalého, co se "nevylévá" navenek ani tehdy, když vytváří svůj termín, totiž poznávací obraz zvaný "species expressa", neboť tento výtvor je pouhým prostředkem k ~~tomu, aby se poznávající~~ intencionálně sjednotil s poznávaným.

1.4. I d e a l i s m u s .

V Noetice jsme se zabývali různými obměnami idealismu, filosofické theorie, která uvádí v pochybnost nebo vůbec popírá objektivitu poznání. Když jsme nyní rozebrali povahu poznání jakožto životní činnosti, uzavřeme kapitolu kritickou úvahou o idealistickém subjektivismu, abychom znovu a z poněkud jiného hlediska ukázali jeho nesprávnost.

Velmistr noetického idealismu Immanuel Kant svou theorii poznání nijak nedokazuje, ale předkládá ji v knize "Kritik der reinen Vernunft" jako samozřejmou pravdu. Jakýsi náznak důkazu podává teprve v Prolegomenech, kde praví, že "nelze pochopit, jak bych mohl poznat přítomnou věc tak jak je sama v sobě, když její vlastnosti nemohou přejít do mé představivosti".

Kant a po něm celá německá filosofie idealistického směru si zřejmě představuje úkon poznání v oblasti vnější zkušenosti velmi materialisticky, neboť pokládá "vědomí" za jakousi nádobu, která může obsáhnout jen to, co je uvnitř. Vnější předměty však nejsou "uvnitř" našeho vědomí, tedy je nemůžeme poznat tak, jak jsou samy v sobě. Úkon poznání, ať už smyslového nebo rozumového, jest však životní, duševní, po případě duchovní úkon, takže se na něj nedají aplikovat pojmy "uvnitř" a "mimo" ve smyslu čistě fysikálním, hmotném. Poznání má ovšem vztah ke svému předmětu, tento vztah je však dán povahou poznávací mohutnosti, živoucího, oduševnělého orgánu nebo rozumu, takže je zcela jiný než vztah nádoby k obsahu.

Kritický realismus, jejž se idealisté snaží vylíčit jako "naivní", nikterak netvrdí, že poznání spočívá v hmotném obsáhnutí vnější věci. Tvrdí toliko ve shodě se zkušeností a sebevědomím, že vědomí má zvláštní, bezprostřední vztah k věcem mimo nás.

Základní thesí idealismu pak jest, že můžeme poznat jen to, co je v nás, tedy jenom své smyslové počitky a představy; mluví proto neustále jen o "stavech" a "obsazích" vědomí. Důsledkem toho jest, že vnější skutečnost je pro nás naprosto nepoznatelná tak jak je sama v sobě, po případě je výtvorem našeho vědomí.

Dalo by se tedy očekávat, že se idealisté budou k dokázání svých tvrzení odvolávat na svědectví našeho vědomí. Toho však nečiní, a to z pochopitelných důvodů, neboť jasné vědomí každého člověka se rozhodně vzpírá proti idealistické theorii. Kdykoliv něco vidíme, slyšíme, hmatáme, nevnímáme to jako stav našeho vědomí, ale jako něco mimo sebe. Vnímáme vnější věci nikoli jako obsah, ale jako předmět našeho vědomí.

Každý člověk bezpečně a spolehlivě rozlišuje mezi smyslovým vjemem vnějších předmětů a pouhými "obsahy" našeho vědomí, jako jsou vzpomínky, představy, myšlenky a pocity, nálady a úkony vůle, které existují skutečně jen v nás. Proto se také lidé, kteří nedovedou rozlišovat mezi vnější skutečností a "obsahy svého vědomí" zpravidla zavírají do blázince.

Na to ovšem idealisté odpovídají, že i když poznáváme vnější věci jen jako své počitky, přece je poznáváme také jako vnějš-

ší, a sice jako příčinu našich počitků. Tak na příklad mluví i známý fysik a fysiolog 19.století Helmholz /Physiologische Optik/. Podle něho se odehrává naše smyslové poznání vnějších věcí takto: Vnější předměty působí na naše smyslové orgány a vyvolávají v nich počitky. To však jsou jisté účinky a proto ihned vstoupí v činnost zákon příčinnosti, který jest vrozenou formou našeho myšlení a vyžaduje přiměřenou vnější příčinu těchto počitků. Poznáváme tedy smyslové předměty jako vnější jedině rozumovou úvahou podle zákona příčinností, tedy asi tak jako ze stopy ve sněhu soudíme, že někdo tudy šel. "Ve skutečnosti vnímáme přímo vždycky jen nervové podráždění, tedy účinky, nikdy vnější předměty", praví Helmholz výslovně. To je ovšem zřejmá nepravda, neboť nikdo při poznávání vnějších předmětů nevnímá přímo a především podráždění svého zrakového, sluchového nebo hmatového nervstva, ale především vnímá věc, kterou vidí, slyší nebo hmatá. Zvířata, děti a lidé bez fysiologických znalostí, tedy naprostá většina lidí, vůbec neví o tom, že má nějaké nervy a že se smyslové vnímání zprostředkuje jejich podrážděním. Ve skutečnosti ani fysiolog ani filosof nevnímá především a přímo podráždění svých smyslových orgánů, ale předmět, který je působí. Teprve reflexí dospíváme k závěru, že vnější předměty musejí nějak fysicky působit na naše smyslové orgány.

Stejně nepravdivé jest i tvrzení, že při vnímání vnějších smyslových předmětů nutně usuzujeme na jejich existenci jen rozumovou úvahou podle zákona příčinnosti. Dodatečně ovšem můžeme a musíme dospěti k závěru, že existuje příčinný vztah mezi vnějšími předměty a počitky, které v nás tyto předměty vyvolávají, tato úvaha však nikterak není předpokladem a nutným doprovodem smyslového poznání vnější skutečnosti. Zvířata a nemluvňata zřejmě nemají potuchy o zákonu příčinnosti, přece však vnímají vnější předměty jako vnější. Helmholz se ovšem snaží obejíti toto úskalí tím, že nazývá tento logický doprovod smyslového vnímání "unbewuste Schlüsse". Naprosto však nelze pochopit, jak možno činiti závěry a dokonce závěry z účinků na příčiny, aniž by se na to myslilo a jak je možno přemýšlet a nevědět o tom, že přemýšlíme. "Nevědomý závěr" je zkrátka holý nesmysl, contradictio in adjecto.

I kdybychom však hypotheticky připustili "nevědomý" rozumový závěr z účinku na příčinu jako podmínku smyslového poznání vnějších věcí jakožto vnějších, nelze vysvětlit, jak může rozumová, logická, tedy theoretická úvaha tak ovlivnit naše počitky, naše smyslové vjemy, takže je nevnímáme jako své subjektivní stavy, ale jako vnější věci. Zákon příčinnosti neznamená a neříká nic jiného než to, že každý účinek musí míti přiměřenou příčinu. Tento abstraktní logický a ontologický zákon však není schopen působiti na naše vnímání tak, že by nám dával vnímat účinek jen jako vlastnost příčiny a to tak silně, že se našemu vědomí představuje příčina jen skrze svůj účinek a jen v tomto účinku. I když ze stop ve sněhu usuzujeme s naprostou jistotou, že někdo tudy šel, přece zůstává představa toho, kdo stopy způsobil nepoměrně méně určitá než přímý vjem jeho stop, tedy jeho účinků. Proč tedy, poznáváme-li vnější věci jako vnější jen na základě úvahy z příčinnosti, zatlačuje vjem "příčiny" zcela do pozadí vjem "účinku", vjem nervového podráždění smyslových orgánů? Na druhé straně nic ze svých opravdu vnitřních, subjektivních stavů, citů a nálad nevnímáme

jako něco vnějšího, i když nám jsou sebe jasnější vnější příčiny, které takovéto stavy v nás vyvolaly.

Z toho je patrno, že idealistická theorie o "nevědomých závěrech" je nejen naprosto nedoložená, ale že není ani schopna vysvětlit to, co chce vysvětlit.

Na doklad své subjektivistické theorie smyslového poznání, uvádějí idealisté 19.století, zejména i zmíněný už Helmholz, nauku o tak zvané specifické smyslové energii /Spezifischen Sinnesenergien/ a relativitu některých smyslových počitků.

Specifická smyslová energie je pojem, který naznačuje, že smysly mohou "zprostředkovat" jen svůj "specifický" počitek, ať jest jejich podráždění jakékoliv. Je známo na příklad, že rána nebo elektrický proud může podráždit zrakový nerv tak, že v oku vzniká dojem světla. Z takových, ostatně nikterak všeobecných mimořádných jevů vyvozují idealisté všeobecně platný závěr, že každý smyslový počitek je čistě subjektivní, protože může býti vyvolán kterýmkoliv vnějším činitelem, jako v uvedeném případě zrakový vjem může býti vyvolán nejen světelnými paprsky, ale i mechanickým nebo elektrickým podrážděním.

Tento všeobecný závěr jest však zřejmě nesprávný, neboť předpokládá, že i každý tlak na nosní sliznici vyvolává pocit vůně, každé podráždění jazyka pocit chuti, každé ozáření pokožky pocit hmatový atd. Avšak kromě několika málo výjimečných případů není naší zkušenosti nic takového známo. Mimoto ony počitky vyvolané nepřiměřeným podrážděním smyslu, jsou sice podobné, nejsou však tytéž jako počitky vyvolané normálním působením. Světlo, které se nám zajiskří v očích při úderu nebo při podráždění elektrickým proudem, je zřejmě zážitek čistě subjektivní, nedá se ověřit ani přístroji ani pozorováním druhé osoby. Z těchto zjevů se tedy dá usuzovat nanejvýš, že někdy vznikají ve smyslech nepřiměřeně podrážděných počitky podobné těm, které jsou vyvolány normálním a přiměřeným podrážděním, avšak mezi těmito objektivními vjemy a subjektivními, mimořádnými počitky, jest jasně patrný rozdíl.

Druhým "dokladem" pro idealistickou theorii jest tak zvaná relativita smyslových počitků. Tak na příklad se nám zdá totéž jablko jednou sladší a po druhé, když jsme bezprostředně před jeho ochutnáním požili kousek cukru, kyselejší. Podobný jev možno pozorovat i při vnímání barevných odstínů, kdy se nám zdá táž barva jednou sytější a po druhé méně sytá, když jsme právě před tím pohlíželi na zvlášť sytou barvu toho druhu.

Jisté kolísání intensity počitků, tedy jistá "relativita", vyvolaná srovnáním s bezprostředně předcházejícím zvlášť intensivním počitkem téhož druhu, však naprosto nedokazuje, že naše počitky jsou pouhými subjektivními stavy našeho vědomí, jimž formálně ve věcech nic neodpovídá. Tyto a podobné zkušenosti svědčí nanejvýš o tom, že naše počitky jsou do jisté míry ovlivňovány stavem smyslových orgánů, že jsou za jistých okolností subjektivně pozměněny.

Žádný idealista však nedovede uspokojivě vysvětlit, proč všechny své smyslové počitky, zejména zrakové, hmatové a sluchové vnímáme vždycky jako něco vnějšího, jako "předměty" svého vědomí a ne jako svoje subjektivní stavy.

Je vůbec podivné, jak mohou idealisté neustále mluvit o "vnějších" smyslech a o "vnějším" působení na smysly, když současně tvrdí, že věci mimo nás jsou pro nás nepoznatelné tak jak jsou v sobě, když přímo a především vnímáme jen "obsahy svého vědomí". Kdyby totiž byla tato základní idealistická poučka pravdivá, nemohli bychom vůbec dospět k poznatku, že máme "vnější smysly", na něž "zevně" působí věci mimo nás, ale byli bychom nenapravitelně isolováni ve svém "vnitřním vědomí".

Idealistická theorie poznání odporuje našemu vědomí i zkušenosti a nedovede ani uspokojivě vysvětlit to, co vysvětlit chce. Je tedy naprosto nedoložená a neudržitelná.

2. S m y s l o v é p o z n á n í

Smyslem nazýváme organickou poznávací mohutnost, jejímž předmětem jest jednotlivé, konkretní, rozsažné../tělesné/ jak existuje v řádu věcném. Nejbližším principem a nástrojem smyslového poznání jest oduševnělý orgán. Jednotlivé pojmy tohoto výměru byly vyloženy ve II části Kosmologie.

Každý člověk snadno a bezpečně rozlišuje mezi svými různými smyslovými mohutnostmi a uvědomuje si zejména rozdíl mezi smysly tak zvanými vnějšími /na př. zrak nebo sluch/, které dosahují svého předmětu přímo a smysly vnitřními, které poznávají prostřednictvím smyslů vnějších. Vnitřním smyslem nazýváme na příklad obrazivost, smyslovou paměť a instinkt.

Předmětem vnějších smyslů je hmotná skutečnost, kdežto předmětem vnitřních smyslů je to, co již bylo poznáno vnějšími smysly. Vnitřní smysly, jak bude na příslušném místě vyloženo, jistým způsobem dále zpracovávají poznatky smyslů vnějších.

2.1. P o č i t e k č i l i v j e m .

Základním prvkem veškerého lidského poznání je poznávací úkon vnějších smyslů. Tento úkon zahrnuje v sobě dvojí. Především samotný úkon poznání, což vyjadřuje český výraz "vjem" a pak pocit, který doprovází úkon smyslového poznání, tedy "počitek". Mnozí psychologové označují obojí jedním výrazem, který většina evropských jazyků odvozuje od latinského slova "sensatio" a které překládáme do češtiny jako "počitek" nebo "smyslový vjem". Poněvadž onen doprovodný pocit je u některých úkonů smyslového poznání zvlášť výrazný a u jiných skoro mizí, mluvíme obyčejně o "vjemech" jenom máme-li na mysli vnímání zrakové nebo sluchové, kdežto o zážitcích chuťových a hmatových mluvíme zpravidla jako o počitcích.

Vjem neboli počitek /sensatio/ se uskutečňuje psychickým, intencionálním sjednocením smyslové poznávací mohutnosti /smyslu/ s poznávaným předmětem a to pomocí poznávacího obrazu /species impressa/, jak bylo vyloženo v předchozí kapitole. Vnějšími smysly poznáváme přítomné předměty, které právě působí na naše smyslové orgány, ty jsou zase tak uzpůsobeny, aby mohly působení předmětu přijímat /světlo, zvukové vlny a pod./. Toto fysikální, chemické a fysiologické působení předmětu na smyslový orgán však není ještě úkon poznání, ale pouhým prostředkem, jímž se ve smyslové mohutnosti vzbuzuje intencionální obraz předmětu /species impressa/. Úkon smyslového poznání spočívá teprve v onom intencionálním spojení mohutnosti s předmětem, který se uskutečňuje pomocí "vtištěného" poznávacího obrazu. Poznání vnějších smyslů je tedy experimentální a objektivní v tom smyslu, že je vyvoláno vnějším předmětem, s nímž se poznávající sjednocuje jako s něčím vnějším, nikoli subjektivně. O objektivitě smyslového poznání ve smyslu pravdivosti čili platnosti jsme mluvili v Noetice.

Smyslové vnímání není tedy úkonem samotné duše, ale úkonem duše spojené s tělem. Jeho podmětem jest živý organismus a nástrojem oduševnělý orgán. Smyslové poznávací mohutnosti /vnější i vnitřní smysly/ jsou tedy mohutnosti hmotné, organické ve smyslu vyloženém v II. části Kosmologie, neboť předpokládají hmotný orgán a jejich předmětem jsou jednotlivé konkretní hmotné předměty ve své fysické realitě.

2.2. V n ě j š í s m y s l y .

Obyčejně se vypočítává patero vnějších smyslů podle pěti přímých formálních předmětů smyslového poznání. Předmětem zraku je barva, sluchem vnímáme zvuk a dále rozeznáváme chuť, čich a hmat. Hmat je však souhrnný název nejméně pro dva rozdílné smysly a sice pro mohutnost, jíž vnímáme odpor těles /tvrdé a měkké/ a smysl pro teplotu.

Moderní psychologové mluví ještě o smyslu svalovém, smyslu pro bolest, elektřinu, o smyslu organickém, statickém, smyslu pro trvání /čas/ atd. Zdá se však, že při tomto rozlišování mají na mysli spíše různé počitky než různé mohutnosti. Všechny tyto zvláštní smysly se totiž dají uvést buď na smysl pro odpor nebo na smysl pro teplotu, po případě na oba.

Smyslová bolest není úkonem zvláštního smyslu, ale spíše pocitem doprovázejícím nevhodný, nepřiměřený a zejména příliš intensivní počitek smyslu pro odpor nebo smyslu pro teplotu. Tak zvaný smysl svalový není zřejmě nic jiného než hmat, jímž pocitujeme své tělo a jeho části jakožto navzájem se dotýkající. Rovněž smysl pro elektřinu se dá uvést na oba smysly hmatové. Totéž platí o smyslu statickém, jehož počitky jsou podobného rázu jako počitky smyslu pro odpor. Počitky organické jako hlad, žízeň, počitky, jimiž vnímáme oběh krve, dýchání a jiné změny a činnosti vnitřních orgánů, dají se zcela dobře chápat jako různé vjemy smyslu pro odpor a smyslu pro teplotu. Trvání /čas/ pak nevnímáme žádným vnějším smyslem, ale smyslovou pamětí.

Sídlo vnějších smyslů neboli místo počitků v organismu kladou někteří psychologové do smyslových orgánů, tedy na obvod nervové soustavy, jiní do mozku a jiní konečně kladou sídlo počitků na obvod nervové soustavy a sídlo smyslů do mozku. Tato otázka se však týká spíše psychologie experimentální než filosofické vědy o duši. Máme-li se už rozhodnout pro některý z těchto názorů, zdá se, že nejlépe je zdůvodněn první, který klade sídlo smyslů na obvod nervové soustavy, do smyslových orgánů. Tato odpověď nejlépe odpovídá naší vnitřní zkušenosti a neodporuje jí žádná vědecky zjištěná skutečnost. Mluví pro ni zejména skutečnost, že bez vnějšího orgánu není počitku příslušného smyslu. Počitky jsou však možné i tehdy, je-li pokusnému zvířeti odňat mozek.

Pro sídlo vnějších smyslů v orgánech mluví i filosofické důvody. Má-li býti poznání vnějších smyslů experimentální, musí býti předmět i počitek "naráz", to jest v časové a místní souvislosti. Předmět se musí svým fysickým působením "dotýkat" smyslového orgánu, což je možné jen tehdy, je-li sídlem smyslu ono místo v organismu, kde končí nervové dráhy na obdodu nervové soustavy, tedy ve smyslových orgánech.

Pro spekulativní psychologii je mnohem zajímavější a důležitější rozdíl mezi vnějšími smysly vyššími /zrak a sluch/ a nižšími /čich, chuť, hmat a smysl pro teplotu/. Rozdíl spočívá v tom, že tak zvané vyšší smysly vnímají svůj předmět čistě objektivně, kdežto počitky nižších smyslů mají také ráz subjektivní, to jest, vnímají svůj předmět jako něco příčinně působícího na poznávající podmět, v němž je tímto působením vyvoláván nějaký pocit, dojem, efekt.

Vyšší smysly, zrak a sluch, nepociťují příčinné působení barev a zvukových vln. O něčem takovém se dovídáme teprve vědeckým důkazem. Jenom příliš silný zvuk vyvolává také pocit tlaku v uchu, tedy hmatový počitek a příliš silné světlo působí oku bolest, rovněž hmatový počitek.

Objektivita poznatků vyšších smyslů se jeví také v tom, že k předmětu těchto smyslů má vztah krása, která nás těší tím, že je poznávána, tedy objektivně. Naproti tomu smyslová rozkoš a bolest, tedy libé nebo nelibé stavy /dojmy/ poznávajícího podmětu, mají vztah k předmětům nižších smyslů. Proto nazýváme krásným po případě ošklivým jen to, co vidíme nebo slyšíme. O počitcích čichových, chutových a hmatových nikdy nemluvíme jako o krásných nebo ošklivých - leč jen v přeneseném významu - ale jako o příjemných nebo nepříjemných. Krásných věcí si žádáme, abychom je mohli nazírat, kdežto příjemných si žádáme pro jejich účinky, pro smyslovou rozkoš, kterou v nás působí. O tom však budeme mluvit podrobně až v kapitole o smyslové snaživosti.

2.3. P ř e d m ě t y v n ě j š í c h s m y s l ů .

Předmětem smyslu je to, co je smyslem poznáváno, co spadá do oblasti poznání toho kterého smyslu. Každý vnější smysl má svůj vlastní předmět /zrak barvu, sluch zvuk, hmat odpor atd./, který se také nazývá předmětem bezprostředním /objectum proprium seu immediatum/. Tento přímý předmět je příznačný /specificativum/ pro každý jednotlivý vnější smysl.

Vedle svého vlastního předmětu a jeho prostřednictvím poznávají jednotlivé smysly ještě jiné známky, které nespadají výlučně do jejich oblasti, ale jsou společné více smyslům. Tak na příklad zrak poznává nejen barvu, ale i tvar, polohu a pohyb, ovšem prostřednictvím svého vlastního předmětu, totiž barevného a totéž poznává i hmat, avšak zase prostřednictvím svého vlastního předmětu, to jest odporu. Tvar zvonu mohu nejen vidět, ale i nahmatat. Tento společný předmět více smyslů /sensibile commune / se nazývá také předmětem zprostředkovaným /sensibile mediatum/.

Vlastní a zprostředkovaný /společný/ předmět smyslu se nazývá souhrnně "sensibile per se" - "to co je samo o sobě smysly poznatelné", na rozdíl od toho, co smysly nepoznávají, ale co je spojeno s tím, co poznávají. Hmotná podstata jakožto podmět vlastností smysly poznávaných není tedy ani vlastním ani společným předmětem smyslového poznání, není "sensibile per se", ale toliko "sensibile per accidens", tedy nevlastním a nepřímým předmětem smyslového poznání. Smysly nepoznávají podstatu, ale pouze jisté vlastnosti, případky, jejichž nositelem /podmětem/ je hmotná podstata, poznatelná, jako taková, jen rozumem.

Vlastním předmětem z r a k u je ona kvalita těles, kterou nazýváme barvou. Otázku, zda barva, podobně jako ostatní tak zvané "druhotné" vlastnosti těles, které jsou přímými předměty vnějších smyslů, existují ve věcech formálně nebo jen kausálně, jsme řešili v Noetice, kde jsme zdůvodnili stanovisko "přirozeného realismu", podle nějž existují i tak zvané druhotné jakosti v tělesech formálně.

Barvy tedy chápeme jako různé jakosti, jimž přísluší také určitá vlnová délka. Bílé světlo je dokonalé spektrum, jehož jednotlivé složky /barvy/ zrak nerozeznává. Vnímání bílé barvy tedy není "smyslový klam", ale nedokonalé, nerozlišené vnímání všech spektrálních barev. Černá barva tedy neexistuje ani fysicky ani psychologicky. To, co nazýváme počitkem černé barvy jest spíše jakýsi počitkový komplex vyplývající ze vztahu mezi různými barevnými počitky.

Úkon vidění je vyvolán tím, že tělesa vysílají světelné paprsky různých jakostí, které procházejí oční čočkou a vytvářejí podle optických zákonů na sítnici oka obraz předmětu. Tento obraz je fysická jakost, což je patrno také z toho, že zůstává po nějakou dobu i v odumřelém orgánu. Obraz na sítnici není ještě "species impressa", která jest jakostí psychickou, ale pouhým prostředkem k vzbuzení intencionálního obrazu ve zrakové mohutnosti.

Poněvadž vlastním předmětem zraku jest barva čili věc jakožto barevná, postřehuje zrak nutně a současně také rozsah barevného spolu se všemi jakostmi tohoto rozsahu, které vyjadřuje-

me pojmem "tvar" /podoba, figura/. Rozsah se všemi svými vlastnostmi je tedy zprostředkovaným předmětem zraku a tento předmět má zrak společný s hmatem, jímž také vnímáme rozsah prostřednictvím odporu.

Zrak nepochybně vnímá barevný rozsah jako něco odlišného od poznávajícího. To však neznamená, že sám o sobě poznává vzdálenost a trojrozměrnost těles. Vzdálenost spočívá ve vztahu dvou těles a proto je k jejímu zrakovému poznání zapotřebí také počitků svalových, které provázejí "zaostřování" oční čočky a "zaměřování" obou očí při binokulárním vidění.

Totéž platí o vidění trojrozměrném. Zrak postřehuje sám o sobě jen povrch a třetí rozměr poznává jenom jako vztah různých povrchů, různých ploch. K vidění /zrakovému vnímání/ vzdálenosti a k vidění trojrozměrnému je tedy zapotřebí součinnosti jiných smyslů /počitků svalových, hmatových/ a součinnosti smyslů vnitřních /obrazivosti a smyslové paměti/, což je patrno z toho, že se prostorové vidění a poznávání vzdálenosti zrakem zdokonaluje zkušeností a cvikem.

Vlastním předmětem s l u c h u je zvuk, který vzniká chvěním tělesa a přenáší se vlněním prostředí obklopujícího zvučící těleso. Pravidelný zvuk se nazývá tón, zvuk nepravidelný a obyčejně méně příjemný se nazývá podle okolností šelestem, šramotem, hlukem atd. Rozdíl mezi tóny a ostatními zvuky jest ovšem jen stupňový.

Předměty č i c h u a c h u t i spolu úzce souvisejí, takže je často nesnadno rozlišit mezi počitkem čichovým a chuťovým. Úsudek o hodnotě nějakého vína se na příklad opírá nerozlišeně jak o jeho vůni tak i chuť. Počitky chuťové a čichové také často vyvolávají tytéž reakce, na příklad v žaludku.

Přesto jsou však počitky chuťové a čichové specificky různé a pocházejí od různých smyslů. Počitek čichový vyvolávají plynné hmoty rozpuštěné v sekretech nosní sliznice, které chemicky působí na čichové buňky. Nejvýraznější jsou vůně, po případě zápachy květů a plodů, pryskyřice, koření, hniloby a spáleniny.

Chutí vnímáme vlastnosti těles, které působí na chuťové orgány umístěné na jazyku v měkkém patře. Rozlišujeme chuti sladké, slané, kyselé a hořké.

Předmětem hmatu ve vlastním smyslu je tlak, odpor těles. Předmětem t e p e l n é h o smyslu je pak chlad a teplo. Počitky tlaku se zřetelně a specificky liší od počitků chladu a tepla, kdežto rozdíl mezi počitkem chladu a tepla jest jen rozdíl mezi dvěma počitky téhož smyslu.

Podle názvosloví moderní psychologie je rozdíl mezi počitkem tlaku a počitkem tepelným rozdílem v "modalitě", kdežto rozdíl mezi počitkem tepla a chladu jest jen "kvalitativní".

Hmatem poznáváme i vzdálenost a rozsah těles se všemi jeho vlastnostmi. Děje se to kombinací počitků odporu vnějšího tělesa a počitků svalových. Podobně jako u zraku, zdokonaluje se i hmatové poznávání vzdálenosti a rozsahu těles zkušeností a cvikem.

2.4. S m y s l o v é v ě d o m í .

Poznatky vnějších smyslů, o nichž jsme jednali v předchozích článcích, není naše smyslové poznání vyčerpáno. Nemáme totiž jenom jednoduché počitky a vjemy vnějších smyslů, ale také představy /perceptio/, jimiž spojujeme v jedno předměty různých vnějších smyslů. Slyším-li na příklad zvon, vnímá můj sluch jen zvuk. Tento vjem však v nás vyvolává ihned jiné jakosti zvonu, které jsme postřehli jinými smysly, jeho barvu, tvar, tvrdost, a tak vzniká smyslová představa, v níž jsou spojeny v jedno předměty všech vnějších smyslů.

Avšak vznik takovýchto představ není pochopitelný bez zvláštní vyšší smyslové poznávací mohutnosti, jíž vnímáme /cítíme/ počitky jednotlivých vnějších smyslů a při tom postřehujeme a rozlišujeme i jejich předměty. Tuto poznávací mohutnost nazýváme "smyslovým vědomím" /conscientia sensitiva/ nebo podle starých scholastiků "povšechným smyslem" /sensus communis/.

Smyslové vědomí neboli povšechný smysl jest vnitřní smysl, který vnímá počitky jednotlivých vnějších smyslů jakožto zážitky poznávajícího podmětu, ~~při čemž současně postřehuje a rozlišuje i předměty jednotlivých vnějších smyslů~~. Toto rozlišování se děje podobně jako když vnější smysl rozlišuje své počitky, na příklad zrak barvy. Nejde tu tedy o srovnávání a soud v pravém slova smyslu, jichž je schopen jedině rozum. Smyslovým vědomím nevnímáme jen počitky vnějších smyslů, ale i veškerá hnutí smyslové snaživosti, o nichž budeme mluvit v následující kapitole.

Smyslové vědomí je tedy organická poznávací mohutnost, kterou mají nepochybně i zvířata, z jejichž chování je patrno, že ~~nemají jenom jednoduché počitky, ale i představy /percepce/~~ vnějších předmětů. Víme, že zvířata soustřeďují svou pozornost na samotné počitky, pozorují očima, nastavují uši, větří a dovedou zřejmě i spojovat smyslové počitky podobně jako lidé. Poznává-li na příklad pes hlas svého pána, znamená to, že spojuje sluchový vjem se známou podobou, že tedy má představu svého pána složenou z poznatků více vnějších smyslů, mezi nimiž má jistě velký význam i čich.

U člověka jest činnost smyslového vědomí zpravidla provázena činností rozumovou, neboť rozum poznává také úkony všech ~~mohutností svého podmětu~~. Rozum jest nad to schopen reflexe v pravém slova smyslu, to jest, poznává i své vlastní úkony, sebe jakožto mohutnost a svůj podmět, podstatu, jejíž jest vlastností. Takové reflexe není schopna žádná organická, tedy hmotná poznávací mohutnost. Ke smyslovému poznávání počitků vnějších smyslů a ostatních smyslových afektů, je tedy zapotřebí jiné, zvláštní smyslové mohutnosti, totiž smyslového vědomí neboli povšechného smyslu. Poznání vnitřního smyslu je vskutku smyslovým poznáním, neboť jeho předměty jsou konkretní, jednotlivé a hmotné.

Orgánem smyslového vědomí jest nepochybně mozek, neboť podráždění vnějších smyslových orgánů je vedeno nervovými drahami do mozku, kde se teprve stává vědomím. Pokusná zvířata, jimž byl odňat mozek, reagují však na vnější podráždění takovým způsobem, že jejich pohyby nelze považovat jen za reflexní, ale za spontánní. Počitky takových zvířat by pak nebyly "nevědomé".

To by ovšem znamenalo, že i mícha jest, alespoň druhotným orgánem smyslového vědomí. Možno tedy míti za to, že orgán smyslového vědomí /povšechného smyslu/ jest především v mozku a snad také v míše.

2.5. O tak zvaných nevědomých počitcích.

V moderní psychologii se velmi mnoho diskutuje o tom, zda některé počitky mohou býti nevědomé. Odpověď na tuto otázku vyplývá z rozboru smyslového vědomí, jak byl podán v předchozím článku.

Vědomé poznání je to, při němž poznávající ví, že poznává, při němž tedy poznává také svůj poznávací úkon. Poznání, které se týká fysického, vnějšího předmětu, jako jest poznání vnějších smyslů, není tedy ve vlastním smyslu vědomé. Proto je zapotřebí, aby poznávací úkon vnějšího smyslu, který není schopen pravé reflexe tak jako rozum, byl poznán jiným, vnitřním smyslem, smyslovým vědomím neboli povšechným smyslem a teprve takto se stane "vědomým".

Vnější smysl ovšem jakýmsi nedokonalým způsobem poznává svůj úkon a uvědomuje si jej alespoň skrze tento úkon nebo v samotném tomto úkonu. Toto vědomí však není dokonalé, neboť vnější smysl nemůže míti svůj vlastní úkon, jímž poznává předmět vnější za předmět poznání. To vyplývá z hmotné, organické povahy smyslové mohutnosti. Proto říkali scholastikové, že vnější smysl poznává svůj úkon jen "per modum exertii" nebo "in actu exercito".

O vědoměm poznání v pravém smyslu však můžeme mluvit jen tehdy, když poznávající poznává své poznávání, když se poznávací úkon sám stává předmětem poznání. Toto dokonalé vědomí nazývali scholastikové poznáním sebe "in actu signato". K tomu, aby se stal vědomým poznávací úkon vnějšího smyslu, jenž je zaměřen přímo k vnějšímu předmětu, musí býti poznán jinou poznávací mohutností, smyslovým vědomím nebo rozumem, musí tedy býti poznán jako takový, čili "in actu signato".

Z toho vyplývá, že počitky vnějších smyslů jsou svou povahou bytnostně nevědomé a vědomými se stávají teprve když vstoupí do smyslového vědomí, když jsou poznány vnitřním povšechným smyslem.

Uvědomění počitků však není vždycky stejné, neboť závisí na míře pozornosti, kterou mu věnuje povšechný smysl, po případě i rozum. Pozornost může býti spontánní, když se počitky vnějších smyslů přirozeně "vnucují" smyslovému vědomí, jehož pozornost jest tedy takovými počitky poutána, u člověka pak může býti pozornost vůlí zaměřena k tomu nebo onomu úkonu. Při pozornosti spontánní je vědomí sice jasné, avšak není zřetelné. Při pozornosti chtěné je však vědomí počitků nejen jasné, ale i zřetelné.

Nutno tedy rozlišovati mezi počitky, které jsou v oblasti pozorností a těmi, které jsou mimo tuto oblast, ačkoliv zůstávají v oblasti vědomí. Tyto počitky můžeme nazvat podvědomými.

Na otázku o vědomých a nevědomých počitcích tedy odpovídáme takto:

1. Počitky vnějších smyslů nutno nazvat prostě nevědomými a možno jim přiznat jen jakousi nedokonalou "uvědomělost", kterou scholastikové nazývají vědomím sebe "in actu exercito".

2. Jakmile je však počitek zevních smyslů dále zpracován vnitřním, tak zvaným povšechným smyslem čili smyslovým vědomím, mohou nastat různé případy:

a/ Počitek vstoupí do oblasti chtěné nebo spontánní pozornosti a pak je jasně poznáván povšechným smyslem a stává se zcela vědomým. Je-li předmětem chtěné pozornosti, stává se uvědomělým také zřetelně.

b/ Mnohé počitky sice vstupují do oblasti vědomí, jsou tedy postřehovány smyslovým vědomím, avšak nejsou předmětem pozornosti ani spontánní ani chtěné. Takové počitky nazýváme podvědomými.

c/ Někdy však počitek vnějšího smyslu vůbec není postřehnut smyslovým vědomím. Buď se nedostane do orgánu smyslového vědomí, poněvadž jsou porušeny nervové dráhy, nebo je orgán smyslového vědomí fysiologicky indisponován, na příklad vlivem alkoholu nebo narkotika. Smyslové vědomí může však býti vůči některým počitkům "indisponováno" i psychologicky, když jest totiž jeho pozornost upjata k něčemu jinému.

Mnozí moderní psychologové, zejména Freud, připouštějí jisté psychické "úkony" zcela nevědomé. Ve skutečnosti se však nejedná o úkony, ale o psychické jevy, které nemají povahu úkonů, ale spíše povahu disposice, tendence, a takové jevy možno nazvati vskutku v pravém slova smyslu nevědomými, třebas ovlivňují citový život.

Pokud jde o skutečné úkony, tedy počitky, jisto je, že nezanikají zcela ani tehdy, když zmizí z oblasti vědomí. Zůstávají totiž "habituálně" a proto mohou zase oživnout, jak bude později vyloženo.

Psychologové nazývají často zcela nevědomými ony psychické úkony, které se nedají přímo pozorovat, při čemž však nelze pochybovat o jejich existenci, neboť ovlivňují smyslovou snaživost. Jsou to tedy úkony buď podvědomé nebo sice nevědomé "in actu signato", avšak jistým způsobem přece jen vědomé, alespoň "in actu exercito". Patří sem na příklad počitky, které nebyly postřehnuty smyslovým vědomím.

2.6. Formální objektivita smyslových vlastností.

V Noetice /4.5./ jsme řešili otázku, zda vlastnosti těles, které jsou předměty vnějších smyslů, existují ve věcech formálně nebo jen kausálně a fundamentálně, zda tedy vnější smysly vnímají vnější skutečnost tak jak je sama o sobě nebo zda jsou počitky vnějších smyslů pouze subjektivní reakce na vnější podráždění. K této otázce jsme se vrátili i v Psychologii /1.4./.

Není proto zapotřebí znovu zdůvodňovat integrální realismus, přesvědčení, že smyslové vlastnosti existují ve věcech formálně, což se týká hlavně barvy, zvuku a jakostí vnímaných hmatem a smyslem pro teplotu. Obmezíme se proto už jen na vysvětlení některých jevů, které bývají s oblibou uváděny na podporu opačných názorů subjektivistických, ať už se nazývají kritickým realismem nebo idealismem.

1. Přesvědčení o věcnosti smyslových vlastností se zdá neslučitelné s některými zkušenostmi v oblasti smyslového poznání. Táž voda je na příklad pocitována jako teplá i studená, podle toho, je-li ruka do ní ponořená studená nebo teplá. Týž zvuk by měl různou intensitu pro posluchače blízkého a vzdáleného a pohybuje-li se zdroj zvuku nebo posluchač, má týž zvuk i různou výšku, podle toho, vzrůstá-li nebo zmenšuje-li se vzdálenost mezi zdrojem zvuku a posluchačem /Doplerův princip/. Rovněž spektrální barvy na mýdlové bublině se jeví různě rozloženy podle toho, z jakého úhlu je pozorujeme.

Avšak tyto jevy ničeho nedokazují proti věcnosti smyslových vlastností. Smysl pro teplotu nepoznává teplotu absolutně, ale vzhledem k teplotě orgánu. Proto správně vnímá studená ruka vlažnou vodu jako horkou, to jest jako teplejší než ruka a horká ruka vnímá správně tutéž vodu jako studenou, to jest jako méně teplou než je sama.

Zvuk, který je vnímán, je zvuk působící na ústrojí středního ucha a tento zvuk je pochopitelně tím intensivnější, čím jest jeho zdroj bližší. Jestliže se zvučící těleso přibližuje posluchači, roste jeho výška a v opačném případě klesá. Sluch tedy správně vnímá zvuk tak, jak je mu sdělován prostředím.

Pohlíží-li se na mýdlovou bublinu, v níž se bílé světlo rozkládá na své složky z různých úhlů, vznikají na sítnici těch, kteří pozorují tutéž bublinu různé barvy vlivem interference. Každý pozorovatel tedy vidí správně. Nelze proto mluvit o nějakém klamu nebo o čistě subjektivním zážitku.

2. Oblíbeným důkazem proti věcnosti smyslových vlastností je možnost vyvolat počitky různých smyslů nepřiměřenými dráždidly. Tak na příklad oko, které je zařízeno na světelné vlny, může míti jakýsi světelný počitek i v důsledku mechanického nebo elektrického podráždění. Podobně i třením jazyka je možno vyvolat různé chuťové počitky nebo spíše pačitky. Tlakem na nerv vnitřního ucha vznikne na jazyku pocit hořkého. Z toho se vyvozuje, že i tak zvané smyslové jakosti existují jen v počitku jakožto specifické nebo speciální energie vnějších smyslů nebo že jsou to jen subjektivní formy, podle nichž se uskutečňuje počitek.

Avšak tyto reakce smyslů na nepřiměřená podráždění nelze nazvat poznávacími úkony. Smyslový poznávací úkon není myslitelný bez vlastního, přiměřeného předmětu, nutno tedy hledati přijatelnější vysvětlení. Není vyloučeno, že nepřiměřené podráždění se mění v přiměřené, že tedy na příklad při mechanickém nebo elektrickém podráždění oka vzniká skutečně nějaká nepatrná světelná energie, kterou pak oko vnímá.

Pravděpodobnější však jest, že tyto počitky nejsou vjemy vnějšího smyslu, ale úkony obrazivosti. Jsou to tedy počitky pouze imaginární. Tak je tomu nepochybně při mechanickém podráž-

dění jazyka. Takové podráždění třením je vedeno nervovými drahami do mozku, který pak reaguje podobně jako při podráždění normálním a přiměřeném. Sluchový nerv prochází v blízkosti kořene jazyka, kde jsou uloženy nervy vnímající hořké. Proto může obrazivost snadno pochytit mechanické podráždění tohoto nervu jako počitek hořkého. Podobně tření okraje jazyka, kde jsou uloženy nervy, jimiž se cítí kyselé, vyvolává v obraziv sti počitek kyselého. Tyto "počitky" vzniklé nepřiměřeným podrážděním smyslového orgánu jsou zřejmě téže povahy jako pocity člověka, který cítí bolest v amputovaném, tedy neexistujícím údu.

3. Rovněž různé negativní omyly pocházející z chorobné nebo jiné indisposice orgánu nelze chápati jako doklad pro subjektivismus. Je-li někdo barvoslepý vzhledem k určité barvě, vidí pochopitelně barvu složenou jinak než člověk s normálním zrakem. Vidí toliko jednu z barevných složek, takže na příklad fialovou barvu vidí jako modrou. Něco podobného je možné i u jiných smyslů. Ostatně i lidé se zcela normálními a zdravými orgány vnímají na příklad jinak chuť určitého pokrmu vlivem zbytků pokrmu nebo nápoje, jichž požívali bezprostředně předtím.

2.7. O b r a z i v o s t .

Obrazivost /fantasie/ jest vnitřní smysl, jímž poznáváme smyslové předměty nepřítomné. Existenci tohoto smyslu jasně dosvědčuje zkušenost. Často si vyvoláváme obrazy věcí, které jsme už vnějšími smysly poznali. Tyto obrazy si můžeme vyvolat i tehdy, když představovaná věc není přítomná, když tedy právě nepůsobí na naše vnější smysly. Obrazivost mají zřejmě i zvířata, což je patrno nejen z obdoby s člověkem, ale i z přímého pozorování. Zvířata často hledají nepřítomný předmět, slídí na příklad po kořisti, což by nebylo možné, kdyby jejich činnost nebyla řízena představou nepřítomné věci.

Obrazivost není smyslem vnějším, neboť jejím předmětem není smyslová vlastnost přítomné věci, ale smyslová jakost už dříve poznaná. Tím se liší i od smyslového vědomí, které se týká jen přítomných počitků.

Činnost obrazivosti je trojí: Přijímá a uchovává poznatky /percepce/ smyslového vědomí, které pak reprodukuje a sdružuje.

1. Uchovávání představ /percepcí/ smyslového vědomí je podmínkou, aby tyto představy mohly býti reprodukovány. Uchovávání i reprodukce jsou úkony téže mohutnosti, neboť reprodukce není nic jiného než opětné poznání něčeho již poznaného. Obrazivost tedy zřejmě přijímá od smyslového vědomí intencionální obrazy věcí /species impressae/, které v ní pak existují tak jako případky ve svém podmětu a to na způsob disposice /habituálně/. Obraz přijatý v obrazivosti možno nazvat obrazem virtuálním, z něhož se teprve skutečnou reprodukcí stává obraz "formální" čili "species expressa", jak ihned uvidíme.

Nelze dokázat, že obrazivost uchovává všechny percepce smyslového vědomí, neboť tato činnost probíhá zcela nevědomě. Avšak z toho, že mnohé představy nikdy nejsou reprodukovány, se nedá soudit, že se neuchovávají. Jevy hypermnesie, náhlé a nadprůměr-

né schopnosti ve vzpomínání, svědčí spíše pro to, že se uchovávají všechny percepce smyslového vědomí.

Uchovávání představ však rozhodně závisí na disposicích organických, tedy na schopnosti mozkových buněk, které jsou orgánem obrazivosti, dále na disposicích psychologických, jako jest na příklad pozornost nebo intensita dojmu provázejícího dotyčnou percepci. Velký význam mají i disposice subjektivní, vrozené i získané, na příklad opakování zážitku nebo sdružování představ.

2. Reprodukce je úkon, jímž obrazivost mění přijatý a uchovaný obraz virtuální /species impressa/ v obraz formální /species expressa/, který scholastikové nazývají představou /phantasma/, v němž pak znovu poznává aktuálně předmět již dříve poznaný vnějšími smysly.

Existence zvláštního poznávacího obrazu zvaného "species expressa" v úkonu reprodukce je nutná vzhledem k nepřítomnosti předmětu a poznáváme jej také experimentálně, když libovolně vyvoláváme a tvoříme nové obrazy, zatím co předmět vnějších smyslů je nám dán /Viz 1.3./. Představa obrazivosti /phantasma/ se tedy druhově liší od předmětu vnějšího smyslu. Moderní psychologové ovšem užívají slova "představa" k označení předmětu kteréhokoliv smyslu vnějšího i vnitřního.

Význam reproduktivní činnosti obrazivosti je zřejmý z účinků představ, které slouží rozumovému poznání, vyvolávají hnutí smyslové snaživosti a jejich prostřednictvím uvádějí v činnost hybné mohutnosti. O tom však budeme jednat podrobně až na příslušném místě.

3. Sdružování představ obrazivosti znamená jednak přechod od jednoho obrazu k jinému a pak také spojování více představ v jednu novou složitou. Prvnímu pochodu se říká sdružování ve vlastním smyslu, kdežto ve druhém případě mluvíme o obrazotvornosti nebo o tvůrčí obrazivosti.

a/ Sdružování ve vlastním smyslu /asociace/ je přechod od jedné představy ke druhé v důsledku nějaké souvislosti obou. Tato souvislost působí, že reprodukce jednoho obrazu vyvolává druhý. Tento přechod se děje samovolně podle zákona spojitosti /contiguitas/. Spojitostí rozumíme případy, kdy dva předměty byly postřehnuty jedním vjemem nebo když dva vjemy vnějších smyslů současně vstoupily do smyslového vědomí.

Sdružování představ podle zákonů následnosti /sukcese/, podobnosti a nepodobnosti, není již věcí samotné obrazivosti, ale také smyslové paměti. Tak zvaný Hamiltonův zákon reintegrace vyjadřuje skutečnost, že poznatky vnějších smyslů nepřecházejí ze smyslového vědomí do obrazivosti odděleně, ale v celých komplexech, tak jak byly postřehnuty povšechným smyslem. Proto reprodukce nějakého vjemu patřícího k takovému komplexu povzbuzuje obrazivost k reprodukci ostatních složek celého komplexu.

Sdružování je často podníceno snahovým napětím a citovým hnutím, které působí i podvědomě. Tyto děje však patří spíše do oblasti smyslové snaživosti než do oblasti smyslového poznání. Totéž platí o tak zvané "inhibici", zábraně překážející reprodukci určité představy. Překážka tu není se strany poznání, ale je rázu citového a zpravidla působí podvědomě.

Nahražování jedné představy jinou podobnou /substituce/ není již úkonem obrazivosti, neboť předpokládá buď rozumové nebo instinktivní poznání vztahu, což se vymyká možnostem samotné obrazivosti.

b/ Obrazivost sama o sobě může reprodukovat složité představy jen tehdy, když všechny jejich složky byly naráz, jedním úkonem postřehnuty smyslovým vědomím. Tak zvaná tvůrčí obraznost, která sdružuje představy v nové celky, která tedy má povahu invence, předpokládá také paměť a hlavně rozum. Tvůrčí obrazivost tedy patří bytnostně k životu rozumovému.

2.8. I n s t i n k t .

Povaha instinktu jako vnitřní smyslové mohutnosti oceňovací /aestimativa/ byla podrobně vyložena ve II.části Kosmologie /3.4./. Nikdo nemůže popřít, že i člověk vládne poznávací mohutností, která má tak nesmírný význam v životě zvířat. Projevy instinktu zná každý člověk z vlastní zkušenosti. Jisto je ovšem, že u člověka jest činnost instinktivní řízena a tedy modifikována rozumem. Ani u dětí před užíváním rozumu se neprojevuje tato živočišná mohutnost tak výrazně jako u zvířat. Obmezená funkce instinktu je u dítěte doplňována rozumným vedením dospělých lidí, kteří je vychovávají.

Přesto však není mezi instinktem zvířecím a lidským rozdíl druhový, nýbrž jen rozdíl stupně. Takové rozdíly zjišťujeme i u různých druhů zvířat. U zvířat dokonalejších není instinkt zdaleka tak ztrnulý jako u nižších druhů a ukazuje jistou pružnost, podléhá jistým změnám vlivem vnějších podmínek a individuální zkušenosti. Lidský instinkt je však nad to řízen a modifikován společenskou výchovou a individuální rozumovou úvahou.

Jak bylo vyloženo na citovaném místě Kosmologie, vyznačuje se instinkt zvláštní schopností sdružování představ. Tato činnost je u člověka tak spjata s činností rozumovou, že scholastikové právem nazývali lidský instinkt "mohutností myslivou" /cogitativa/ nebo "zvláštním rozumem" /ratio particularis/.Činnost instinktu u člověka totiž právě pro své spojení s rozumem má ráz diskurse a synthese, které, jak později uvidíme, příslušejí ve vlastním smyslu poznávací činnosti rozumové.

Proto má instinkt u člověka ještě jiný úkol než pouhé oceňování toho, co je prospěšné živočišnému dobru jedince a druhu. Zvláštní schopnost sdružovat představy podle zásady podobnosti a nepodobnosti vede k tomu, že instinkt spojuje onu povšechnou představu, která provází všeobecný rozumový pojem, s určitou, jednotlivou představou a tak spolu s rozumem připravuje tak zvaný "praktický soud", připravuje tedy uvážené lidské jednání. Poněvadž instinkt u člověka dovede spojovat více povšechných představ, připravuje i vznik obecných rozumových pojmů vůbec. To však bude podrobněji vyloženo a vysvětleno až v kapitole o rozumovém poznání.

Instinkt jest u člověka právě tak jako u zvířete mohutnost smyslová, tedy organická. Nemůžeme sice prozatím přesně určit její orgán, je však jisto, že organickým sídlem této mohutnosti,

podobně jako u ostatních vnitřních smyslů včetně paměti, o níž budeme jednat v následujícím článku, jest ústřední nervová soustava, tedy především mozek. Organické sídlo vnitřních smyslů je tedy v mozku a druhotně snad také v míše.

2.9. P a m ě ť .

Pamětí nazýváme smyslovou poznávací mohutnost, jíž poznáváme minulé poznatky jakožto minulé. K úkonu paměti nestačí pouhá představa něčeho již poznaného, tedy minulého, ale toto minulé musí býti poznáno jakožto již dříve poznané. Živá představa něčeho nepřítomného, tedy minulého, jest úkonem obrazivosti, nikoli paměti. Teprve když poznáváme, že předmět, jehož představu obrazivost obnovuje, byl námi již dříve poznán, máme úkon paměti. Podobně jest úkonem paměti, když poznávajíce vnějšími smysly nějakou věc, zjišťujeme, že tato věc byla od nás už dříve poznána. Při tom rozlišujeme minulou a přítomnou představu, ale zjišťujeme, že předmět obou představ je týž.

Paměť má týž látkový předmět jako obrazivost, ale liší se od ní formálně. Obrazivost poznává předmět nepřítomný, avšak paměť jej poznává jako kdysi poznaný. Tento formální rozdíl stačí, aby obrazivost a paměť byly dvě různé mohutnosti./Viz Kosmologie, II.část, 1.8./

Paměť jest mohutnost smyslová, jejímž organickým sídlem jest mozek. Proto poruchy ústředního nervstva mívají za následek ztrátu nebo porušení paměti. Schopnost zapamatovat si smyslové poznatky a zážitky nezávisí tedy jen na disposicích psychologických /pozornost, opakování a pod./, ale i fysiologických.

Že je paměť mohutnost smyslová, plyne také z jejího předmětu, který jest hmotný, konkretní a jednotlivý. Paměť mají zřejmě i zvířata, neboť jsou schopna užívat minulé zkušenosti a mohou býti od člověka vycvičena, tedy naučena různým výkonům.

Zdálo by se na první pohled, že paměť jest alespoň u člověka mohutnost rozumová, neboť člověk poznává pamětí čas, tedy přítomné a minulé, srovnává přítomnou a minulou představu téhož předmětu a vrací se /reflektuje/ ke své minulé činnosti, což jsou vesměs známky rozumové, nadsmyslné mohutnosti. K tomu je však nutno říci, že paměť nevyžaduje pojmu času minulého a přítomného, ale toliko minulé a přítomné představy téhož předmětu. Tyto představy, v nichž předmět splývá s časem, mají zřejmě i zvířata a děti před užíváním rozumu. Srovnávání těchto představ není logické, nevyžaduje logických pojmů, ale stačí k němu dvě smyslové představy. To, co vypadá jako reflexivní činnost paměti, není reflexí v pravém smyslu, jíž se rozum vrací ke svému vlastnímu úkonu. Paměť se nevrací ke svému vlastnímu úkonu, ale poznává to, co je poznáváno jiným smyslem /nebo obrazivostí/, jakožto už dříve poznané.

U člověka, který má užívání rozumu, nelze ovšem popírati souvislost mezi činností paměti a rozumem. Především se i smyslová paměť týká jistým způsobem i předmětů rozumu. Pamatujeme se na příklad, že jsme něco pochopili, že jsme něčemu porozuměli.

Toto pamatování se však neděje bez představ, neboť každé rozumové poznání, jak uvidíme později, je u nás provázeno alespoň nějakou smyslovou představou. Paměť se tedy vztahuje na předměty rozumového poznání jen nepřímo /per accidens/, pokud jsou totiž provázeny smyslovými představami.

Existuje sice také paměť, kterou nazýváme rozumovou, ta se však neliší od rozumu tvořícího pojmy věcně, ale jen virtuálně. Vlastním předmětem rozumového poznání jsou bytnosti věcí bez ohledu na skutečnou existenci a čas. Rozum se ovšem může vracet ke svým poznatkům a k činnosti, jíž tyto poznatky utvořil. Tyto činnosti jsou však v čase. Přímé poznání rozumové bylo dříve než jeho činnost zpětná /reflexe/. Poznává tedy i rozum své minulé poznatky jakožto minulé, avšak jen jako to, co nějak připadá /accidit/ k bytmosti věci, která jest hlavním a přímým předmětem rozumu. Poznává tedy rozum minulé jenom "per accidens" /nepřímo/, kdežto smyslová paměť se vztahuje hlavně a především k předmětu jakožto dříve poznanému.

Paměť člověka se dále liší od paměti zvířete tím, že člověk může tuto mohutnost do jisté míry ovládat a řídit rozumem a vůlí. Zvíře si pamatuje jenom to, co na jeho smysly a obrazivost dostatečně zapůsobilo. Člověk však může cílevědomě, úmyslným opakováním, vědomým užíváním tak zvaných mnemotechnických pomůcek, tedy vědomým sdružováním představ ukládati do své paměti to, co chce, aby bylo podrženo.

Smyslové poznatky uložené v paměti se u zvířete vybavují jen spontánně, to jest vlivem poznatků vnějších nebo vnitřních smyslů, po případě vlivem hnutí smyslové snaživosti, kdežto člověk jest nad to schopen rozpomínání. Rozpomínáním nazýváme uvážené pátrání v paměti po představách, které z ní "vypadly". Rozpomínání je umožněno tím, že smyslové představy vcházejí do obrazivosti a tedy i do paměti ve více méně složitých a bohatých komplexech. Tak je možno, že vyvoláním jedné představy obnovíme i ostatní, které patří k témuž komplexu. Hledáme-li na příklad založený předmět, rozpomínáme se, kdy a na kterém místě jsme jej ještě měli, kde jsme se pohybovali potom a tak si buď vzpomeneme, kde jsme nechali předmět ležet nebo obcházíme místa svých pochůzek a snažíme se tam předmět objevit. Při tom užíváme nejen sdružených představ, ale i rozumové, logické úvahy.

Smyslová paměť jest posledním z vnitřních smyslů, které jsme postupně probírali. Nyní máme jakýsi obraz o smyslovém poznání jako celku, v němž nás vnější smysly uvádějí ve styk s vnějším světem a vnitřní smysly tyto poznatky dále zpracovávají. Při tom má každý svůj vlastní a nenahraditelný úkol a význam. To platí především o smyslech vnitřních. Nedostatek některého vnějšího smyslu může býti nahražen činností ostatních, takže i člověk takto postižený je schopen takřka normálního smyslového života, jeho smyslové poznání může býti dostatečným podkladem a východiskem k rozvinutí života intelektuálního. Naproti tomu téměř každá porucha vnitřních smyslů velmi ztěžuje a někdy i znemožňuje normální lidský duševní život.

Málo by nám prospěly sebe bystřejší a dokonale fungující vnější smysly, kdybychom měli porušenou schopnost smyslového vědomí, obrazivosti, instinktu nebo paměti. Poznatek vnějších smyslů musí býti především postřehnut povšechným smyslem /smyslovým vědomím/, potom zachycen a podle potřeby obnoven obra-

zivostí, dále sdružen s jinými ve vhodné komplexy onou mohutností, kterou u zvířat nazýváme "ocenovacím smyslem" /aestimativa/ a u člověka "zvláštním rozumem" /ratio particularis, cogitativa/, totiž "instinktem" podle moderního názvosloví a konečně uložen v paměti.

Činnost každého jednotlivého vnějšího i vnitřního smyslu a jejich zvláštní přínos ke vzniku dokonalého poznání vnějšího světa je dalším dokladem pro to, že poznání je činnost životní, je činnost zvláštního druhu, která se nedá uvádět na činnost sil fysikálně chemických a nedá se jimi vysvětlovat. Smyslové poznání je činnost, která svědčí o zvláštní povaze jejího podmětu, je známkou bytí podstatně dokonalejšího než je bytí neživých těles.

3. S m y s l o v á s n a ž i v o s t

Snaživost /appetitus/ znamená ve filosofii "náklonnost a zaměření věci k jiné věci, která jest jí přiměřená" /Tomáš Akvinský, De veritate, 25,1./. Každá věc vyvíjí činnost podle své přirozenosti, směřuje k cíli, k němuž je svou bytností zaměřena. Poněvadž věci jsou činny skrze své vlastnosti a mohutnosti, říkáme také, že každá činorodá jakost /mohutnost/ je zaměřena ke svému předmětu, směřuje k němu přirozenou náklonností. Tuto snaživost, která se neliší věcně od principu činnosti, tedy od přirozenosti věci, jakožto vzdálenějšího principu a od mohutnosti, jakožto nejbližšího principu činnosti, nazývá scholastika snaživostí přirozenou /appetitus naturalis/.

Přirozenou snaživost zjišťujeme nejen u neživých těles, která na sebe navzájem působí svými vlastnostmi chemickými a fysikálními, ale i u živých organismů. Vegetativní a poznávací mohutnosti projevují přirozený sklon, přirozenou náklonnost a zaměření ke svým předmětům, nezávisle na předchozím poznání předmětu jako cíle činnosti.

U živočichů však zjišťujeme ještě jinou snaživost, která je vyvolaná nebo probuzená poznáním a nazývá se proto snaživostí probuzenou /appetitus elicitus/. Jedná se tu tedy o zvláštní sensitivní mohutnosti, které sledují smyslové poznání a jsou na

něm jistým způsobem závislé. O těchto mohutnostech budeme jednat v následujících článcích.

Člověk má ještě jinou snaživou mohutnost, která sleduje rozumové poznání a nazývá se vůlí. Vůle má také ráz snaživosti probuzené /appetitus elicitus/, ovšem probuzené rozumovým poznáním a proto o ní budeme mluvit až v souvislosti s rozumovým poznáním.

3.1. Poznání a snaživost.

Vnitřní zkušenost jakož i přímé pozorování chování lidí i zvířat vydává jasné svědectví o existenci jisté oblasti sensitivního života, jejíž projevy nazýváme city /afekty/ a žádosti. Tyto projevy označujeme na rozdíl od smyslového poznání jako projevy smyslové snaživosti /appetitus sensibilis/. Dříve než přistoupíme k rozboru povahy této oblasti sensitivního života, musíme obhájit její zvláštnost, její specificitu oproti smyslovému poznání, s nímž smyslová snaživost nicméně úzce souvisí.

Často zakoušíme různá tak zvaná "hnutí mysli", která nazýváme strachem, hněvem, potěšením nebo odporem a pocitujeme různé touhy, náklonnosti a žádosti. Tyto city a žádosti jsou zcela určitě povahy sensitivní, smyslové. Vyplývá to především z předmětů a příčin těchto žádostí a citů, které jsou povahy hmotné, smyslové, z jejich souvislosti se smyslovým poznáním, jakož i z toho, že tyto city a žádosti jsou provázeny fysiologickými, organickými změnami.

Projevy takových citů a žádostí, jaké sami zakoušíme, pozorujeme i u jiných lidí a u zvířat. I zvířata projevují známky citů, jako hněvu, strachu a radosti a mají smyslové žádosti. Slídí na příklad po nepřítomné kořisti nikoli proto, aby se těšila pohledem na ni, ale aby se jí zmocnila a pozřela.

U člověka provázejí organické změny i city a žádosti vycházející z vůle, tedy z mohutnosti duchovní. To se však děje - jak později ukážeme - jen proto, že hnutí vůle probouzí v člověku i hnutí snaživosti smyslové, podobně jako rozumové poznání je vždy provázeno a v jistém smyslu i podmíněno poznáním smyslovým, zejména činností obrazivosti. Nyní však budeme jednat toliko o projevech snaživosti smyslové, živočišné.

Není sporu o tom, že životní činnost snaživá /city a žádosti/ vychází z mohutností zcela odlišných od životních mohutností nepoznávajících, tedy od mohutností vegetativních. Rostliny nemají ani city ani žádosti /Viz: Kosmologie II, 2.5./. Naproti tomu jsou tu různá mínění o poměru smyslové snaživosti /citů a žádostí/ ke smyslovému poznání.

Podle tak zvané "fysiologické theorie", kterou hlásají zejména Th.Ribot /1839-1916/ a W.James /1842-1910/, jsou citové stavy vlastně jen útrobní počitky, tedy poznatky o změnách vnitřních orgánů. Proto prý nepláčeme, že jsme smutni, ale jsme smutni proto, že pláčeme. Smutek a podobně ostatní city spočívají prý jedině v poznání jistých změn vnitřních orgánů.

Tato theorie zřejmě nerozlišuje citový stav od poznání, neboť za citový stav pokládá pouze fysiologickou změnu a její po-

znání. Každý normální člověk však zcela dobře rozlišuje na příklad mezi citem radosti a počitkem fysiologické změny, která doprovází prudká citová hnutí, jako zrychlený tep, bušení srdce a pod. City se ovšem někdy dají navodit i uměle, na příklad užíváním drog, to však nedokazuje, že city jsou pouhé vědomé fysiologické stavy. Podobně počitky vnějších smyslů vyvolané nepřiměřenými dráždidly nedokazují nikterak subjektivitu poznatků vnějších smyslů./Viz čl.2.6./.Fysiologická theorie je příkladem nesprávného zjednodušování, která se v důsledku materialistických předsudků mylně považuje za vědecké vysvětlení. /Srov. Kosmologie, II.část, čl. 4.9./

Druhá theorie, která vychází ze zásad Leibnitzových, Wolfových a Herbartových, je zase čistě intelektualistická a zaměňuje psychické s duchovním. Fysiologickou stránku úplně přehlíží a chápe city a žádosti smyslové jako pouhé modality rozumových soudů nebo vlastnosti poznávacího pochodu. Důsledkem této theorie by bylo, že city a žádosti by mohl míti jedině člověk - u zvířete by šlo jen o reflexní pohyby - nebo že by citové a žádostivé projevy zvířat musily také vycházet z rozumu. Oba důsledky však zřejmě odporují skutečnosti.

Intelektualistická i fysiologická theorie jsou pochybené už proto, že neberou v úvahu podstatné spojení těla a duše. Proto vidí v citech a žádostech buď jenom jev fysiologický nebo jen psychický, který se ztotožňuje s intelektuálním.

Ať již je povaha smyslové snaživosti jakákoliv, jisto je, že mohutnosti snaživé jsou specificky odlišné od mohutností poznávacích. Žádost není totéž co poznání užitečného a odpor není totéž co poznání škodlivého. Jsme-li nasyceni, poznáváme sice v chutném pokrmu něco dobrého, avšak nepocitujeme po něm touhu. Poznání jest, jak bylo vyloženo v I. kapitole, intencionální sjednocení poznávajícího a poznaného, je objektivní držení cizích tvarů. Úkon poznání má termín v poznávajícím. Žádost naproti tomu není držení, ale pokus držení a jejím cílem jest žádaná věc.

Podobně ani city, na příklad potěšení nebo odpor, se nedají chápat jako poznání. Cit není intencionální osvojení něčeho dobrého, ale účinkem nějakého dobra. Je-li nějaké dobro drženo intencionálně, tedy poznáváno, budí lásku a touhu, je-li drženo fysicky, budí potěšení.

City jsou konečně něčím subjektivním, kdežto poznání je objektivní. To je patrno zvláště u potěšení a odporu, tedy u nejvýraznějších citů, které zvláštním způsobem přisuzujeme svému vlastnímu já. To, co vidím a slyším, je vždycky něco ode mne odlišného, objektivního, kdežto radost a smutek jest moje vlastnost, jsou to moje subjektivní reakce. Všichni lidé se zdravými vnějšímu smysly poznávají vnější předměty v podstatě shodně, při tom však v nich týž předmět může budit různé city a touhy.

Žádost sice není v pravém smyslu reakce, kterou v nás vyvolává nějaká věc, ale jest to náklonnost, tíhnutí k nějaké věci, což jest rovněž úkon zcela odlišný od poznání.

Snaživé mohutnosti se tedy specificky liší od poznávacích, při tom však zvláštním způsobem souvisejí s poznáním, neboť snaživost je poznáním probouzena. To je nutno důrazně hájit proti moderní theorii o tak zvaných "čistých afektech". Tato theorie, o jejíž rozšíření se zasloužil zejména zmíněný už Th.Ribot a za-

kladatel psychoanalysy Freud, připouští, že některé, tak zvané čisté afekty vznikají nezávisle na jakémkoliv předchozím poznání. Tak na příklad se objevují city strachu a smutku, aniž by bylo možno označit nějakou jejich příčinu.

Theorie o "čistých afektech" je typickým projevem moderní neschopnosti filosoficky myslit. Jak je patrno z příkladů uváděných Ribotem a Freudem, jsou tyto "čisté afekty" ve skutečnosti vyvolány buď hmatovými počitky v útrobách nebo příčinami, které odhaluje psychoanalysa. Tvrzení, že takovéto "čisté afekty" naprosto nezávisejí na předchozím poznání, je tedy při nejmenším nedomyšlené. Kdyby byly ony citové stavy nezávislé na poznání v tom smyslu, že by byly naprosto nevědomé, nemohli bychom vůbec vědět a mluvit o jejich existenci. Jsou-li však vědomé samy sebou, nikoli v důsledku nějakého poznání, na němž by záviseły, nebyly by tyto "čisté afekty" ničím jiným než poznatky a pak by nemělo smyslu mluvit o nich jako o citech. Rozdíl mezi poznáním a citovým vztahem jest však zcela zřejmý a dokazatelný. Citové stavy a žádosti nezávislé na předchozím poznání tedy vůbec neexistují.

3.2. P o v a h a s m y s l o v é s n a ž i v o s t i .

V předchozím článku jsme mluvili o dvojích projevech smyslové snaživosti, totiž o citech a žádostech. City a žádosti představují nepochybně dvě různé skupiny psychických úkonů. Je tedy nutno děliti sensitivní život na tři oblasti, poznávací, snaživou a citovou, jak se domnívá na příklad Kant a po něm mnozí jiní?

Naproti tomu Aristoteles, scholastikové i mnozí filosofové dělí smyslový život jen na dvě oblasti, a sice poznávací a snaživou, která zahrnuje jak žádosti, tak i city. Toto rozdělení je správné, a sice z následujících důvodů:

1. Citové stavy a úkony smyslové žádosti mají týž formální předmět, totiž smyslové dobro.

2. Smyslová žádost usiluje o nějakou věc, která je přiměřená živočišné přirozenosti, která jest tedy pro tuto přirozenost dobrem a dosažení takového dobra vyvolává nejvýraznější citový stav, který nazýváme potěšením. Jak uvidíme později, jsou city vesměs stavy smyslové snaživosti vzhledem k přiměřenému dobru. Žádost a cit se tedy mají k sobě jako pohyb a klid, který je cílem pohybu, jak uskutečňování a uskutečnění. Poněvadž však mezi uskutečňováním a uskutečněním téže věci není druhového rozdílu, patří citové stavy i úkony žádosti do jedné oblasti smyslového života, kterou nazýváme snaživostí.

Smyslová snaživost jest, jak už bylo řečeno v předchozím článku, mohutnost organická. Jejím předmětem jest dobro poznávané smysly, tedy dobro hmotné. Mimo to citové stavy a hnutí smyslové žádosti se projevují fysiologickými změnami v různých orgánech, což by nebylo možné a pochopitelné, kdyby smyslová snaživost nebyla povahy organické, kdyby jejím nejbližším principem nebyl oduševnělý orgán. Snaživé mohutnosti tedy musejí míti své vlastní ústrojí v živočišném organismu.

Staří filosofové pokládali za orgán smyslové snaživosti srdce, poněvadž se citové stavy a úkony smyslové žádosti projevují zpravidla změnami v pohybu srdce. Tyto změny jsou nepochybně známkami a projevy úkonů smyslové snaživosti, takže nelze ničeho namítat proti tomu, mluví-li se o srdci jako o sídle citů a žádostí smyslových i duchovních, pokud je to míněno toliko symbolicky.

Ve světle přesných poznatků biologických však není možno považovat srdce za ústředí snaživé oblasti sensitivního života. Tento orgán jest svou vlastní povahou orgánem vegetativním, neboť jeho hlavní činnost spočívá v řízení krevního oběhu. Z toho důvodu je možno pokládati srdce spíše za ústředí vegetativního života.

Smyslová snaživost však nepatří k životu vegetativnímu a už z toho důvodu je málo pravděpodobné, že by měla své sídlo v orgánu tak vysloveně vegetativním jako je srdce. Citové stavy a hnutí smyslové žádosti se ostatně projevují v mnoha jiných orgánech, zejména i v orgánech hybných, to však není důvodem, abychom tyto orgány pokládali za sídlo smyslové snaživosti.

Kromě toho víme, že všechny pohyby vegetativních a hybných orgánů jsou řízeny činností nervovou. Ani nervy však nelze pokládati za orgán smyslové snaživosti, neboť i hybné nervy jsou pouhými orgány vodivými a výkonnými, které přenášejí a provádějí reakce ústředního nervstva, mozku a míchy.

Poněvadž úkony smyslové snaživosti závisejí na smyslovém poznání, které působí na ostatní mohutnosti jedině skrze smyslové vědomí a ostatní vnitřní smysly, jejichž orgánem jest mozek, jest nutno pokládati tento orgán také za orgán smyslové snaživosti. Smyslové mohutnosti snaživé mají tedy rovněž svůj orgán v mozku.

Smyslová snaživost jest zvláštním způsobem závislá na smyslovém poznání, jest smyslovým poznáním probouzena. Proto ji nazýváme snaživostí vzbuzovanou /appetitus elicitus/ na rozdíl od přirozeného tíhnutí /appetitus naturalis/ každé přirozenosti a každé mohutnosti k tomu, co jest jí přiměřeno, po případě, co jest jejím předmětem. Tento přirozený sklon /appetitus naturalis/ je věcně totožný se samotnou mohutností a proto vyvolává vhodný a přiměřený předmět i v poznávacích mohutnostech jisté stavy, které nazýváme podle okolností rozkoší /u hmatu a smyslu pro teplotu/ nebo nazíráním krásy /u zraku, sluchu a poznání rozumového/. Opakem těchto stavů je nelibost a bolest. po případě odpor k ošklivému. Tyto stavy poznávacích mohutností nutno přesně rozlišovat od citů ve vlastním smyslu, totiž od stavů snaživých mohutností, o nichž budeme mluvit později.

3.5. Dychtivost a vznětlivost.

V předešlém článku jsme poznali, že city a žádosti patří do jedné oblasti sensitivního života, kterou nazýváme snaživostí. To však neznamená, že smyslová snaživost je činností početně jediné mohutnosti. Všechny ty rozmanité projevy smyslových žádostí a citů mají sice za předmět dobro smysly poznané, avšak nikoli týmž způsobem.

Některé žádosti a city se týkají dobra jako takového, totiž pokud je příjemné smyslům a přiměřené živočišné přirozenosti. Mluvíme-li o tom, co je příjemné smyslům jako o tom, co je zároveň objektivně dobré a přiměřené přirozenosti, nepopíráme tím, že jsou věci příjemné smyslům a při tom škodlivé a jiné věci nepříjemné smyslům a při tom prospěšné /nechutný lék/. Tyto nesrovnalosti vyplývají z nedostatků a nedokonalostí živočišné přirozenosti, z porušeného zdraví a normálnosti a vyskytují se mnohem častěji v lidském životě než u zvířat žijících v přirozených podmínkách. Člověk jakožto rozumný živočich je totiž schopen rozlišovat mezi příjemnými stránkami nějaké věci nebo činnosti a méně příjemnými stránkami téže věci nebo činnosti, které jsou v přirozené souvislosti a má sklon bažit po příjemném bez ohledu na připojené škodlivé následky, po případě se vyhýbat přirozeným a dobrým, avšak méně příjemným následkům jistých životních činností. Proto může člověk mnohem snáze než zvíře propadnout škodlivým návykům /omamné jedy/ a zvrácenému užívání svých schopností, jako je na příklad užívání pohlavních rozkoší s vyloučením přirozeného cíle pohlavního života. Těmito úvahami se však budeme zabývat až v závěru tohoto pojednání.

Prozatím se spokojíme zjištěním, že některé úkony smyslové snaživosti se týkají toho, co je příjemné smyslům a za normálních podmínek také přiměřené přirozenosti. Vedle těchto úkonů smyslové snaživosti však známe ještě jiné. Jsou city a touhy, které v nás vzbuzuje nějaké smyslové dobro jen tehdy, pokud je nesnadno dosažitelné nebo ohrožené. Překážky stavějící se v cestu dosažení dobra nebo hrozící zlo /pozbytí dobra/ vzbuzují v nás jednak nelibost a stísněnost, ale také jiná hnutí, která nazýváme hněvem, odvahou nebo nadějí. Těmito hnutími jest živočišná přirozenost podněcována k odstranění překážek a k účinnému odporu proti zlému.

Smyslová snaživost tedy nevede živočicha jen ke sledování dobrého a k unikání zlému, ale i k tomu, aby přemáhal překážky, podstupoval námahu a bolesti, tedy přemáhal přirozený strach a odpor ke zlu za tím účelem, aby dosáhl určitého dobra.

Z toho je patrno, že smyslová snaživost vede živočicha jednak k tomu, co je příjemné smyslům a přiměřené přirozenosti, aby se s tím spojila a jednak k tomu, aby činně odstraňoval překážky bránící v dosažení dobra a vítězil nad tím, co je škodlivé a nepřátelské přirozenosti, aby podle okolností v zájmu dosažení nějakého dobra vítězil i nad svým přirozeným odporem k bolesti a námaze.

První činnost má ráz přijímání, kdežto druhá má ráz činného působení. Poněvadž však přijímati jest něco jiného než býti činným, nemůže obojc vycházet z téhož nejbližšího principu. Je tedy nutno připustit v oblasti smyslové snaživosti dvě mohutnosti, a sice dychtivost /appetitus concupiscibilis/ a vznětlivost /appetitus irascibilis/.

Vlastním předmětem dychtivosti jest dobro jakožto příjemné smyslům, kdežto vlastním předmětem vznětlivosti jest dobro jakožto nesnadné. Zvláštní povaha vznětlivosti je patrná z toho, že nesnáze, k jejichž překonávání je tato mohutnost zaměřena, zeslabují potěšení z dobra. Vznětlivost vede často živočicha, aby se vzdal přítomného potěšení, dal se do boje a pokračoval v něm bez ohledu na rány a bolesti.

Obě snaživé mohutnosti ovšem spolu mnohonásobně souvisejí, jsou na sebe zaměřeny. Vznětlivost zřejmě slouží dychtivosti, neboť vede živočicha k tomu, aby překonával překážky, které se staví v cestu nabytí a požívání smyslového dobra. Proto všechna hnutí vznětlivosti mají počátek i cíl v dychtivosti. Hněv, který jest hnutím vznětlivosti, vzniká ze smutku, tedy z neukojené dychtivosti. Podobně i naděje /hnutí vznětlivosti/ vzniká z touhy nebo lásky a končí v potěšení, což je stav ukojené dychtivosti.

Vznětlivost je však zřejmě mohutnost vyšší a dokonalejší než dychtivost, neboť i u nerozumného živočicha připomíná poněkud rozumné, tedy uvážené a cílevědomé jednání. Tato podobnost je dána tím, že vznětlivost sleduje přímo a především poznání ocenovacího smyslu /instinktu/, jehož předmětem jest to, co je dobré a přiměřené přirozenosti a ne jenom smyslům. /Viz: Kosmologie, II.část, čl.3.4./ Nejčastější a nejnápadnější projevy vznětlivosti u zvířat souvisejí s jejich pudovou činností, zejména pokud směřuje k zachování rodu. Plaché zvíře se na příklad stává odvážným nebo dokonce bojovným, když má na starosti mláďata.

Dychtivost naproti tomu sleduje především poznatky smyslového vědomí a obrazivosti. U člověka je dychtivost i vznětlivost řízena a usměrňována rozumem a vůlí a hnutí obou těchto snaživých mohutností jsou podmětem dvou ze čtyř základních mravních ctností, totiž umírněnosti a statečnosti.

3.4. Ú k o n y s m y s l o v é s n a ž i v o s t i .

Úkony smyslové snaživosti, tedy dychtivosti a vznětlivosti, které jsou provázeny tělesnými a fysiologickými změnami, nazývají se ve filosofii od dob Aristotelových "vášněmi" /passiones/. Toto slovo ovšem nemá ve filosofii týž význam jako v moderní psychologii a v obecném užívání, kde znamená zvlášť silný afekt odporující rozumu, tedy téměř totéž co nezřízená náruživost nebo neřest. Ve filosofickém smyslu je vášeň stav nebo úkon smyslové snaživosti, který sám o sobě není ani mravně dobrý ani zlý, ale stává se mravně dobrým nebo zlým teprve vzhledem k tomu, je-li ve shodě s rozumem a správnou vůlí nebo odporuje-li rozumu. Vášeň ve smyslu filosofickém tedy znamená totéž co cit.

Chceme-li filosoficky roztřídit úkony smyslové snaživosti, tedy vášně nebo city, vycházíme ze skutečnosti, že hnutí smyslové snaživosti jsou vzbuzována poznáním smyslového dobra /nebo zla/ a rozlišujeme proto tolik různých druhů vášní, kolik je způsobů, jimiž smyslové dobro působí na snaživost. Možno říci, že dobro jistým způsobem přitahuje snaživost a zlo ji odpuzuje. V tomto působení zřetelně rozeznáváme trojí účinek:

1. Poznané dobro především budí ve snaživé mohutnosti, kterou jsme v předešlém článku nazvali dychtivostí /appetitus concupiscibilis/ náklonnost, kterou nazýváme láskou. Protějškem lásky jest nenávist, kterou vzbuzuje v dychtivosti poznávané zlo.

2. Láska, kterou můžeme chápat jako jistou sourodost /connaturalitas/ snaživosti s dobrem, vyvolává v dychtivosti pohyb k

dosažení dobra a tento pohyb nazýváme žádostí nebo touhou. Nenávist ke zlu budí zase odpor /fuga/ neboli ošklivost /abominatio/.

3. Když bylo dobra dosaženo, vzniká ve snaživosti uspokojení, spočinutí v dosaženém dobru. Tento stav pak nazýváme radostí nebo potěšením /delectatio/. Protějškem radosti je bolest nebo smutek, jímž odpovídá smyslová snaživost na dolehnuvší zlo.

Známe tedy tři dvojice citů, jimiž se projevuje snaživá mohutnost zvaná "dychtivost" nebo také "žádostivost". Jsou to: láska k dobru a nenávist ke zlu, touha po dobru a odpor ke zlu, potěšení z dosaženého dobra a bolest nebo smutek nad doléhajícím zlem.

Úkony /city/ druhé snaživé mohutnosti, totiž vznětlivosti /appetitus irascibilis/, předpokládají už jistou disposici v dychtivosti, buď lásku k určitému dobru nebo nenávist k nějakému zlu. Úkony vznětlivosti tedy sledují city dychtivosti a předpokládají, že dobro, k němuž tíhne dychtivost, je ohroženo nesnázemi nebo že je tu hrozící zlo, k němuž dychtivost pociťuje odpor, po případě že nějaké zlo již dolehlo. Rovněž u vznětlivosti rozeznáváme trojí citové stavy:

1. Nesnadné dobro, k němuž tíhne dychtivost, vyvolává ve vznětlivosti naději. Jsou-li však nesnáze nepřekonatelné, dostavuje se malomyslnost, beznadějnost, zoufalství.

2. Hrozící zlo budí ve vznětlivosti strach nebo odvahu, podle toho, jeví-li se zlo jako neodvratné nebo překonatelné.

3. Zlo, které již postihlo, budí ve vznětlivosti hněv. Tento cit nemá protějšku, neboť dosažené dobro nemá ráz nesnadného, netýká se tedy vznětlivosti.

City vznětlivosti jsou tedy naděje a zoufalství, strach a odvaha a konečně hněv, který nemá citového protějšku. Která vášeň v jednotlivých případech převládne, zda naděje nebo zoufalství, strach nebo odvaha, záleží především na velikosti lásky k dobru nebo nenávisti ke zlu, o něž se jedná. To platí především o strachu a odvaze. Naděje a zoufalství závisejí v podstatě na tom, jak hodnotíme své možnosti vzhledem k dosažení nějakého dobra. Naproti tomu zda v nás hrozící zlo vzbudí strach nebo odvahu, nebo zda odvaha převládne nad strachem, závisí hlavně na síle nenávisti k dotyčnému zlu, která je zpravidla rubem lásky k dobru, jež je určitým zlem ohroženo a jehož pozbytí chápeme jako zlo. Čím více něco milujeme, tím více také nenávidíme vše, co je ohrožuje /zlo/ a tím ochotnější jsme bojovat, abychom si dotyčné dobro udrželi nebo znovu získali, tím více jsme vytrvalí v činném odporu proti zlu, jež ohrožuje milované dobro. Proto velmi vhodně nazývá Tomáš Akvinský vznětlivost "bojovnicí" /propugnatrix/ dychtivosti.

Výraz "zoufalství", jehož užíváme pro cit vznikající vzhledem k nedosažitelnému dobru, neznamená ovšem totéž co v obyčejném životě, kdy se nám při slově "zoufalství" vybavují představy citového zhroucení nebo sebevraždy. Intensita tohoto citu je různá podle stupně lásky k nějakému dobru, který závisí také na objektivní hodnotě toho kterého dobra. Zjišťujeme -li, že už nechytíme vlak a dostaneme se tudíž k večeři až o hodinu později, nenazveme cit, jenž v nás vzniká tímto nezdarem "zoufalstvím", ale nanejvýš zklamáním, ačkoliv ze stanoviska filosofického

patří tento cit do téže kategorie jako cit, který v nás na příklad budí neopětovaná láska.

3.5. V á š n ě a c i t y z h l e d i s k a e m p i r i c k é h o .

Experimentální psychologie zkoumá život a jeho projevy z jiné stránky a jinou metodou než psychologie spekulativní. Není proto nic divného, že se v moderních učebnicích psychologie setkáváme s odlišným roztříděním úkonů smyslové snaživosti než je to, které jsme podali v předchozím článku. Tyto rozdíly však neznamenají, že výsledky experimentální psychologie odporují závěrům psychologie spekulativní v této oblasti smyslového života. Jak uvidíme, nejde tu o podstatné rozdíly, nejde o rozdíly ve věci samé, ale jenom o různé způsoby vyjadřování téže skutečnosti. Tato různost vyplývá pouze z různosti hlediska a metody.

Experimentální psychologie říká o úkonech smyslové snaživosti v podstatě toto:

1. Snahovým nebo citovým napětím /tonus affectivus/ nazývají psychologové povšechný stav smyslové snaživosti, který se projevuje jakýmsi neurčitým potěšením /radostí/ nebo stejně neurčitou stísněností /smutkem/.

Tento základní stav smyslové snaživosti, který dobře vyjadřuje slovo "nálada", vyplývá z pocitů /hmatových počitků útrobních/, které jsou vyvolávány neustálou činností vegetativních orgánů. Tyto počitky vznikají na mnoha místech v těle a jsou tak četné, že je smyslové vědomí vnímá jako jeden povšechný a neurčitý počitek.

Příčiny snahového napětí jsou:

a/ Fysikální, jako teplota a vlhkost vzduchu, napětí atmosférické elektřiny a nepochybně ještě mnoho jiných neznámých vlivů tohoto druhu.

b/ Průběh látkové výměny v organismu a činnost žláz s vnitřní sekrecí.

c/ Činnost vegetativního nervstva /sympatického a parasympatického/.

d/ Důležitým činitelem pro stav citového napětí je i tak zvaná "sublimace", totiž vliv duchovních náklonností, jejichž podmětem jsou rozum a vůle. Tyto vnější "afekty" upravují a "povznášejí" /sublimují/ povšechnou rovnováhu lidského organismu a tím působí i na "snahové napětí" tak, že činnost, která z něj vyplývá, podléhá spíše řízení rozumu a vůle než vlivům fysikálním a fysiologickým.

Podle toho, jsou-li příčiny oněch útrobních počitků příznivé nebo nepříznivé, totiž, působí-li příznivě nebo rušivě na činnost organismu, je povšechný citový stav /tonus affectivus/ neurčitě radostný /dobrá nálada/ nebo stísněný /špatná, sklíčená nálada/.

Tento povšechný citový stav čili snahové napětí je více méně podvědomé a tvoří jakýsi podklad nebo pozadí pro ostatní

zvláštní a určité úkony smyslové snaživosti /city/.

2. Jednoduchými afekty /affectiones simplices/ nazývají psychologové ony city, které náhle a bez zjevné příčiny mění snahové napětí /tonus affectivus/ a tím nepřímo i činnost organismu.

Někteří moderní psychologové prohlašují tyto afekty za "čisté", tedy za nezávislé na poznání. Ve skutečnosti však změna snahového napětí je vždy vyvolána nějakým počitkem, jehož příčina jest neznámá./Viz čl.1./ Proto se "jednoduchý afekt" jeví jako zvláštní a výrazný projev onoho složitého psychicko-fysiologického dění, z něhož vyplývá snahové nebo citové napětí /nálada/.

3. Emocí rozumí moderní psychologie úkon smyslové snaživosti, který jest zřejmě rozeznatelný od snahového napětí /nálady/ a je spojen s nějakou tělesnou změnou. Emoce je tedy totéž co cit nebo "vášeň" ve smyslu filosofickém. /Viz čl.4./

Emoce se zpravidla dostavují jako mocná hnutí, která však netrvají dlouho a bývají vystřídána hnutím mírnějším, ale trvalejším. Tělesné změny vyvolávané emocemi jsou:

a/ Změny v dýchání a krevním oběhu,

b/ změny v činnosti hybných mohutností,

c/ změny ve výrazu tváře,

d/ změny v sekreci vnější /slzy, sliny, pot, moč/ i vnitřní /adrenalin, tyroidin atd./, jakož i

e/ změny tak zvaného psycho-galvanického reflexu, neboť odpor lidského těla proti elektrickému proudu se mění i následkem citového vzrušení.

4. Psychologové rozlišují city od žádostí a pokládají potěšení a smutek za základní prvky citového života. Empiriologicky jest oboje zcela správné a důvodné, neboť:

a/ z tohoto /empirického/ hlediska, které je pro experimentální psychologii směrodatné, se vskutku city liší od žádostí, zejména proto, že city jsou čistě subjektivní, kdežto žádost je tíhnutí k věci, jíž má býti dosaženo.

b/ Podobně lze ze stanoviska empirického zcela důvodně pokládati potěšení a smutek za základní prvky citového života. Potěšení z představy milovaného předmětu je totiž jaksi zahrnuto už v lásce, podobně jako smutek z představy zla v nenávisti. Rovněž v odvaze jest jakési potěšení z překonávání zla a ve strachu zase smutek z představy dolehnuvšího zla.

Když jsme uvažovali o citech a vášních z filosofického hlediska, jevily se nám jako základní prvky citového života láska a nenávist a mimo to jsme přesně rozlišovali mezi láskou a potěšením. Je tu tedy rozpor mezi psychologií experimentální a spekulativní?

Tento rozpor jest jen zdánlivý. Není tu vlastně rozporu ve věci, ale jen různost hledisek. Srovnáváme-li lásku a potěšení empiricky, není mezi nimi rozdílu. Slavný komentátor Tomáše Akvinského kardinál Kajetán /1569-1634/ praví: "Láska a potěšení, které se týkají téhož, neliší se látkově, ale formálně", to jest, liší se jen jako různé způsoby, jímž dobro působí na dych-

tivost. Zjišťuje-li experimentální psychologie, že "láska zahrnuje potěšení" /Fröbes, Lehrbuch der experimentalen Psychologie/, vychází z hlediska empirického, z něhož není látkového rozdílu mezi láskou a potěšením, neboť /látkově/ týž předmět, totéž dobro v nás působí jistá citová hnutí, v nichž spekulativní psychologie formálně rozlišuje tři způsoby, jimiž dobro působí na snaživost, totiž náklonnost /lásku/, touhu a spočinutí /potěšení/.

Ontologicky jest potěšení vskutku základním úkonem smyslové snaživosti vzhledem k cíli, jímž jest požívání dobra, avšak vzhledem ke vzniku, uvažujeme-li totiž úkony smyslové snaživosti /dychtivosti/ jako pohyb k cíli, jest první a základní hnutí láska, která budí touhu a vede k potěšení z dosaženého dobra. /Viz Ontologie, čl.4.7./

Pokud jde o hnutí vznětlivosti, jest v pořadí vzniku první "naděje", která se mění v "zoufalství" teprve když se ukáže nemožnost dosáhnouti určitého dobra. Z téhož důvodu strach z hrozícího zla předchází hnutí odvahy, které nastupuje teprve v důsledku poznání, že zlo je možno překonat. Strach i odvaha však následují teprve po naději nebo zoufalství, poněvadž odvaha vzniká z naděje na překonání zla a strach z vědomí jeho neodvratitelnosti /zoufalství/. Hněv konečně vzniká z odvahy, neboť "nikdo se nehněvá a netouží po odvetě, nemá-li odvahy k pomstě".

3.6. S m y s l o v á l á s k a .

V moderní psychologii se v důsledku materialistických předsudků často nerozlišuje mezi smyslovou náklonností a vůlí, tedy ani mezi láskou smyslovou a duchovní. Mnozí rozumějí láskou souhrn citů provázejících hnutí pohlavního pudu. Jiní sice rozlišují mezi láskou přátelskou, smyslovou, služebnou, marnivou atd., podle toho, která z různých známek a složek převládá, avšak za podklad každého hnutí lásky pokládají pohlavní pud. Spencer /1820-1903/ prohlašuje pohlavní pud za "jádro všeho" a podle Freuda /1856-1939/ je každý cit odvozen od pohlavního pudu.

Takové chápání lásky je vědecky, spekulativně neudržitelné a nemá ani opory ve zkušenosti. Nebude proto na škodu, uzavřeme-li kapitolu o smyslové snaživosti úvahou o smyslové lásce, při níž budeme vycházet z rozboru smyslové snaživosti, který jsme právě podnikli, přihlížejíce současně k příslušným odborným poznatkům biologickým a fysiologickým.

Láska jest zajisté úkon snaživosti vyvolaný poznáním. Poněvadž je však v člověku dvojí poznání, smyslové a rozumové a tedy i dvojí snaživost, smyslová a rozumová, kterou nazýváme vůlí, musíme u člověka především rozlišovat mezi láskou smyslovou, která je hnutím organické, smyslové mohutnosti snaživé /dychtivosti/ a láskou duchovní, která je úkonem vůle.

Předmětem smyslové lásky je dobro smysly poznávané a předmětem lásky duchovní je dobro duchovní nebo smyslové, avšak jen pokud je poznáváno také rozumem. Z tohoto rozdílu mezi smyslovou snaživostí a vůlí a tedy z podstatného rozdílu mezi láskou

smyslovou a duchovní ovšem neplyne, že obě tyto náklonnosti vznikají a působí v člověku odděleně. Tak jako není rozumového poznání, které by nebylo u člověka provázeno alespoň nějakou smyslovou představou a jako není u člověka vědomého smyslového poznání bez současného poznávacího úkonu rozumového, souvisí spolu i úkony snaživosti smyslové a vůle. Žádná smyslová náklonnost není u člověka čistě smyslová, vždycky je provázena i náklonností vůle a podobně láska duchovní do jisté míry "přetéká" i do oblasti smyslové. O těchto vztazích budeme ještě mluvit v kapitolách o rozumovém poznání a o vůli. Nyní nás zajímá pouze povaha smyslové lásky.

Smyslová láska vzniká - jak bylo vyloženo ve 4.článku - z jisté sourodosti /connaturalitas/ mezi dobrem smysly poznaným a smyslovou snaživostí. Smyslové dobro má ráz dobra těšícího, totiž poskytujícího potěšení /bonum delectabile/, v tomto případě tedy poskytujícího potěšení smyslové. Dobro užitečné a tak zvané dobro úctyhodné /bonum honestum/ je poznáváno jen rozumem a sledováno vůlí.

Smyslová dobra můžeme rozdělit na tolik druhů, kolik je druhů smyslových tužeb a radostí. Některé smyslové tužby a radosti jsou přirozeně zaměřeny k prospěchu organického, vegetativního života. Jejich zdrojem jsou hmatové počitky a vjemy ostatních smyslů, tedy i zraku a sluchu, pokud slouží potěšení nižších smyslů, tedy rozkoši. Z těchto potěšení jedna slouží přímo životu jedince a týkají se tedy výživy, vývoje a zachování jednotlivého organismu. Jiná zase slouží zachování rodu a to jsou rozkoše pohlavní. Oba druhy smyslových potěšení jsou společné zvířatům i člověku.

Třetí skupina smyslových potěšení je vlastní pouze člověku, poněvadž pramení z poznávacích úkonů zrakových a sluchových, pokud tyto vjemy slouží rozumovému poznání.

Jsou tedy tři druhy smyslové lásky, z nichž první dva jsou společné všem živočichům, kdežto třetí je zvláštností člověka:

1. láska ke smyslovému dobru, pokud slouží jednotlivému životu,

2. láska pohlavní a

3. smyslové zalíbení plynoucí z poznávací činnosti zraku a sluchu, pokud slouží poznání rozumovému.

Tyto tři druhy lásky, ač se mezi sebou bytnostně liší, existují u zvířete i u člověka ve více nebo méně těsné spojitosti. Platí to především o prvních dvou druzích lásky. Spojitost mezi smyslovou náklonností individuální a pohlavní je zřejmá nejen ze zkušenosti, ale i ze vztahu mezi výživou a sekrecí pohlavních žláz, jíž se podporuje přívod krve do pohlavních orgánů. Počitek, který tím vzniká, probouzí pohlavní touhu. Podobná souvislost je i mezi počitky ostatních smyslů a živočišným životem individuálním i pohlavním.

Pokud jde o život individuální, je jisto, že různé city /láska, touha, strach atd./ působí na pohyb srdce, dýchání a činnost žláz s vnitřní sekrecí, které řídí individuální organický život. Jsou-li životní pochody normální /zdravé/ vyvolávají počitky vnitřního hmatu takto podnícené, příslušné smyslové touhy. Je-li organismus chorý, vznikají při těchto po-

chodech zvláštní nepříjemné počitky a bolesti.

Tytéž city působí i na život pohlavní. Děje se to buď nepřímo, prostřednictvím úkonů života individuálního nebo přímo, pokud různé počitky, představy a jejich komplexy uložené ve smyslové paměti a obrazivosti vyvolávají podráždění pohlavních orgánů. Na činnost těchto orgánů však přímo nepůsobí všechny počitky a představy, ale jenom ty, které jsou přímo zaměřeny k pohlavnímu životu, k pohlavní rozkoši.

Smyslové počitky a představy jsou ovšem samy o sobě vesměs zaměřeny k organickému životu individuálnímu i pohlavnímu, leč by sloužily /u člověka/ přímo rozumovému poznání. Vzhledem k síle pohlavní rozkoše a v důsledku souvislosti individuálního organického života s životem pohlavním se však lidské smysly velmi snadno vymykají rozumovému řízení a zaměřují se k pohlavní rozkoši.

Když však smysly, zvláště zrak a sluch, přímo slouží poznání rozumovému, tu sice hnutí smyslové snaživosti, která z této činnosti vznikají, nepřestávají působit na vegetativní orgány, avšak toto působení je silně zmírněno. Na pohlavní orgány působí tato hnutí jen nepřímo, prostřednictvím ostatních úkonů vegetativního života a tento nepřímý vliv takřka úplně mizí, je-li činnost smyslů jen poněkud mocněji poutána činností rozumovou. V témže smyslu působí i tak zvaná "sublimace", o níž byla zmínka v 5.článku. Duchovní náklonnost, jejímž podmětem je vůle, působí na povšechné snahové napětí tak, že smyslová činnost dokonaleji podléhá rozumu a vůli.

Z toho všeho je patrno, že přes mnohonásobnou souvislost všech třech druhů smyslové lásky, nelze pokládati pohlavní pud za "jádro všeho", neboť mnohé konkretní city lásky, touhy a potěšení vůbec nevyvolávají hnutí pohlavní. Něco takového nelze důvodně předpokládat ani u zvířat a tím méně u člověka. Spencerovy a Freudovy závěry v tomto směru odporují jak zkušenosti tak i filosofické dedukci.

4. Hybná mohutnost

Člověk jakožto hmotná podstata je schopen místního pohybu fysického, jako každé těleso. Příkladem takového fysického pohybu je třebas pád k zemi způsobený ztrátou rovnováhy. Vegetativní život člověka je provázen rovněž jistými místními pohyby při pochodech výživy, růstu a plození. Takové životní pohyby místní se odehrávají v každé živé buňce rostlinné a živočišné, na příklad pohyb protoplasmatu, dělení buňky a pod. Třetí druh místních pohybů je příznačný pro život živočichů a nazveme je proto pohyby živočišnými. O těchto pohybech, které jsou vlastní člověku, jakožto živočichu, budeme jednat v následujících článcích.

4.1. Druhy živočišných pohybů

Živočišné pohyby se uskutečňují pomocí zvláštních orgánů, které nazýváme svaly. Ve svalech se hromadí chemická energie z výživy, která se mění v energii kinetickou a tak vzniká stahování svalstva a místní pohyb. Ve svalech se tedy děje něco podobného jako když se chemická energie střelného prachu při výbuchu mění v energii kinetickou. Činnost svalstva však se nedá uvádět na pouhý fysikálně-chemický pochod, neboť kromě těchto fysikálně-chemických předpokladů je k činnosti svalstva zapotřebí zvláštní schopnosti, životní dráždivosti, která je vlastní živým organismům. Činnost svalstva, které je nástrojem živočišné hybné síly, je tedy činnost v pravém a plném smyslu životní. Za nástroje živočišné hybné síly můžeme považovat i kosti, na něž se u vyšších živočichů /obratlovců/ upínají svaly a které slouží současně jako páky přenášející svalové pohyby.

Živočišné pohyby dělíme na tři hlavní skupiny:

1. Pohyby reflexní neboli automatické se uskutečňují bez poznání a snaživosti a podobají se proto oněm životním pohybům rostlin, které se nazývají tropismy nebo dráždivostí /citlivka/. O těchto životních pohybech rostlin jsme jednali ve II.části Kosmologie.

Reflexní čili automatické pohyby jsou především pohyby vegetativních orgánů jako je srdce, plíce, zažívací ústrojí a pod. Tyto pohyby si uvědomujeme a cítíme zpravidla jen tehdy, nejsou-li normální. Tyto pohyby zřejmě nejsou úkony nějaké zvláštní hybné mohutnosti. Jejich podmětem jsou příslušné mohutnosti vegetativní. Projevem toho je i skutečnost, že nástrojem těchto pohybů je/s výjimkou srdce/ zvláštní svalstvo tak zvané hladké.

Mezi reflexní /automatické/ pohyby však počítáme i některé pohyby vykonávané svalstvem příčně pruhovaným, které obvykle podléhá vědomému řízení. Je to na příklad automatický pohyb ruky dotknuvší se horkého předmětu, kašel, kýchání a polykání.

Všechny reflexní pohyby mají společné to, že jsou vyvolávány nervovým podrážděním, které je vedeno přímo k některému hybnému centru v míše, z něhož pak ihned vyjde popud bez příčinného zásahu poznání a snaživosti. Mnohé reflexní pohyby jsou sice provázeny smyslovým poznáním a hnutím snaživosti, avšak nezávisejí na nich.

Reflexní pohyby, zejména ty, které jsou vykonávány příčně pruhovaným svalstvem, chrání organismus proti vnějším nebezpečím a lékaři mohou podle nich rozeznávat různé choroby.

2. Některé reflexní pohyby jsou vědomé a nazývají se proto psychickými nebo podle Pavlova "podmíněnými". O "podmíněných reflexech" se mluví proto, že jsou vyvolávány neobvyklými příčinami. Tak na příklad vylučování slin, které je normálně vyvoláváno chutí nebo vůní pokrmu, může býti vyvoláno i nějakým zvukem nebo světlem, a sice v důsledku dřívější souvislosti těchto počitků s normálním počitkem. K tomu je však zapotřebí poznání vnějších smyslů, obrazivosti a paměti.

3. Do třetí skupiny patří pohyby, které jsou v příčinné souvislosti s poznáním a snažením. Nástrojem těchto pohybů je svalstvo příčně pruhované, rovněž s výjimkou srdce, které je sice svalem příčně pruhovaným, avšak jeho činnost je automatická, nepodléhá vědomému řízení. Pohyby této skupiny můžeme zase rozdělit na čtyři podskupiny:

a/ Pohyby napodobovací se často uskutečňují mimovolně nebo i proti vůli, avšak s podvědomou součinností smyslové snaživosti. Patří sem na příklad zívání při pohledu na jiného zívajícího, opakování slyšených slov a viděných pohybů.

b/ Pohyby navyklé nebo zvykové se provádějí s počátku zcela vědomě a se soustředěnou pozorností, později se však, vlivem častého opakování, stávají téměř automatickými a nevyžadují velké pozornosti. Tím se však nestávají nevědomými, ale toliko podvědomými /viz čl.2.5./, vždycky se uskutečňují pod vlivem smyslové snaživosti a nikdy nejsou zcela mimovolné nebo dokonce proti vůli. Patří sem pohyby a postoje jako chůze, stání, sedění, pití, mluvení a mnohé rytmické pohyby.

Zvykové pohyby jsou jakoby automatické, neboť připomínají v mnohém pohyby reflexní. Abychom se dali do běhu, mluvili nebo seděli, nepotřebujeme uvažovat, jak a kterým údem máme pohnout, který sval napnout a který ponechat v klidu. Navyklé úkony probíhají zpravidla tak rychle, že je ani nemůžeme vědomě sledovat. Rovněž oprava nějakého chybného pohybu se často uskutečňuje po způsobu reflexního pohybu dříve, než si chybu uvědomíme.

Přesto však nejde o pohyby čistě automatické, neboť vyžadují s počátku plného uvědomění a pozornosti, později alespoň pozornosti částečné. Od reflexních pohybů se liší také tím, že jsou zpravidla delší a složitější a podléhají chybám. Reflexní pohyby jsou naproti tomu krátké a provádějí se bez "chyb".

c/ Pohyby pudové vyplývají z instinktu a smyslové snaživosti. Zvíře se nepotřebuje pudovým pohybům učit, provádí je od počátku správně. /Viz Kosmologie, II.část, čl.3.4./ Poněvadž u člověka je život čistě pudový mnohem slabší než u zvířete - poznání instinktu je u něj doplňováno a řízeno rozumem - mají u něj pohyby tohoto druhu poměrně malý význam. Přesto však i člověk dosti často jedná čistě pudově, když na příklad

uskutečňuje jisté pohyby v zájmu obrany nebo záchrany života.

d/ Pohyby přímo chtěné jsou vlastní pouze člověku, neboť se uskutečňují v důsledku poznání cíle a volby prostředků. Vůle tu ovládá a řídí hybné orgány prostřednictvím smyslové snaživosti. O tom však budeme mluvit podrobně až v kapitole o vůli.

4.2. Existence a povaha hybné mohutnosti.

Z roztřídění živočišných pohybů je patrno, že pro filosofickou úvahu o existenci a povaze zvláštní hybné mohutnosti přicházejí v úvahu jen ony pohyby, které možno nazvat spontánními, které tedy nejsou čistě reflexní či automatické, nezávislé na poznání a hnutí snaživosti. Pohyby reflexní /automatické/ jsou úkony vegetativních mohutností živočicha.

Ze zkušenosti je zřejmo, že jsme schopni uskutečňovat mnohé pohyby, jimiž se snažíme dosáhnout nějakého dobra, po němž toužíme nebo se vyhnout zlu. Tyto pohyby ovládáme svou vůlí. Často však stačí úkon smyslové snaživosti, abychom provedli jistý pohyb. Nelze pochybovat o tom, že i zvířata jsou schopna spontánních pohybů v důsledku žádosti po poznaném smyslovém dobru nebo ve snaze vyhnout se zlu. V Kosmologii /II.část, čl.3.1./ jsme ukázali, že zvířata nelze pokládati za pouhé automaty, schopné jen reflexníxh pohybů, jak tvrdil na příklad Descartes.

Zkoumáme-li příčiny kteréhokoliv spontánního pohybu, snadno zjistíme, že posledním cílem každého takového pohybu jest nějaké dobro. Tento ráz mají i ony zdánlivě bezúčelné pohyby, které vykonávají zvláště děti, neboť účelem takových pohybů je zřejmě správný vývoj údů a orgánů a podnětem k takovým pohybům jsou jisté svalové počitky.

Nejbližším účinkem posledního cíle spontánního pohybu /poznaného dobra/ jest hnutí smyslové snaživosti směrem k předmětu, který je poznáván /smyslově nebo rozumově/ jako dobrý. Z této náklonnosti vzniká touha a tu nutno považovat již za nejbližší příčinu spontánního pohybu k milovanému dobru. Úkon smyslové snaživosti /nebo vůle prostřednictvím této snaživosti/ tedy uvádí v pohyb svaly a údy.

Úkony smyslového poznání a snažení jsou však určovány vnějším předmětem. Tento předmět je účinnou příčinou smyslového poznání a touhy, která pak vede ke spontánnímu pohybu k předmětu touhy. Předmět je tedy skutečnou účinnou příčinou spontánního pohybu, avšak příčinou vzdálenou a částečnou. Samotný předmět totiž ještě není schopen, aby určil příslušný pohyb. Takového určujícího vlivu je schopen teprve úkon smyslové snaživosti, jejž tedy nutno pokládat za nejbližší a přiměřenou příčinu určitého spontánního pohybu. Poněvadž smyslová náklonnost je vzbuzována poznáním, u zvířete především poznávacím úkonem oceňovacího smyslu /instinktu/, možno říci, že smysly, zejména vnitřní smysly, jsou řídícími příčinami spontánního pohybu.

První účinnou příčinou spontánního pohybu jest pochopitelně živočišná přirozenost a nejbližšími příčinami jsou orgány hybné mohutnosti, nervy a svaly.

Nyní se však vtírá otázka, jak působí smyslová snaživost na hybnou sílu. Jak víme z předchozí kapitoly, jsou úkony smyslové snaživosti vzbuzovány poznáním a nazývají se proto "actus eliciti". Jest tedy i úkon snaživosti, který uvádí v činnost hybné orgány rovněž "actus elicitus", tedy úkon provázený poznáním, v tomto případě poznáním, které nervové dráhy a svaly nutno uvést v činnost? Zřejmě tomu tak není. Snaživost sama nepoznává a ze zkušenosti víme, že ke spontánnímu pohybu nepotřebujeme přesných anatomických znalostí nástrojů tohoto pohybu. Hybné orgány poznáváme jako pouhé nástroje přirozeně spojené se snaživostí. Smyslová snaživost se tedy má k hybným orgánům jako hlavní příčina k nástrojné a proto nazývali scholastikové spontánní pohyby úkony "rozkázanými" /actus imperati/, totiž rozkázanými snaživostí.

To všechno dokazuje, že snaživost a hybná schopnost jsou věcně různé mohutnosti. Tento věcný rozdíl je ostatně prokázán i zkušeností. Víme, že někteří nižší živočichové, jimž nemůžeme upřít smyslovou snaživost, nemají pohybovou schopnost, alespoň ne schopnost pohybovat se s místa na místo. Kromě toho známe pathologické případy afasie /neschopnost mluvení/ nebo motorické apraxie /neschopnost pohybu rukama/, při čemž smyslové i rozumové schopnosti poznávací a snaživé zůstávají nedotčeny. Skoro každý člověk ostatně zakusil někdy případ, kdy nebyl schopen "vládnout údy" nebo kdy mu "údy vypověděly službu", což se stává v první chvíli po procitnutí z hlubokého spánku nebo z omámení, po případě v důsledku nadměrného požití alkoholických nápojů nebo drog.

Hybná mohutnost je tedy zvláštní živočišná mohutnost /člověka i zvířete/, věcně rozdílná od smyslové snaživosti. Hybná mohutnost jest sice účinnou příčinou spontánních pohybů, ale příčinou toliko nástrojnou, podrobenou smyslové snaživosti jako hlavní příčině, která "rozkazuje" hybné mohutnosti určité pohyby. O tom, jak vůle ovládá hybnou mohutnost prostřednictvím smyslové snaživosti, budeme mluvit až v kapitole o vůli.

4.3. Výkon spontánního pohybu.

Z povahy hybné mohutnosti jako nástroje snaživosti vyplývá řešení některých nejasností a nesnází, které znesnadňují pochopení, jak se uskutečňuje spontánní pohyb na "rozkaz" snaživosti.

1. Chceme-li vysvětlit, jak člověk /a zvíře/ získává schopnost pohybovat svými údy na rozkaz vůle nebo smyslové snaživosti, není zapotřebí uchylovat se k předpokladu nějakých pevných asociací mezi nervovými popudy v sensitivních a hybných centrech, které by byly podmíněny neustálým cvikem.

Je-li hybná síla zvláštní mohutnost, jejíž orgány /údy/ jsou přirozeně utvářeny tak, aby "specificky" odpovídaly na nervová podráždění, pak mohou tyto orgány vykonávat své přirozeně určené pohyby nezávisle na nějakých asociacích. Je-li hybná

síla činna jen jako nástroj, stačí k jejímu úkonu pouhý "rozkaz" vůle nebo snaživosti smyslové. Tento poměr si můžeme objasnit příkladem. Abych udělal sebesložitější otisk pomocí razítka, které už mám k disposici, stačí jednoduchý pohyb rukou. Podobně snaživost má už "k disposici" řadu přesně utvářených nástrojů, totiž soustav svalových a nervových, které pouze uvede v činnost, aniž by bylo zapotřebí starat se o jejich složení a funkci.

Pohyby údů se ovšem zdokonalují návykem, jenž vzniká v údech neustálou činností, nelze však tvrdit, že schopnost "vládnout údy" vzniká teprve dlouhým cvikem. Mnohá zvířata dovedou dokonale běhat za několik okamžiků po narození. Bezmocnost lidských novorozeňat a neobratnost mláďat některých živočichů nemá příčinu v nedostatečném cviku, ale v tom, že jejich vývoj ještě dostatečně nepokročil.

2. Někteří psychologové, na příklad i slavný španělský filosof Urráburu /1844-1904/, pokládají způsob, jímž snaživost "rozkazuje" pohyby, aniž by věděla, kterými nervovými drahami nutno vésti popudy a ke kterým svalům, za neřešitelnou záhadu. Záhada by to vskutku byla, kdyby snaživost potřebovala k vyvolání vnějších pohybů poznání celého složitého fysiologického pochodu, jakým jest pohyb údů. Neřešitelný problém by tu byl, kdyby hybné orgány nebyly živými nástroji spojenými se snaživostí přirozeně, totiž jako mohutnosti a části téže živé podstaty.

Není tu však žádné neřešitelné záhady, jsou-li hybné orgány přirozeně spojeny se snaživostí, takže ji na rozkaz poslouchají, to jest, reagují pod vlivem nervů podrážděných úkonem smyslové snaživosti. Tak jako poznání budí určité touhy a afekty ve snaživosti, působí i snaživost na výkon i druh pohybu údů, které jsou jí podřízeny a přirozeně působí podráždění nervů oněch svalů, které obstarávají pohyb odpovídající určitému hnutí snaživosti.

3. Většina živočišných pohybů je rázu tak složitého, že není možno uvésti snad ani jeden příklad pohybu, který by byl čistě spontánní nebo čistě reflexní. Z toho mnozí fysiologové dokazují totožnost pohybu reflexního a spontánního. Tento důkaz však naprosto neplatí. Tvrzení, že není rozdílu mezi pohybem spontánním a reflexním či automatickým, poněvadž většina pohybů má smíšený ráz, je stejně nelogické jako tvrzení, že není rozdílu mezi barvou červenou a oranžovou, protože je mezi nimi mnoho odstínů.

Fysiologickým podkladem složitosti živočišných pohybů je skutečnost, že vyšší nervová ústředí jsou schopna brzdit i potlačit činnost hybných ústředí nižších. Mozek může na příklad působit na činnost srdce a tím i na oběh krve, tedy na pohyb čistě automatický. Této "inhibici" podléhají i nejmocnější reflexní pohyby, jako třebas kýchání a kašel, které sice nemůžeme vždy potlačit, ale často je můžeme zadržet nebo zmírnit. Každý člověk dovede více nebo méně dokonale ovládat mimické svaly a tím potlačovat nebo dokonce i předstírat změny výrazu, které se obvykle dostavují pod vlivem citových hnutí takřka automaticky. Cvikem lze ovládat i mnohé skupiny hladkého svalstva a naopak zase mnohé reflexní pohyby jsou prováděny svalstvem příčně pruhovaným, které normálně podléhá vůli a je tedy hlavním nástrojem spontánních pohybů.

V celku možno říci, že tou měrou, jakou slábne činnost mozkových ústředí, tedy činnost vědomá, vzrůstá činnost nižších nervových ústředí /ganglií/, tedy činnost reflexní, která je zpravidla podvědomá. Proto mnohé pohyby začínají jako spontánní a později přecházejí postupně pod vliv nižších hybných nervových ústředí, kterýžto vliv je pak buď převážný nebo výlučný. Takové jsou na příklad pohyby chůze, mluvení a psaní.

Uvažujeme-li tuto složitost živočišných pohybů s hlediska filosofického, jeví se nám jako vysoce účelné a užitečné zařízení pro život organismu a jako další doklad podstatné jednoty živé bytosti, která se tu projevuje podivuhodným souladem - mohli bychom říci "solidaritou" - všech mohutností a jejich činností.

Pojednáním o hybné mohutnosti jsme uzavřeli rozbor živočišné oblasti lidského života, rozbor vegetativně-sensitivních mohutností a jejich činnosti. Nyní přistoupíme k rozboru života rozumového, tedy specificky lidského, jímž člověk vyniká nad celou ostatní přírodu. Možno říci, že člověk, který jest jakožto živočich součástí hmotné přírody, stojí současně, jakožto rozumná bytost, vysoko nad ostatní živou i neživou přírodou.

5. Rozumové poznání

5.1. Rozumový život.

Filosofickou úvahu o všeobecné povaze a různých stupních onoho způsobu bytí, které nazýváme životem, jsme zahájili už ve druhé části Kosmologie, věnované živé přírodě. Rozebrali jsme život vegetativní, jímž žijí rostliny a vegetativně sensitivní život zvířat. V Psychologii, kterou podáváme jako filosofickou anthropologii, jsme mohli přistoupit už přímo k rozboru sensitivního života lidského, neboť povaha lidského života vegetativního byla již implicite probrána v Kosmologii /II.část,kap.II./.

Nyní zahajujeme rozbor života rozumového, který jsme označili za třetí a nejdokonalejší stupeň života. V této a v následujících kapitolách se budeme zabývat především lidským rozumovým životem. Vymezujeme-li předmět pojednání slovem "především", neznamená to, že chceme v Psychologii filosoficky uvažovat také o rozumovém životě božím a zabíhat tak do oblasti přirozené theo-

logie nebo dokonce snad spekulovat o rozumovém životě pouhých duchů, což patří do theologie nadpřirozené.

Uvažujeme-li však o rozumovém životě lidském, nutně se musíme zabývat některými známkami rozumového života vůbec, které jsou společné a nezbytné všem druhům rozumového života. Rozum totiž patří mezi ony dokonalosti, které jsme v Ontologii /3.6./nazvali dokonalostmi naprostými a není tedy divu, že některé známky rozumového života jsou společné Bohu i člověku.

Nazývají-li proto scholastikové člověka "nejnižší inteligencí" /infima inteligentia/, není to, jak se domnívá Berďajev /Das Schicksal des Menschen im Abendlande/ projev typicky moderní nedůvěry "novothomistů" k lidskému rozumu. Výraz "infima intelligentia", který pochází už ze středověku, znamená jen to, že lidský rozum je nejméně dokonalý vzhledem k rozumu božskému a andělskému, při tom však současně vyjadřuje totéž, co pravil Bůh v Genesi /I.,26./: "Učiňme člověka k obrazu a podobě naší" nebo to, co se praví v žalmu 8.: "Učinil jsi ho málo menším než anděly, slávou a ctí jsi ho korunoval a ustanovil ho nade všemi díly rukou svých".

Lidský rozumový život, v němž spočívá vpravdě lidská dokonalost a důstojnost, jest nicméně rozumovým životem nejnižšího druhu. Jeho zvláštnost a jeho obmezení je dáno tím, že jest to život sice duchovní, ale duchovní život rozumného živočicha, a tedy v jistém smyslu závislý na životě vegetativně sensitivním.

Přesto má filosofický rozbor lidského rozumového života a povahy jeho podmětu význam nesmírný, neboť se tu poprvé v průběhu dosavadních přírodně filosofických úvah setkáváme se skutečností duchovní, nehmotnou. Správné pochopení povahy rozumového života je nezbytným předpokladem k poznání duchovosti a tedy svébytnosti lidské duše a v důsledku hlavním důkazem proti materialismu.

Mnohé skutečnosti a pojmy týkající se rozumové poznávací činnosti již známe z Logiky, Noetiky a Ontologie, nyní však budeme uvažovat o rozumovém poznání z hlediska psychologického, to jest z hlediska jeho vzniku, abychom mohli dospět k závěru o povaze jeho podmětu, lidské duše.

Naším úkolem bude především dokázat věcný rozdíl mezi životem smyslovým a rozumovým, potom pojednáme o vzniku lidských rozumových poznatků, čili o vzniku idejí, o postupu, rozvoji a rozsahu lidského rozumového poznání a konečně o povaze rozumové poznávací mohutnosti.

5.2. Společný předmět rozumového poznání.

Všichni se shodujeme v přesvědčení, že člověk je schopen myšlení, že je tedy bytost rozumná, avšak shoda ihned přestává, jakmile se jedná o přesné filosofické vymezení toho, co nazýváme rozumem. Materialisté popírají druhový rozdíl mezi poznáním smyslovým a rozumovým a tedy i druhový rozdíl mezi člověkem a

zvířetem, prohlašujíce rozumové poznání za jakési dokonalejší poznání smyslové.

Idealisté naopak zase přehánějí aktivitu lidského rozumu na rozdíl od materialistů a positivistů, pro něž je poznání vůbec a tedy i rozumové poznání čistě pasivní, trpné. Někteří idealisté /Hegel, Fichte a Schelling/ prohlašují rozumové poznání za tvůrčí a snaží se vysvětlovat i smyslové poznání poznáním rozumovým, čímž vlastně stírají rozdíl mezi nimi. Jiní /Kant/ sice rozlišují mezi poznáním smyslovým a rozumovým, avšak jakožto subjektivisté popírají, že bychom mohli něco poznat o povaze cítícího a myslícího podmětu.

Všechny tyto filosofické theorie vycházejí z nedokázaných apriorních předpokladů a proto nedovedou vysvětlit zřejmé skutečnosti týkající se poznání. Nedostatečnost idealismu ve všech jeho podobách jsme poznali už v Noetice. Zbývá nám tedy obhájit druhovou odlišnost rozumového poznání už jen proti materialistům a positivistům.

Chceme-li správně pochopit povahu rozumového poznání a zdůvodnit jeho podstatnou odlišnost od poznání smyslového, odlišnost, o níž jsou všichni lidé nezatížení doktrinálními předsudky nezvratně přesvědčeni, musíme především zjistit, co je předmětem rozumového poznání.

Tuto otázku možno klásti dvojím způsobem. Tážeme-li se, které předměty patří do oblasti rozumového poznání, tážeme se vlastně po "látkovém" předmětu rozumového poznání, při čemž látkou nemíníme jenom hmotné věci, ale jakýkoliv předmět, který je nějak přístupný rozumovému poznání. Tyto předměty jsou nejrůznější povahy. Jsou hmotné i nehmotné, tělesné i duchovní, nutné i podmíněné, podstaty i případky. Toto zjištění nám však neobjasní příliš povahu rozumového poznání, neboť z něj vyplývá pouze to, že oblast rozumového poznání je poněkud širší než oblast poznání smyslového.

Musíme se tedy tázat, co je u všech předmětů, o nichž můžeme přemýšlet, v pravém slova smyslu "srozumitelné" /intelligibile/, co je činí přiměřeným předmětem rozumového poznání tak jako barva činí tělesa viditelnými. To však znamená, že se tážeme po formálním předmětu rozumového poznání. Jak už víme z předchozích výkladů, jest to právě formální předmět, jímž se mohutnosti věcně liší. Rozum je tedy zvláštní mohutnost, má-li formální předmět odlišný od předmětů jiných mohutností.

Zjistit, co je formálním předmětem rozumového poznání, není nesnadné, neboť je všem jasno, že o rozumovém poznání něčeho můžeme mluvit jen tehdy, jsme-li schopni alespoň nějakým nedokonalým a povšechným způsobem říci, co věc jest. Hmotné předměty na příklad vidíme, slyšíme, hmatáme, avšak rozumově je poznáváme teprve tehdy, když je definujeme, když vyjadřujeme, co jsou, tedy jejich bytnost, přirozenost.

Positivisté by chtěli omezit rozumové poznání na postřehování vztahů mezi smyslovými jevy. Avšak při tom přiznávají, že tu nejde jenom o poznávání souvislosti, vztažnosti konkretních věcí, čehož jsou schopna i zvířata, ale o poznání samotných vztahů, jak jsou vyjádřeny na příklad ve vědeckých zákonech. Tím však připouštějí, že člověk je schopen poznávat jisté všeobecné vztahy, tedy samotnou jejich povahu, bytnost. Chá-

pe-li však rozum alespoň nějakou bytnost, nelze mu upírati schopnost poznávat kteroukoliv jinou bytnost.

Postřehujeme-li totiž nějakou bytnost, na příklad bytnost vztahu, znamená to, že postřehujeme to, co je nejhlubším základem věci /intima ratio rei/. Avšak to, co je v každé věci vskutku základní, přísluší jí jakožto jsoucnu, neboť bytnost každé věci je to, čím jest nějaká věc tím, čím jest, co ji činí určitým jsoucnem, určitou věcí, zkrátka "něčím". /Viz Ontologie, č. 2.4./

Jsme-li tedy schopni poznat alespoň bytnost vztahu, poznává-li tedy náš rozum ontologickou povahu vztahu - jako že poznává - nemůžeme z jeho oblasti vylučovat nic, co má ráz jsoucna, tedy žádnou bytnost. Rozum je tedy schopen poznávat jakoukoliv bytnost, vše, co jest nebo může býti.

Rozum vskutku poznává všechny nejrůznější předměty jakožto "něco", jako to, co existuje nebo může existovat, tedy jakožto jsoucno. Jsoucno je tedy jediným předmětem našeho myšlení, jest jediným přiměřeným předmětem rozumového poznání. To ovšem neznamená, že rozum poznává všechny předměty jenom jako abstraktní "něco", nýbrž poznává druhové rozdíly mezi jsoucny podobně jako zrak, právě proto, že jeho formálním předmětem je barevné, poznává všechny druhy barev.

Tento závěr možno bez dalšího zevšeobecnit v tom smyslu, že předmětem každého rozumu, tedy nejen lidského, jest jsoucno, které proto nazýváme společným formálním předmětem rozumového poznání.

5.3. V l a s t n í p ř e d m ě t l i d s k é h o r o z u m u .

Společným formálním předmětem rozumového poznání jest jsoucno, přesněji ona transcendentální vlastnost bytí, kterou jsme v Ontologii /čl.3.4./ nazvali ontologickou pravdou. To však znamená, že každá věc je sama o sobě tím poznatelnější, čím je dokonalejší, totiž čím více jest jsoucnem. Současně to znamená, že poznatelné věci různé přirozenosti, různé dokonalosti, nejsou stejně úměrné poznávací schopnosti rozumu, nejsou stejným způsobem přístupny rozumovému poznání. Kdyby všechny poznatelné předměty byly téže přirozenosti, byly by nejen stejně poznatelné samy o sobě, ale i vzhledem k rozumu. Poněvadž však poznatelné věci jsou nejrůznější povahy, nutně jsou některé poznávací schopnosti rozumu bližší a bezprostřednější než jiné. Tyto předměty pak poznává rozum nejprve a přímo, ostatní pak jakoby jejich prostřednictvím. Abychom tedy poznali povahu lidského rozumu, jakožto poznávací mohutnosti, musíme zjistit, které předměty jsou přímo a bezprostředně v dosahu jeho poznání, čili musíme se tázat, co je vlastním předmětem rozumového poznání.

Je jisto, že vlastní předmět jest určován povahou mohutnosti, tedy i povahou rozumu. Jiný je zajisté postup poznávání bytostí duchové - existují-li takové bytosti - a jiný je postup poznávání člověka, bytostí smyslové i rozumné, a zcela zvláštní

je poznávání a vědění božské. Nás však teď zajímá výlučně povaha lidského rozumu, a proto musíme zjistit, co jest vlastním a nejbližším předmětem lidského rozumového poznání. Rozdíl mezi společným a vlastním předmětem poznání nám není nový ani cizí, neboť jsme se s takovým rozlišováním setkali už v kapitole o smyslovém poznání. Zjistili jsme, že společným předmětem smyslového poznání je rozsah hmotných věcí, jejž však různé smysly poznávají prostřednictvím svého vlastního předmětu, zrak na příklad prostřednictvím barvy, tedy jakožto barevné a hmat prostřednictvím odporu, jakožto něco, co klade odpor.

Že i v oblasti rozumového poznání je na místě takovéto rozlišování mezi společným a vlastním předmětem, můžeme velmi snadno dokázat nejen důvody uvedenými v prvním odstavci tohoto článku, ale i přímou zkušeností.

Již v Logice /čl.2.2./ jsme dělili pojmy na vlastní /přímé/ a odvozené /analogické/, na kladné a záporné. Toto dělení je výrazem skutečnosti, že některé věci dovedeme vyjádřit, tedy poznávat jenom cestou obdoby, po případě záporu. Záporným pojmem není na příklad jenom pojem "nekonečna" nebo "nesmrtelnosti", ale mnoho jiných, které jsou vyjádřeny tvarem gramaticky kladným. Pojem smrt na příklad znamená vlastně popření jisté dokonalosti, totiž života. Jednoduchost znamená popření složitosti atd.

O pojmech a poznatcích obdobných mluvíme vždycky ve vztahu k pojmům a poznatkům přímým, jejichž předmětem jest nějaká dokonalost tak jak existuje v řádu přírodním. Když však vypovídáme nějakou dokonalost, kterou jsme napřed poznali přímo v řádu přírodním o věci jiného druhu, jiné povahy a sice s vyslovenou nebo nevyslovenou výhradou, že tato výpověď se neděje v témže smyslu jako v prvním případě, tu jest poznání tohoto druhého předmětu toliko obdobné /analogické/ vzhledem k přímému poznání předmětu prvního. Říkáme-li na příklad, že duše je přítomna v těle, vyjadřujeme skutečnost, kterou nepoznáváme přímo pomocí skutečnosti, kterou poznáváme přímo, tedy podle "obdoby" přítomnosti jednoho tělesa ve druhém, podle obdoby dvou těles, z nichž jedno obklopuje a uzavírá druhé, při čemž výslovně dodáváme nebo mlčky předpokládáme, že duše je přítomna v těle jinak než třebas peníz v peněžence.

V Kosmologii jsme si ozřejmovali podstatné spojení první látky a podstatného tvaru pomocí příkladu, tedy obdoby případkového tvaru /podoby/ existujícího v hmotné podstatě, jako třebas tvar sochy v mramoru.

Předmětem našeho myšlení jsou tedy jednak věci, které poznáváme přímo a jednak věci, o jejichž skutečnosti sice nemůžeme rozumně pochybovat, které však nicméně poznáváme jen nepřímo a vyjadřujeme pomocí srovnávání se skutečnostmi poznávanými přímo.

To, co poznáváme přímo /primum et per se/, nazýváme vlastním nebo přímým předmětem poznání, kdežto věci poznávané pomocí něčeho jiného přímo poznaného, tedy pomocí vlastního předmětu, nazýváme předměty nevlastními, zprostředkovanými nebo nepřímými. Společný, všeobecný formální předmět rozumového poznání se tedy dělí na předmět vlastní a nepřímý.

Již z uvedených příkladů je patrno, že vlastním a nejbliž-

ším předmětem lidského myšlení jsou hmotné věci, které jsme již poznali vnějšími a vnitřními smysly. V těchto věcech pak rozum objevuje známky, bez nichž by nebyly tím, čím jsou a pomocí těchto známek poznává, co věci jsou, tedy jejich bytnosti.

Říká-li se však, že vlastním předmětem lidského rozumového poznání jsou bytnosti hmotných věcí, neznamená to, že jsme schopni přímo nazírat tyto bytnosti, ani že poznání bytnosti hmotné věci jest prvním úkonem rozumového poznání. O tom, jak poznáváme bytnosti věcí, jsme mluvili v Ontologii /čl. 2.4./. Z Logiky pak víme, že ke složitým pojmům druhových bytností věcí dospíváme spojováním řady jednodušších pojmů rodových, které se týkají nejen podstaty, ale i případků. Rozum tedy napřed objevuje ve smyslovém zjevu věci řadu známek, které jsou obecnější i méně obecné, totiž společné větším nebo menším skupinám věcí a teprve jejich souhrn mu umožňuje poznat, co věc jest, podati její výměr, poznat její druhovou přirozenost. Rozumové poznání bytnosti hmotných věcí tedy začíná poznáním řady všeobecných znaků a končí poznáním onoho souhrnu takových znaků, bez nichž by věc nebyla tím, čím jest.

Vlastní formální předmět lidského rozumového poznání je tedy dán obsahem smyslové zkušenosti, při tom je však abstraktní a všeobecný. Tyto dvě základní známky vlastního formálního předmětu lidského myšlení podrobně rozebereme a dokážeme v následujících článcích.

5.4. Myšlení a smyslová zkušenost.

Každý z nás ví z vlastní zkušenosti, že si nemůžeme nic myslet aniž bychom neměli současně nějakou smyslovou představu. Každý náš pojem je provázen úkonem obrazivosti. Tyto představy zobrazují buď nějakou konkretní věc tak jak existuje v přírodě, jindy je to umělý výtvor "obrazotvornosti" nebo zase geometrický obrazec, arithmetický nebo algebraický symbol a u dospělých a normálně vyvinutých lidí jsou to zpravidla také libovolné symboly řeči,/mluvená nebo psaná slova/ které nevyvolávají přímo představu nějakého určitého předmětu, avšak slouží k vyvolání neurčitého počtu konkretních obrazů.

Smyslová představa je tak těsně spjata s každým úkonem myšlení, že je zapotřebí jisté námahy, abychom je od sebe rozlišili. Materialisté si ochotně tuto námahu ušetřují, poněvadž nemohou a priori připustit, že by lidský rozum byl mohutností zvláštní, nadsmyslnou. Přesto však lze představu zcela přesně a jasně rozlišit od rozumového pojmu, jak uvidíme v následujícím článku.

Představy tedy provázejí nejen naše pojmy, ale i složitější myšlenkové úkony, jako soudy a úsudky. Každý člověk dále ví z vlastní zkušenosti, že obrazivost a vášně jí vzbuzované ovlivňují rozumovou úvahu a vůli. Obrazivost zaměřuje pozornost na určitou stránku věcí, takže to, co se ve stavu citového klidu a vyrovnanosti jeví jako počestné, spravedlivé a moudré, přestává se takovým jevit pod vlivem probuzených vášní. Nejobvyklejším pramenem "pokušení" je právě přílišný vliv obrazivosti a tím i vášní na činnost vyšších mohutností.

Obrazivost je činná bez výjimky při každém našem myšlení, pravidelně a přirozeně. Proto je tak důležitá "názornost" při vysvětlování a vyučování i těch nejabstraktnějších předmětů a proto se také i ty nejvyšší zásady moudrosti, mravnosti a náboženství tak často a s oblibou vyjadřují v bajkách, mythech, povídkách a románech.

Příznačná je také skutečnost, že všechna slova lidských jazyků, jimiž se vyjadřují nadsmyslné předměty, jako třebas podstata, vztah, povinnost, právo, ctnost, ale i duše nebo Bůh, jsou odvozena od slov, které původně označují hmotný předmět nebo se téhož slova užívá ve vlastním smyslu k označení něčeho hmotného a v přeneseném smyslu k označení něčeho nadsmyslného. Řecké "pneuma" znamená původně dech, vítr a pak také ducha.

Uvážíme-li konečně, že k myšlení je zapotřebí správné funkce jistých tělesných orgánů, že chorobné změny těchto orgánů nebo vliv vnějších činitelů /narkotik/ znemožňují myšlení, že stačí zvýšení tělesné teploty o několik stupňů, aby člověk upadl do deliria, v němž není schopen rozumově uvažovat, musíme uznat závislost myšlení na smyslovém životě jako skutečnost naprosto jasně a spolehlivě prokázanou. Souvislost, ba závislost myšlení na smyslovém poznání vyjádřil už Aristoteles známou zásadou "Nic není v rozumu, co nebylo před tím ve smyslech".

Tuto závislost možno vysvětlovat jenom dvěma způsoby. Buď je myšlení pouhou funkcí nervové soustavy, jak tvrdí materialisté, nebo myšlení vyžaduje činnosti, která je funkcí nervové soustavy, totiž smyslového poznání. Materialisté, kteří připouštějí jenom první výklad, však úmyslně nedbají jiné stránky rozumového poznání, která je stejně zřejmá a jistá jako souvislost myšlení se smyslovým poznáním. Ve světle skutečností, jimiž se budeme zabývat v následujícím článku se nám materialistický výklad ukáže jako neslučitelný se skutečnou povahou myšlení, které se nám tedy objeví jako činnost zvláštní mohutnosti druhově odlišné od mohutností smyslových.

5.5. A b s t r a k t n o s t p ř e d m ě t u r o z u m o v é h o p o z n á n í .

Pozorujeme-li nějaký hmotný předmět, na příklad strom, máme o něm nepochybně velmi podobné smyslové vjemy a představy jako kterýkoliv dokonalejší živočich. Zvláštností našeho lidského pozorování však jest, že dovedeme ve smyslovém zjevu věci objevit jisté známky, jejichž pomocí dovedeme vyjádřit co věc jest a pojmenovat ji. Říkám-li: "toto jest strom", znamená to: "věc, kterou před sebou vidím jest rostlina skládající se z kořene, kmene, větví, listoví atd.", zkrátka, je to něco jiného než kámen nebo zvíře, je to věc určitého druhu, určité bytnosti.

Snažíme-li se pak zjistit, čím se liší smyslový obraz určitého stromu od jeho "obrazu" rozumového, zjistíme snadno, že se tento rozumový obraz skládá ze známek, které jsou společné mnoha hmotným věcem a jejichž souhrn je společný všem stromům, je pro ně "charakteristický". Rozumový obraz hmotné věci tedy

neobsahuje nic, co je zvláštní jednotlivým stromům, ale to, co mají všechny společné, bez čeho by nebyly tím čím jsou, totiž stromy.

Rozumový obraz věci bývá často jen velmi povšechný a v důsledku toho i výměr věci velmi nedokonalý. Je zajisté velký rozdíl mezi obsahem pojmu "strom", který si utváří prostý člověk a obsahem tohoto pojmu v mysli botanikově. To však není rozhodující. Rozhodující jest, že předmět rozumového poznání jest vždycky abstraktní, to jest, rozumový obraz věci se skládá ze známek společných mnoha věcem, kdežto smyslový obraz předmětu je vždycky jedinečný a konkretní tak jako hmotný předmět sám.

Formální předmět myšlení je tedy abstraktní. To znamená, že rozum objevuje ve smyslovém zjevu věci jisté známky, společné mnoha věcem různých druhů a zjišťuje, že souhrn některých takových známek je příznačný pro všechny jedince téhož druhu. Rozum tedy poznává všeobecnou, to jest druhovou nebo rodovou bytnost hmotné věci přímo a především.

Rozumové poznání se nazývá "abstraktní" /doslova: "odtažené"/ proto, že jeho obsah je jakoby oddělen od všeho ostatního, co je "konkretní" /doslova: "srostlé"/ s určitým časem, místem, určitou kvantitou a všemi ostatními individuálními známkami skutečné, fysické věci.

Myslím-li na to, co je to vlastně pes, odezírám ode všech individuálních známek a vlastností jednotlivých psů i od charakteristických známek různých psích plemen a snažím se vypočítat jen ty známky, bez nichž by žádný pes nebyl psem a jejichž souhrn by se tedy dal jednoznačně přisoudit každému jednotlivému psu kteréhokoliv plemene. Důsledkem abstraktnosti našich pojmů jest jejich všeobecnost, tedy přičitatelnost neurčitému počtu jedinců. Proto se někteří filosofové dali svésti k závěru, že soud je prvním úkonem rozumu. Soud však by nebyl možný, kdyby tu nebyly napřed jednoduché abstraktní postřehy, jednoduché pojmy, které soudem spojujeme nebo rozdělujeme./Viz Logika, čl.4.1./

Scholastikové nazývali abstraktní pojmy běžně všeobecnými, nutnými, neměnnými a věčnými. Jak nutno rozumět tomuto vyjadřování, bylo vysvětleno v Ontologii /čl.1.4./. Říkáme-li, že předmět rozumového poznání je všeobecný, neznamená to, že je všeobecný "v uskutečnění", že tedy skutečně existují nějaké všeobecné reality /ideje/tak jak si to představoval Platon, ale znamená to jenom, že abstraktní pojem nebo výměr možno vypovídati o neurčitém a neobmezeném počtu jedinců, jejichž znaky tento pojem nebo výměr obsahuje. Jedná se tedy o všeobecnost toliko potencionální.

Nutnost abstraktního pojmu neznamená nutnost naprostou, ale podmíněnou. Předmět takového pojmu nemusí nutně existovat ani býti poznáván, avšak je-li takový pojem v mysli, stává se základem jistých vztahů, které nemohou nebýti takovými, jakými jsou. Podobně nutno chápati i "neměnnost" abstraktních pojmů. Pojem psa je na příklad neměnný v tom smyslu, že změní-li se nějak známky, z nichž je složen, přestává býti pojmem psa a stává se pojmem něčeho jiného. Neměnnost pojmu tedy vyplývá ze vztahu totožnosti abstraktního, rozumového obrazu se sebou samotným a se svými ustavujícími známkami.

Proti abstraktnímu a všeobecnému rázu rozumových postřehů se objevilo v moderní filosofii mnoho námitek, které možno shrnout do dvou skupin. Někteří filosofové, na př. Berkeley v úvodu ke svému základnímu spisu "Principles of human knowledge" vůbec popírají abstraktivní schopnost rozumu a jiní /sensualisté/ zase tvrdí, že to, co nazýváme rozumovými pojmy, jsou vlastně všeobecné smyslové obrazy, jaké mají i zvířata.

1. Berkeley na citovaném místě popírá abstrakci asi takto: Nemohu si utvořit abstraktní pojem člověka, který by nebyl ani bílý ani černý, ani velký ani malý, podobně jako si nemohu představit pohyb, který by nebyl ani rychlý ani pomalý, ale prostě pohyb.

Berkeley tu zřejmě nerozlišuje dobře dvě věci, a sice "uvažovati něco odděleně" a uvažovati o něčem "jako o odděleném". Je sice pravda, že každý náš abstraktní pojem je provázen konkretní představou nebo mnoha představami, z nichž byl vzat nebo na něž je zase aplikován. Možno dokonce přiznat, že spontánně nerozlišujeme abstraktní pojem od konkretní představy, avšak toto rozlišení je zcela dobře možné pomocí zpětné úvahy /reflexe/.

Mám-li pojem "člověka" a vypovídám-li tento pojem jednoznačně o kterémkoliv člověku, ať je černý nebo bílý, malý nebo velký, svědčí to zřejmě o tom, že rozlišuji mezi abstraktním pojmem "člověk", mezi ideou člověka a smyslovými zjevy nejrůznějších lidí. Člověk, jeho bytnost abstraktně pojatá rozumem, tak jak ji svým rozumem chápu, není zřejmě ani černý ani bílý, jinak bych tento pojem nemohl vypovídat jednoznačně o černochovi a bělochovi, zkrátka o každém člověku, ať už jest jeho smyslový zjev sebezvláštnější. To znamená, že rozumem rozlišuji známky, které patří k bytnosti člověka od známek, které k bytnosti nepatří a nejsou proto rozhodující, jinými slovy "abstrahuji" ze smyslového zjevu jisté známky, bez nichž by člověk nebyl člověkem a opomíjím všechny ostatní. Uvažuji-li tyto bytnostné známky odděleně, neznamená to, že je pokládám za oddělené, že je uvažuji jako oddělené. Mám sice abstraktní pojem člověka, při tom však vím, že známky, jejichž pomocí definuji "co je člověk", ve skutečnosti existují nerozlučně spojené se všemi ostatními individuálními známkami v každém jednotlivém, konkretním člověku. To je asi smysl přesného výroku Tomáše Akvinského: "Rozum abstrahuje jisté známky ze smyslového zjevu věci, avšak nikoli tak, že by je chápal jako oddělené, nýbrž chápe je odděleně", to jest odezírajc ode všech individuálních a jednotlivých zvláštností věci. /De anima, III., lec.12./

2. Pokud jde o druhou námitku, která se pokouší připisovat i smyslovým představám jistou "všeobecnost", není zapotřebí ztrácet mnoho slov. To, co se totiž může povrchnímu pozorovateli zdát "všeobecnou představou" je vlastně představou nezřetelnou. Tato nejasnost pochází hlavně z toho, že nejde o jednu představu, ale o množství představ, které vyvolávají a zase mizí tak rychle za sebou, že máme dojem jediné nejasné představy. Je to něco podobného jako když žhavý konec zápalky, jímž ve tmě rychle pohybujeme, činí dojem ohnivé čáry nebo kruhu. Jakmile však soustředíme pozornost na jednu z těchto představ, ihned vidíme, že je zcela konkretní, že zobrazuje zcela určitou, jednotlivou věc.

U abstraktního, rozumového pojmu je tomu však právě naopak. "Všeobecný" obraz psa, který by se podobal stejně chrtu jako jezevčíku nebo "všeobecný" obraz živočicha, který by připomínal velrybu stejně jako veverku, by se asi nepodařilo nakreslit. Naproti tomu abstraktní pojem živočicha, obratlovce nebo psa lze stejně výstižně a pravdivě vypovídat o všech živočiších, o všech obratlovcích a o všech psech.

Poněvadž tedy dokonalost představy a pojmu se řídí zákony a požadavky zcela různými, ba přímo protichůdnými, je jasno, že představa jest jiné povahy než pojem, že představa a pojem jsou úkony věcně a druhově odlišných mohutností.

Abstraktní povaha myšlení, jak jsme ji seznali rozborem našeho vědomí, pokud se týká rozumového poznávání hmotných věcí, vyplývá i z lidské řeči, ze slov, která jsou výrazem našich pojmů. Nemůžeme takřka promluvit, aniž bychom nevyslovili řadu abstraktních pojmů. To platí zvláště o tak zvaných podstatných jménech.

Jméno "strom" v nás na příklad probouzí obrazy neurčitého počtu jedinců patřících k jistému rodu a na druhé straně zase každý přímý vjem nebo vzpomínka na kteréhokoliv z těchto jedinců v nás vyvolává pojem "strom". Příčinou toho je abstraktní povaha pojmu "strom", který vyjadřuje jisté znaky, jejichž souhrn je vlastní jen stromům a společný všem stromům. Jedině v důsledku abstraktního rázu slov, která jsou výrazem našich všeobecných pojmů, mohou se lidé mezi sebou dorozumívat a sdělovat si své myšlenky, své rozumové postřehy. Samotná smyslová zkušenost by na to nestačila.

Sensualisté a empiristé ovšem namítají, že i zvířata se dovedou dorozumívat mezi sebou a rozumějí člověku, mají tedy také jakousi řeč. Pes chápe, co chce po něm jeho pán, když na něj volá určitý povel, kůň rozumí volání kočího, kuřata hledají ochranu pod křídly kvočny, jakmile uslyší její varovný křik. Je-li tedy lidská řeč výrazem abstraktních pojmů, mají patrně abstraktní pojmy nebo všeobecné představy i zvířata, o nichž se předpokládá, že nemají rozum. Není tedy rozdílu mezi představou a pojmem, pojem není abstraktní.

Námitka však neplatí, neboť zvířecí zvuky ~~podobně jako mnohé nečlánkované výkřiky lidské, nejsou výrazem~~ pojmů, ale pouze ~~jistých citů~~ a vyvolávají jenom jisté představy a city v těch, kteří takové zvuky slyší. Takové sdružení představ a citů vzniká buď přirozeně, zkušeností nebo uměle, výcvikem. Nečlánkovaný zvířecí zvuk není ~~výrazem myšleného~~ předmětu, nikdy není jménem. Zvíře možno vycvičit, aby vykonávalo jisté úkony na jisté povely nebo znamení, nelze se s ním však dorozumívat tak jako se mezi sebou dorozumívají lidé.

5.6. S t u p n ě a b s t r a k c e .

Víme ze zkušenosti, že naše pojmy nejsou stejně všeobecné, některé zahrnují větší a jiné menší počet jedinců. "Strom" znamená na příklad všechny rostliny, které mají kořeny, kmen a korunu, kdežto "lípa" nebo "kaštan" znamenají jenom stromy určitého druhu. To znamená, že abstrakce není vždycky stejná,

někdy při ní odezíráme od známek skutečně jen individuálních, jindy odezíráme i od známek druhových a vyjadřujeme tak rodovou povahu věci, která je společná jedincům několika druhů. /Viz: Logika, čl.2.2. a 2.3./ Rozlišujeme takto tři stupně abstrakce a tedy i všeobecnosti:

1. Pokud naše pojmy vyjadřují alespoň nějaké jakosti smyslových, hmotných předmětů a neodezírají zcela od jejich určujících známek, mluvíme o abstrakci fysické nebo o abstrakci "od jednotlivé hmoty" /a materia individuali/, jak to nazývala scholastika. Tohoto stupně abstrakce jsou na příklad naše pojmy koně, stromu, světla, tepla atd.

2. Rozum však může odezírat vůbec od hmoty, pokud je smysly poznávaná, při čemž nevylučuje jisté známky, jejichž podkladem je kvantita, ať už souvislá /tvar/ nebo rozlišená /počet/. Takto si myslíme předměty mathematické, čísla a geometrické útvary. Vidíme-li na příklad trojúhelník nakreslený křídou na tabuli nebo vyrobený ze dřeva, poznáváme současně trojúhelník "o sobě", tedy útvar se třemi stranami a třemi úhly, máme abstraktní pojem, který platí o každém skutečném i možném trojúhelníku. Tento druhý stupeň abstrakce nazýváme abstrakcí mathematickou čili abstrakcí od "smyslové hmoty" /a materia sensibili/.

3. Třetí stupeň abstrakce nazýváme abstrakcí metafysickou, neboť tu již odezíráme ode všech známek, které jsou vlastní hmotným věcem a podržíme jen znaky, které jsou společné předmětům hmotným i nehmotným. Takto vznikají metafysické pojmy podstaty, jednoty, pravdy, dobra atd. Na tomto stupni abstrakce, vycházíme-li od hmotných věcí, odezíráme ode všech rodových známek a od kvantity, takže uvažujeme už jenom "něco" čili "jsoucno", což je současně to první, co náš rozum postřehuje, jakmile vejde ve styk se skutečností; třebas jen temně. Že myšlení pohybující se na třetí úrovni nebo na třetím stupni abstrakce, neznamená obmezení a ochuzení, ale naopak nejhlubší poznání "podstaty věcí", jsme jasně viděli v Ontologii.

S jiného hlediska dělíme abstrakci na celkovou /totální/ a formální:

1. Abstrahujeme-li z jednotlivé představy všeobecný pojem, odezíráme od určitých znaků a zvláštností, k nimž dále nepřihlížíme. Tak na příklad z představy určitého člověka tvoříme pojem člověk, přihlížejíce jen k živočišnosti a rozumnosti nebo odezírajíce dále od rozumnosti, tvoříme pojem pouhého živočicha.

Pojmy vzniklé touto "celkovou" abstrakcí jsou vesměs sobě podřaděné, což je jasně patrno, když je srovnáváme v soudech, na př.: "Sokrates byl Athéňan, filosof, atd." nebo "člověk je živočich rozumný" a podobně.

2. Abstrahujeme-li však tvar od látky, na příklad kruhovitost od železného kruhu, přihlížíme současně k pojmu kruhovitosti i k pojmu železa. Skutečnosti, které touto abstrakcí vyjadřujeme zvláštními pojmy, sice mohou existovat v témže podmětu, avšak jeden pojem nezahrnuje v sobě druhý. O kulečníkové kouli na příklad můžeme vypovídat, že je bílá, kulatá, pružná, při čemž žádný z těchto pojmů není podřaděn druhému jako je třebas pojem "člověk" podřaděn pojmu "živočich".

Srovnáme-li tyto dva druhy abstrakce, vidíme především, že formální abstrakcí dochází předmět v naší mysli určitosti, kdež-

to výsledkem abstrakce totální jsou pojmy o větším rozsahu a menším obsahu. Celková /totální/ abstrakce zkrátka generalisuje /zevšeobecnuje/, postupujíc od jednotlivého k pojmům druhovým, rodovým a přesažným /transcendentálním/, kdežto formální abstrakce slouží zejména k tomu, aby hromaděním abstraktně vyjádřených vlastností předmět určovala v jeho rodu, druhu nebo jednotlivosti.

Jak patrno, postupuje naše rozumové poznávání dvěma protichůdnými směry, a to buď od jednotlivého k všeobecnějšímu nebo od všeobecného k jednotlivému. Oba způsoby abstrakce bývají nicméně zpravidla spojeny v jednom poznávacím úkonu. Týž myšlenkový úkon může odezírat všeobecné od jednotlivého a jednotlivost od všeobecnosti /tvar od látky/. Platí to především o prvním stupni abstrakce "od jednotlivé hmoty", jejímž výsledkem jsou na příklad pojmy živočišných, rostlinných a nerostných druhů.

Abstrakce třetího stupně /od hmoty vůbec/ jest formální, pokud odezírá od hmoty a současně celková, pokud odezírá od "hmoty jednotlivé".

Formální abstrakce má velkou důležitost v přírodních vědách, neboť jest podmínkou přírodovědecké indukce. Přírodní vědy však neabstrahují nějakou "formu" od jednotlivé hmoty, ale i od jiné "formy". Chemie jako taková na příklad uvažuje pouze chemické vlastnosti těles odezírajíc od ostatních, fysika zase odezírá od vlastností chemických, krystalografie si všímá jen vlastností krystalických odezírajíc od chemického složení a tak podobně. Formální abstrakce zkrátka vytváří "formální předmět" té které přírodní vědy.

Druhý stupeň abstrakce, tak zvaná abstrakce mathematická, při níž se již odezírá úplně od "smyslové hmoty" a přihlíží jen ke vztahům kvantitativním, jest abstrakcí formální. Přírodní věda tedy předchází před mathematikou pokud jde o stupeň abstrakce, avšak mathematika převyšuje přírodní vědu co do všeobecnosti zákonů.

5.7. Rozumové poznání jednotlivých věcí.

Z dosavadního rozboru myšlení vyplývá, že naše rozumové poznání je abstraktní a všeobecné, že vlastním předmětem lidského rozumu jsou všeobecné bytnosti hmotných věcí. Znamená to, že rozum vůbec nepoznává jednotlivé hmotné věci tak, jak existují v řádu fysickém? Zřejmě nikoli, poněvadž je jisto, že přemýšlíme, to jest soudíme a usuzujeme o jednotlivých hmotných věcech, což znamená, že mezi nimi dovedeme rozlišovat. Mimoto vůle, která dostává svůj předmět od rozumu, zřejmě směřuje i k jednotlivým konkretním hmotným věcem. Abstraktnost a všeobecnost rozumových pojmů tedy nevylučuje rozumové poznání jednotlivých věcí. Otázka, kterou musíme nyní řešit, tedy zní: "Jak poznává rozum jednotlivé hmotné předměty?"

Především je jisto, že i náš rozumový obraz jednotlivé věci je složen z abstraktních známek, z nichž každá může býti vy-

povídána o mnoha jedincích, avšak jejich souhrn je uskutečněn jen v určitém jedinci. To je patrno zvláště ve způsobu, jakým popisujeme jednotlivou, určitou věc. Popis individuality věci je však rozumový úkon vyžadující velké pozornosti a bystrosti. Není každý člověk schopen podati výstižný popis jednotlivé věci tak, aby nebyla zaměnitelná s jinou. Nicméně je každý člověk schopen rozumem poznávat jednotlivé věci - i když je každý nedovede výstižně popsat - a sice tím způsobem, že jeho rozum, který napřed postřehl ve smyslovém zjevu věci její bytnost, vrací se k představě určité věci a poznává, že jistá bytnost, kterou poznal všeobecně, je uskutečněna v této jednotlivé věci. Scholastikové nazývali tento postup "conversio ad phantasmata" /návrat k představám/. Nejde totiž o reflexi v pravém slova smyslu, ale o návrat ke smyslovému zjevu věci, od něhož vychází rozumové poznání její bytnosti.

Tento postup je zcela spontánní a přirozený, neboť smysly a rozum jsou mohutnostmi téhož podmětu, totéž "já" poznává svými smysly zjev konkretní věci a rozumem její bytnost, a sice pomocí všeobecných znaků. Tak asi pracují lidské poznávací mohutnosti, když se na příklad ulekneme nějakého psa, který se k nám blíží po setmělé ulici, pak však s uspokojením zjistíme, že je to sousedův Ořech. A stejně je tomu ve všech ostatních složitějších případech.

Všeobecné bytnosti hmotných věcí však zůstávají prvním a nejvlastnějším předmětem našeho rozumového poznání. Ve 3.článku 2. kapitoly jsme se zmínili o tom, že i podstatu můžeme pokládat za předmět smyslového poznání, ovšem za předmět toliko nepřímý /per accidens/, neboť nevidíme na příklad jen "barevné", ale i "barevnou věc". Podobně zase rozumem poznáváme přímo a o sobě /per se/ všeobecné bytnosti věcí, avšak nepřímo /per accidens/, to jest skrze návrat k představě, poznáváme také bytnost věci jakožto uskutečněnou v předmětu naší představy, našeho smyslového poznání.

6. V z n i k r o z u m o v é h o p o z n á n í

6.1. I d e o g e n e t i c k ý p r o b l é m .

Každý člověk snadno dovede sledovat postup svého myšlení pokud jde o soudy a úsudky. Proto také není vážných neshod v oblasti formální logiky, která se v podstatě zabývá zákony soudů a úsudků. Skutečným problémem jest pouze vznik prostých rozumových postřehů, které nazýváme pojmy nebo ideami. Pojmy nazýváme "prostými" postřehy na rozdíl od složitějších myšlenkových úkonů, jimiž spojujeme a rozlučujeme dva pojmy po případě ze dvou soudů jakožto návěstí vyvozujeme závěry, tedy na rozdíl od soudů a úsudků.Není však každý pojem prostý v tom smyslu, že by obsahoval či vyjadřoval jen jednu známku. Většina našich pojmů je složitá, to jest, obsahuje celou řadu známek, z nichž každá může tvořit obsah jednoduchého pojmu, jednoduché ideje. Vzpomeňme jen, z kolika známek se skládá náš pojem života jakožto immanentního pohybu. Pouhé vypočítání těchto známek představuje slušný počet slov, z nichž každé je výrazem pojmu, s větším či menším obsahem.

Pro názornost užíváme zpravidla jako příkladů některé složité ideje vyjadřující nějakou druhovou nebo rodovou přirozenost, nějakou hmotnou podstatu. Nesmíme však ztrácet ze zřetele, že obsahem pojmu nebo ideje může býti kterákoliv skutečnost, podstata nebo případek, že transcendentální pojem jsoucna je právě tak "ideou" jako jedinečný pojem "Aristoteles". Při tom i tak zvaný jedinečný pojem, idea vyjadřující určitou jednotlivou bytost zůstává abstraktní v tom smyslu, že se skládá z řady známek, z nichž každá jednotlivá může býti přičítána neurčitému počtu jedinců a toliko jejich souhrn je příznačný pro určitého jedince. /Viz: Logika, čl.2.2./

Důležitost předmětu naší úvahy vyžaduje, abychom si znova ujasnili, co rozumíme ideou čili pojmem. Již svatý Augustin prohlašuje ve spise "De diversis qustionibus", že se nikdo nemůže nazývati moudrým - my bychom řekli "filosofem" - kdo se nevyzná v otázce ideí. Nemůžeme nesouhlasit s tímto výrokem, uvědomíme-li si na příklad, že většina bludů moderní filosofie, jimiž jsme se zabývali v Noetice, má původ v nesprávných názorech o povaze a vzniku našich pojmů čili ideí.

Ideou se nazývá v běžné mluvě buď myšlenka, jíž se člověk řídí ve svém jednání nebo při provádění nějakého díla. Tak se na příklad mluví o idei umělecké nebo o mravních ideálech. Nás však zajímá v této souvislosti idea ve smyslu spekulativním, nikoli tedy jako vzor díla nebo jednání, ale jako rozumová poznávací podoba vnějšího předmětu, jako "poznávací obraz" /species intentionalis/ o jakém jsme mluvili v 1. a 2.článku 1.kapitoly pojednávající o poznání všeobecně. Předpokladem každého poznání jest, jak bylo vyloženo v 1.kapitole, sjednocení poznávajícího s poznávaným, přizpůsobení se poznávajícího poznávanému, což se děje prostřednictvím jistého určení, poznávajícího podmětu, které jsme nazvali "poznávacím obrazem" /species intentionalis/. U smyslového poznání mluvíme o "smyslovém po-

znávacím obraze" /species sensibilis/, kdežto u myšlení mluvíme o "poznávacím obraze rozumovém" /species intelligibilis/. Idea čili pojem jest tedy rozumový poznávací obraz, jímž rozumná bytost poznává, co věc jest.

Výraz "idea" zavedl do filosofického názvosloví patrně Platon a tento řecký výraz překládali západní filosofové do latiny slovem "forma". Tomáš Akvinský praví: "Idea est forma rei praeter ipsam existens" - "idea je tvar věci existující mimo věc samotnou", čímž vyjadřoval její funkci při poznávání, neboť poznávati znamená "míti tvar poznávané věci nehmotně, to jest, objektivně čili intencionálně" /viz čl. 1.1./. Poněvadž však výraz "forma" připomíná spíše ideu jakožto vzor a poněvadž i původce názvu "idea" Platon chápal tento princip určující rozumové poznání zcela ve smyslu svého přemrštěného realismu, poněvadž považoval ideje za svébytné skutečnosti existující v nadsmyslném světě, jejichž pouhými odrazy jsou věci tohoto světa, užívá scholastika pro ideu častěji výrazu "species" /podoba/. Tohoto výrazu pro ideu užívá již Cicero ve svých "Quaestiones Tusculanae".

V čem však spočívá "ideogenetický problém"? Proč je pro nás vznik rozumového poznávacího obrazu /species intelligibilis/ mnohem záhadnější než vznik smyslového poznávacího obrazu /species sensibilis/? Odpověď vyplývá z rozdílu mezi poznáním smyslovým a rozumovým, přesněji z abstraktnosti a všeobecnosti našich rozumových pojmů, jimiž poznáváme bytnosti těchže věcí, jejichž smyslový zjev nám dávají poznat naše vnější smysly.

Jisto jest, že naše rozumové poznání se týká bytnosti hmotné věci, zachycuje známky, bez nichž by věc nebyla tím, čím jest. Naše rozumové poznání však nesporně vychází od smyslového zjevu hmotné věci, abstrahuje "vnitřní důvody věci" z jejího smyslového zjevu, ačkoliv tyto bytnostné známky věci nejsou obsaženy v jejím smyslovém zjevu. Kdyby tomu tak bylo, nemohli bychom mluvit o "abstrakci", ale nanejvýš o "extrakci" a činnost rozumová by se podobala činnosti fotoaparátu, který zachycuje trojrozměrné a barevné předměty jako plošné černobílé útvary, jinými slovy, nebylo by rozdílu mezi poznáním smyslovým a rozumovým. Vyjadřuje-li však rozum svými pojmy vskutku "co věc jest", tedy to, co není obsaženo v jejím smyslovém zjevu, ale co se pod ním tají, odkud čerpá toto své poznání?

Dále je jisto, že skrze smyslovou představu si osvojujeme smyslový zjev hmotné věci sice nehmotně, při tom však jest tato představa právě tak konkretní a jednotlivá jako hmotný předmět smyslově poznávaný. Naproti tomu rozumový poznávací obraz, tedy idea, nám zprostředkuje poznání toho, co věc jest všeobecně, čili vyjadřuje nejen bytnost jednotlivé hmotné věci, kterou třebas právě smysly poznáváme, ale bytnost všech ostatních věcí téhož rodu nebo druhu.

Jak patrno, jest otázka původu našich pojmů vskutku velmi složitá a na první pohled neřešitelná. Není proto divu, že mnozí moderní myslitelé, kteří neznali theorii poznání, k níž položil základ Aristotcles svou kritikou Platonových idejí, uchýlili se raději k řešení idealistickému, podle něhož rozum své poznatky prostě tvoří nebo k řešení sensualistickému, podle něhož vůbec není rozdílu mezi smyslovým a rozumovým poznáním, k theorii o vrozených ideích a ke všem těm pochybeným výkladům které jsme probírali a vyvrátili v Noetice. Každá z těchto theorií buď jednostranně zdůrazňuje jeden prvek rozumového poznání

na úkor všech ostatních nebo se snaží předstírat - jak to činí materialistický sensualismus - že tu vůbec žádného problému není. Každá z těchto falešných theorií však tím nebo oním způsobem odporuje zkušenosti, odporuje našemu sebevědomí nebo jiné zřejmé skutečnosti a současně upadá do neřešitelných vnitřních rozporů.

Vznik ideí je vskutku otázka velmi obtížná, avšak není třeba zoufat. Genius Aristotelův ukázal i v této spletité otázce správný směr. Jeho theorie o vzniku ideí, jak prošla ohněm scholastické spekulace a disputace, jediná ze všech, které se objevily v dějinách filosofie, splňuje všechny požadavky vědecké theorie. Udává dostatečné a nutné příčiny vzniku rozumových pojmů, v ničem neodporuje skutečnosti a je naprosto logická a ucelená. Proto je schopna učinit nám vznik rozumových poznání alespoň v hlavních rysech pochopitelným. Vznik ideí a rozumový život vůbec zůstává sice pro nás po mnoha stránkách tajemstvím z téhož důvodu, z jakého pro nás je tajemstvím každá skutečnost, kterou nepoznáváme v celé její realitě - tedy jako každá skutečnost - avšak díky aristotelsko - thomistické theorii není vznik abstraktních, všeobecných pojmů neřešitelným problémem. Výklad této theorie jest obsahem následujících článků.

6.2. Princip a termín úkonu rozumění.

Z povahy poznání všeobecně a zvláštní povahy poznání rozumového, kterou jsme rozebírali v kap. 1. a 5., vyplývá především, že náš rozum je mohutnost trpná v tom smyslu, že potřebuje vnějšího vlivu, aby byla uvedena v činnost, potřebuje býti určena, aby poznávala to nebo ono.

Tato první poučka aristotelsko-thomistické theorie poznání vyjadřuje skutečnost známou z vnitřní zkušenosti každého člověka. Víme, že náš rozum může býti vzhledem k poznání v trojím stavu, a to buď ve stavu schopnosti /možnosti/ rozumět, ve stavu skutečného rozumění /aktuálního vědění/ nebo konečně ve stavu vědění habituálního.

Normálně vyvinuté dítě, které se začíná ve škole učit počtům, je především schopno, aby jednou pochopilo, že 7 a 5 je 12. Učitel, který mu tuto pravdu vštěpuje, ji poznává aktuálně. Když je po hodině, myslí učitel i žáci na jiné věci, avšak mají při tom "habituální vědění", že 5 a 7 je 12, a kdykoliv chtějí, mohou si tuto pravdu znovu aktuálně uvědomit.

Tato skutečnost znamená - filosoficky vyjádřeno - že naše rozumová poznávací mohutnost musí býti určena k poznání intencionální podobou poznávaného předmětu, který nazýváme "rozumovým poznávacím obrazem vtištěným" /species intelligibilis impressa/ a který je první podmínkou, tedy principem úkonu rozumění.

Přijetí /vtištění/ rozumového poznávacího obrazu však pouze uschopňuje rozum, aby mohl přejíti ze stavu možnosti k úkonu poznání, který spočívá v tom, že si uvědomuje, co věc jest.

Poněvadž toto uvědomění má ráz výměru, definice věci, nazval už svatý Augustin tento úkon "slovem mysli" /verbum mentis/, který je dovršením /termínem/ úkonu rozumění a jehož vnějším, smyslovým výrazem jsou slova řeči.

Rozdíl mezi poznávacím obrazem vtištěným /species intelligibilis impressa/ a slovem mysli, které se nazývá také "poznávacím rozumovým obrazem vysloveným" /speciés intelligibilis expressa/, je patrný z uvedeného rozdílu mezi věděním habituálním a aktuálním. To, co jsem již poznal, zůstává jakoby vtištěno v mém rozumu i když na to právě nemyslím. Moje habituální poznatky jsou v rozumu jako "vtištěné poznávací obrazy" /species intelligibiles impressae/ nebo jakžto ideje /pojmy/ "v prvním uskutečnění" /in actu primo/. Kdykoliv si pak svůj rozumový poznatek aktuálně uvědomuji, tedy buď při jeho vzniku nebo kdykoli později, kdykoliv si tedy věc v mysli definuji, při čemž nemusím míti představy příslušných slov řeči, vzniká v mém rozumu to, co jsme nazvali "slovem mysli" a co se také nazývá ideou /pojmem/ "ve druhém uskutečnění" /in actu secundo/, tedy "vyslovený poznávací obraz"/species intelligibilis expressa/, v němž poznávám aktuálně, co poznávaná věc jest.

Rozumové poznání přirovnávali už první křesťanští filosofové, zejména svatý Augustin, k duchovnímu plození, při němž předmět a rozumová poznávací mohutnost jsou "rodiči", jejichž dítkem je poznání. Toto symbolické vyjádření vzniku rozumového poznání nás však uvádí k jádru ideogenetického problému.

Rozum totiž není v bezprostředním styku s hmotným předmětem. Východiskem rozumového poznání jest, jak už víme, smyslový zjev věci jak byl poznán smysly, tedy smyslová představa. Nutno tedy vysvětlit, jak může smyslová představa, která sama o sobě a jako taková neobsahuje žádnou známku, bez níž by věc nebyla tím čím jest, která podává pouze její vnější, smyslový zjev, jak může jednotlivá, konkretní smyslová představa určit rozum, aby poznal, co věc jest, aby poznal její bytnost a k tomu ještě jakožto bytnost všeobecnou, kterou má poznávaná věc společnou se všemi ostatními věcmi téhož rodu nebo druhu?

Na tuto otázku odpovídá aristotelsko-thomistická theorie poznání takto: Smyslová představa předmětu sama o sobě není schopna určit rozumovou poznávací mohutnost k úkonu rozumění. Aby se stala "srozumitelnou" /intelligibilní/, musí býti takovou učiněna působením síly, která je sourodá s rozumovou poznávací mohutností a kterou nazveme prozatím "silou abstraktivní".

Nauka o abstrakci, kterou vyložíme v závěrečném článku této kapitoly /6.4./, obsahuje vlastní rozřešení ideogenetického problému a představuje nepochybně jeden z největších úspěchů filosofické spekulace. Vedle nauky o obdobnosti pojmu "jsoucna", jíž jsme se zabývali v Ontologii, jest nauka o abstrakci snad nejcennějším Aristotelovým přínosem k duchovní výzbroji věčné filosofie.

6.3. O b s a h a b s t r a k t n í h o p o j m u /v š e o b e c n é i d e j e/.

Otázka vzniku všeobecných, abstraktních pojmů byla v novověku zatemněna hlavně vlivem povrchního a falešného chápání obsahu rozumových pojmů, jež zavedl do moderní filosofie Locke /1632-1704/. Poněvadž toto pojetí rozumových ideí dosud převládá u autorů stojících mimo tradici "věčné filosofie", musíme je podrobit důkladné kritice, která nám umožní lépe pochopit správnost nauky aristotelsko-thomistické.

Podle Lockeho jest všechno rozumové poznání obmezeno smyslovými představami vnějšího světa - tak zvanými "jednoduchými ideami". Locke sice také mluví o rozumu jeko o nějaké vyšší poznávací mohutnosti, jeho činnost však spočívá jen v tom, že z jednotlivých smyslových představ vylučuje vše, co je v nich různého a spojuje vše, co je v nich stejného či podobného. Touto činností, kterou nazývá Locke analysí a synthesí, prý vznikají naše všeobecné pojmy.

Tyto všeobecné pojmy však se neliší ani obsahem ani principem vzniku od smyslových představ. Kdyby rozumové pojmy vskutku vznikaly jen srovnáváním a spojováním toho, co je společné mnoha hmotným předmětům, pak by neobsahovaly nic než to, co působí na smysly a vyjadřovaly by toliko všeobecnost jednotlivých smyslových jevů.

Lockeho "rozum" tedy nemá vůbec svého vlastního předmětu a liší se od smyslu jen jménem. Jedno a totéž poznání se nazývá smyslovým, pokud vnímá jednotlivé smyslové představy nebo rozumovým, pokud tyto představy porovnává. Rozumové ideje jsou podle Lockeho nanejvýš pouhými souhrny toho, co je mnoha hmotným předmětům v jejich smyslových zjevech společné nebo podobné.

Locke zřejmě zaměňuje všeobecné rozumové pojmy s tak zvanými všeobecnými, vlastně neurčitými smyslovými představami, jaké mají i zvířata. Dovede-li však na příklad pes rozlišovat mezi svým pánem a patníkem nebo stromem, znamená to jen, že rozlišuje mezi smyslovými zjevy různých hmotných předmětů. Při tom je však jisto, že žádné zvíře není schopno poznat, co ta která hmotná věc jest, není schopno postřehnout ve smyslových zjevech hmotných věcí ony známky, které činí věci tím čím jsou a bez nichž by nebyly tím, čím jsou.

Zvíře nepochybně rozezná strom od člověka, avšak nedovede poznat ani vyjádřit, co je člověk a co je to strom, neboť nemá rozumových pojmů bytí, života vegetativního, smyslového a rozumového, není vůbec schopno jiného poznání než smyslového. Již z tohoto prostého srovnání mezi poznáním lidským a zvířecím je patrno, že mohutnost, jíž člověk dovede poznávat bytnosti věcí a podávat jejich definice, je podstatně rozdílná od smyslů. Všeobecný rozumový pojem je něco podstatně jiného než smyslová představa.

Podle Lockeho theorie postupuje tak zvané rozumové poznání od dokonalých smyslových představ k všeobecnému a tedy neurčitému poznání pojmovému, což se děje tím způsobem, že srovnáváme jednotlivé předměty a zjišťujeme, co je jim společného a toto společné pak vyjadřujeme v jednom pojmu. Tak vznikají z jednotlivých a určitých představ všeobecné, jednoduché a neurčité abstraktní pojmy, které jsou vlastně jen všeobecnými /neurčitými/ představami.

Tento výklad však zřejmě odporuje zkušenosti. Především smyslové představy nikdy nemohou být v pravém slova smyslu všeobecné. Jsou jenom více nebo méně určité, čímž však nepřestávají býti konkretními a jednotlivými./Viz čl.5.5./ Mimo to naše poznávání, smyslové i rozumové, zcela zřejmě postupuje a vyvíjí se od méně dokonalého, tedy od méně určitého k dokonalejšímu, určitějšímu. Dokonalá smyslová představa vzniká z mnoha vjemů jednotlivých smyslů, z nichž každý poznává jen jemu přiměřenou stránku ve smyslovém zjevu věci. Dokonalé rozumové poznání, jehož výrazem jest výměr /definice/ věci, začíná pojmy nejvšeobecnějšími, jako jsou pojmy bytí, podstaty, jednoty a postupuje dále pomocí pojmů rodových a druhových až k určitému poznání jednotlivých hmotných věcí /čl.5.7./.

Tento postup rozumového poznání je patrný především ze způsobu, jak definujeme věci. Člověka si myslíme na příklad především jako bytost, pak jako bytost smyslovou a na konec rozumovou. Totéž se projevuje, když poznáváme nějaký předmět příliš vzdálený nebo špatně osvětlený. Takový předmět poznáváme napřed jako "něco" a teprve když se přiblížíme nebo si na předmět posvítíme, dovedeme říci, že je to kámen, zvíře nebo člověk.

Tvrdíme-li však, že naše rozumové poznání postupuje od nejvšeobecnějšího k jednotlivému, netvrdíme tím, že poznáváme všeobecnost jakožto všeobecnost přede vším jednotlivým. Jiná věc jest totiž poznávati něco ve všeobecných pojmech a jiná věc jest poznávati všeobecnost pojmů. Něco jiného jest poznávat, co má nějaký předmět společné s jinými a něco jiného jest postřehovat, že to, co o nějakém předmětu poznáváme, má tento předmět společné s jinými.

Říkáme-li, že rozumové poznání začíná všeobecnými pojmy, znamená to, že náš rozum poznává napřed to, co jest nebo může býti nějaké věci společné s jinými a teprve potom individuální známky určité jednotlivé věci. To, co věc jest, vyjadřujeme pomocí pojmů všeobecnějších /rodových/ a pojmů druhových rozdílů, jimiž obmezujeme rozsah pojmů rodových /Logika, kap.6./.

Co tedy znamená všeobecnost našich pojmů? Co je obsahem našeho myšlení, když na příklad vypovídáme o nějakém předmětu, který jsme napřed smyslově poznali, že je to rostlina nebo zvíře, lípa nebo datel? Obsahem takových myšlenkových postřehů jest to, co jest společné všem rostlinám nebo zvířatům, po případě všem lípám nebo datlům a bez čeho by nebyli tím, čím jsou. Při tom odezírám ode všech známek, které jsou dotyčným jedincům vlastní a jimiž se liší od jiných jedinců téhož druhu nebo rodu.

Poznávati všeobecně bytnosti věcí znamená totéž jako poznávati, že více věcí patří k jednomu druhu nebo rodu. Nezáleží na tom, je-li poznávaný předmět svébytná podstata nebo případek. Užíváme-li na příklad slova "straka", jednak k označení jistého strakatého ptáka a pak také k označení strakaté krávy, znamená to, že postřehuji bytnost jisté vlastnosti, v níž se oba živočichové shodují, totiž strakatost. Při tom si zcela jasně uvědomuji, že shoda v této vlastnosti naprosto neznamená podobu druhové přirozenosti obou živočichů, neznamená to, že se straka podobá více krávě než vráně a vrána více vraníku než strace.

Přesto, že často označujeme, vzhledem k takovým případkovým podobnostem, jedním jménem dvě různé věci, nikterak je pro-

to nezaměňujeme. Právě tak jako dovedeme odděleně /abstraktně/ pozorovat a uvažovat různé případkové podobnosti mezi věcmi, dovedeme totiž i uvažovat a rozlišovat známky podstatné, dovedeme rozlišovat různé druhové přirozenosti věcí.

I když nejsme schopni přímo nazírat bytnosti hmotných věcí, ale soudíme o nich jen podle jejich smyslového zjevu a projevů, neznamená to, že poznáváme jejich bytnost pouhým srovnáváním smyslových znaků. Bytnost věci totiž nespočívá v jejím smyslovém zjevu. Tento smyslový zjev je pouze prostředkem, aby rozum mohl postřehnout princip, který je důvodem celého toho souhrnu "vlastností" a tento princip pak nazýváme bytností věci. /Ontologie, 2.4./

Poznání bytnosti věci jakožto všeobecné, totiž v jistých společných znacích, bez nichž by žádná z jednotlivých věcí nepatřila do téhož druhu, však nutně nepředpokládá - jak se domnívá Locke - srovnávání více jedinců téhož druhu. Podobnost jedinců téhož druhu není totiž příčinou a důvodem jejich druhové, tedy všeobecné bytnosti, ale důsledkem a známkou, že mají tutéž druhovou bytnost /přirozenost/. Jinými slovy: Všeobecnost bytností hmotných věcí záleží právě v tom, že této přirozenosti neodporuje, aby byla uskutečněna v neurčitém počtu jedinců.

Proto můžeme poznat druhovou přirozenost věci, aniž bychom znali více věcí téhož druhu než jednu. Proto by byl náš pojem "člověk" všeobecný i tehdy, kdyby existoval jeden jediný člověk. Proto stačí paleontologům fosilní zbytky jediného exempláře rostliny nebo živočicha, aby si o nich utvořili druhový pojem a správně jej utřídili. Proto mají všichni lidé všeobecné pojmy, i ti, kteří jejich všeobecnosti nepoznávají. Každý sebe méně vzdělaný člověk poznává na příklad slunce nejen smyslově, ale i rozumově, v pojmu, který je všeobecný. Poněvadž však vidí jen jedno slunce, není mu tento pojem všeobecný, je-li však na to upozorněn, pochopí bez velké filosofické průpravy při trošce přirozené bystrosti alespoň to, že pojmu slunce neodporuje existence více sluncí.

Všeobecnost bytností tedy je především jednotou, která ve mnohých věcech býti může /ale nemusí/, jak to vyjádřil už Aristoteles a proto staří scholastikové nazývali bytnosti hmotných věcí prostě "možnými". /possibilia/.

6.4. Rozum tvořivý a rozum tvárný.

Úkon rozumového poznání jest bez dalšího pochopitelný jako připodobnění rozumu poznávanému předmětu, jako úkon, jímž si rozum osvojuje objektivně "tvar" poznávaného předmětu. To je podstatou poznání vůbec./Viz čl. 1.1. a 1.2./

Zvláštností rozumového poznání však jest, že onen "tvar" poznávaného předmětu, jejž si rozum musí osvojit úkonem poznání, není tvar smyslový, tedy konkretní a jednotlivý, ale všeobecná bytnost poznávaného předmětu. Tak se konečně dostáváme k vlastnímu jádru ideogenetického problému a k jádru aristotelsko-thomistického řešení otázky, jak může konkretní a jednotlivá smyslová představa dát vznik abstraktnímu a vše-

obecnému rozumovému poznatku "co věc jest", jak postřehne rozum pod smyslovým zjevem hmotné věci ony známky, bez nichž by věc nebyla tím, čím jest, jak pozná její bytnost.

Podobně jako u nauky o obdobnosti pojmu jsoucna /analogia entis/, vychází Aristoteles i při řešení ideogenetického problému z kritiky dosud nejvýznamnějších názorů. V tomto případě je to Platonova nauka o ideách, která, jak jsme poznali v Noetice /5.3./, jednak odporuje zkušenosti a pak vede k absurdním důsledkům. Postup Aristotelovy spekulace je asi tento:

Kdyby všeobecné bytnosti věcí, vyjadřované našimi pojmy /ideami/ existovaly mimo náš rozum samy v sobě, jak se domníval Platon, nebyl by vznik abstraktních a všeobecných pojmů problémem. Totéž platí, kdyby nám byly naše všeobecné pojmy vrozeny, jak učili někteří pozdější filosofové inspirovaní v tomto směru Platonem /viz Noetika, 1.4./. Poněvadž však bytnosti věcí existují jakožto všeobecné jen v našem rozumu, kdežto v řádu věcném existují jenom uskutečněny v jednotlivých předmětech /viz Noetika, čl.5.1. a 5.2./, je nutno předpokládati zvláštní mohutnost lidské duše, která je sourodá s poznávajícím rozumem a která dovede učinit smyslovou představu srozumitelnou, přístupnou rozumu a tedy i hmotný, smyslový předmět rozumově poznatelným.

Tuto mohutnost, která z jednotlivé smyslové představy tvoří všeobecný pojem, odezírajíc při tom ode všeho, co je ve smyslovém zjevu předmětu nahodilého a individuálního a kterou jsme ve 2.článku této kapitoly nazvali předběžně "mohutností abstraktivní", nazval Aristoteles "tvořivým rozumem" a scholastikové "intellectus agens", na rozdíl od rozumu poznávajícího, o němž jsme mluvili jako o mohutnosti přijímající poznávací obraz předmětu /species intelligibilis impressa/ a vyjadřující, co věc jest, "slovem mysli" /verbum mentis/. Tento poznávající rozum nazývá Aristoteles rozumem "tvárným" a scholastikové "intellectus possibilis".

Poznávací mohutností v pravém smyslu jest "rozum tvárný" /intellectus possibilis/, který je trpný v tom smyslu, že musí býti předmětem určen, aby skutečně poznával, aby si objektivně osvojil jeho "tvar" a tak sám sebe zdokonalil.

Poněvadž však hmotný předmět sám jakožto konkretní a jednotlivý, nemůže "vtisknout" do poznávajícího /tvárného/ rozumu "tvar" své bytnosti v její všeobecnosti, musí býti jeho smyslová představa příslušným způsobem "zpracována", aby se stala vhodným a přiměřeným předmětem rozumového poznání. A toto zpracování smyslové představy a tedy vytvoření vlastního předmětu rozumového poznání jest právě činností "tvořivého rozumu". Tvořivý rozum /intellectus agens/ jest proto mohutností v každém směru činnou. Smyslová představa není příčinou, ale látkou nebo nástrojem jeho činnosti, jíž nezdokonaluje sebe, ale smyslovou představu, kterou činí "srozumitelnou" /inteligibilní/.

A tu je nutno přesně vyložit, v jakém smyslu je mohutnost zvaná "intellectus agens" - doslova "rozum činný" - mohutností tvořivou. Rozhodně tu nejde o vytváření předmětu poznání ve smyslu idealistickém.

Fysickým působením hmotného předmětu na smysly vzniká smyslová představa předmětu, u člověka i u zvířete. Člověk však nad to poznává, co věc jest, dovede ji definovat pomocí všeobecných

a nutných známek, bez nichž by věc nebyla tím, čím jest, poznává zkrátka její bytnost. Toto poznání bytnosti věci zřejmě není úkonem žádného smyslu ani všech smyslů dohromady, ale předpokládá mohutnost zcela jiné povahy, kterou nazýváme rozumem. Poněvadž však rozum poznává všeobecně bytnosti věcí už poznaných smysly v jejich jednotlivosti /individualitě/ a konkretnosti, jest zapotřebí ještě jiné rozumové mohutnosti, která by pod smyslovým zjevem věci postřehla její všeobecné a nutné, tedy bytnostné známky.

Touto mohutností jest právě "tvořivý rozum", jehož činnost možno přirovnat ke světlu, jež činí hmotné předměty viditelnými. Proto také nazývali scholastikové činnost tvořivého rozumu "osvětlováním představ" /illuminatio phantasmatum/. Toto "osvětlování" spočívá v tom, že tvořivý rozum postřehuje a abstrahuje ze smyslové představy všeobecné a nutné známky, bez nichž by věc představou zobrazená nebyla tím, čím jest a z těchto bytnostných známek tvoří rozumový poznávací obraz věci, jež se pak "vtiskuje" rozumu tvárnému. Tvořivý rozum tedy přetváří představu v rozumovou podobu předmětu, kterou nazvali scholastikové "species intelligibilis impressa". Tvořivý rozum tedy pouze činí představu hmotného předmětu schopnou, aby zapůsobila na poznávající /tvárný/ rozum, podobně jako světlo činí předměty viditelnými pro zrak.

Nauka o "tvořivém rozumu" vypadá na první, povrchní pohled jako výklad dosti libovolný, neboť naše sebevědomí nerozeznává mezi rozumem tvořivým a tvárným tak jako rozeznává třebas mezi rozumem a smyslem, nebo mezi rozumem a vůlí. A přece má toto rozlišování bezpečný základ v rozboru naší poznávací činnosti smyslové a rozumové a v jasně uvědomovaném rozdílu mezi činností smyslu a rozumu, mezi představou a pojmem /ideou/ hmotné věci. Předpoklad dvou různých mohutností rozumových, rozumu tvořivého a tvárného v ničem neodporuje zkušenosti a vysvětluje vznik našich pojmů způsobem, který nezabíhá do vnitřních rozporů a zachycuje všechny skutečnosti týkající se poznání v jednom souvislém a logickém obraze. Nedostatečnost a vnitřní rozpory všech ostatních ideogenetických theorií představují nepřímý doklad vědecké správnosti výkladu aristotelsko-thomistického.

Předpoklad tvořivého rozumu jenž činí smyslovou představu "srozumitelnou", umožňuje nám pochopit, jak může konkretní a jednotlivý hmotný předmět dáti vznik rozumovému, tedy abstraktnímu a všeobecnému poznání druhové nebo rodové bytnosti věci. Smyslová představa sama o sobě nemůže býti přiměřenou příčinou všeobecných a nutných poznatků rozumových. Aristotelský předpoklad tvořivého rozumu uhazuje tuto mohutnost jako hlavní účinnou příčinu vzniku našich pojmů, která užívá smyslové představy jen jako látky nebo nástroje.

Nerozlišuje-li naše vnitřní zkušenost mezi činností rozumu tvořivého a tvárného, není to nic divného, neboť jejich činnost je tak na sebe zařízena a vázána, že je vnímáme jako jednu činnost, podobně jako pociťujeme mnohé složité svalové výkony jako jediný pohyb.

Rozum tvořivý a tvárný přispívají každý svým způsobem k jednomu a témuž úkonu rozumění, jehož principem je abstraktivní činnost rozumu tvořivého a jež se dokonává "slovem mysli" v rozumu tvárném. Rozum tvárný je to, čím jsme schopni rozumět a čím také skutečně rozumíme, kdežto rozum tvořivý je to, co pů-

sobí, že skutečně rozumíme. Rozum tvárný, skrze nějž jsme rozumnými bytostmi, je tedy činný jen na popud rozumu tvořivého jako hlavní účinné příčiny a smyslové představy jako příčiny nástrojné, která současně představuje "látku", z níž tvořivý rozum abstrahuje rozumový poznávací obraz věci. V tomto smyslu tedy tvořivý rozum "vytváří" předmět rozumového poznání, jejž si pak rozum tvárný osvojuje, čímž je úkon rozumového poznání /vznik pojmu čili ideje "in actu secundo"/ dokonán.

Jestliže činnost rozumu tvořivého a tvárného spadají časově v jedno, předchází nicméně logicky činnost rozumu tvořivého před činností rozumu tvárného. Tuto logickou posloupnost dvou činností, které časově spadají v jedno, si můžeme přiblížit názorným příkladem z fysiky. Když nějaké těleso pohlcuje všechny paprsky slunečního spektra kromě červených, které propouští, můžeme v něm rozeznávati dvojí vlastnost: 1.sílu, jíž absorbuje jisté paprsky a 2.sílu, jíž určité paprsky jen lomí, ale propouští. Obě vlastnosti působí současně, a přece si můžeme myslit jako logicky první zadržení všech ostatních paprsků a pak teprve propouštění červených. Podobně při úkonu rozumění napřed /logicky/ odděluje tvořivý rozum ze smyslové představy všechno nahodilé a individuální a pak "přijímá" tvárný rozum inteligibilní "záření" bytnosti věci.

Aristotelsko-thomistická nauka o vzniku pojmů /ideí/ se dá krátce shrnout do osmi bodů, jež možno současně pokládat za genetický výměr rozumového pojmu:

1. Rozumové slovo /verbum mentis, species intelligibilis expressa, idea in actu secundo/, jímž rozum vyjadřuje bytnost věci a jímž tedy poznává, co věc jest,

2. vzniká v tvárném rozumu /intellectus possibilis/ jako jeho immanentní úkon /kvalita/, když byl tento poznávající rozum uveden v činnost a určen vtištěným poznávacím obrazem věci /species intelligibilis impressa/,

3. jenž je zase výsledkem činnosti tvořivého rozumu /intellectus agens/ jako příčiny hlavní a

4. jehož látkou, po případě nástrojem jest smyslová představa věci /phantasma/, kterou tvořivý rozum abstrakcí "osvětluje" a činí srozumitelnou /inteligibilní/.

5. Smyslová představa je zase immanentním úkonem obrazivosti, které je zprostředkována

6. smyslovým vědomím /sensus communis/, jež zase vzniká

7. spojováním vjemů vnějších smyslů, na něž přímo fysicky působí

8. hmotný předmět.

Na závěr znovu připomínáme, že intencionální podoba/poznávací obraz/ předmětu, ať už smyslová nebo rozumová, není to, co poznáváme, ale to, čím nebo v čem poznáváme samotný předmět, jak bylo vyloženo na příslušných místech. Psychologickým dokladem objektivity našeho poznání jest také skutečnost, že si svoje poznání uvědomujeme jako poznání předmětu přímo a především a že si teprve zpětnou úvahou /reflexí/ uvědomujeme své poznávací úkony a můžeme je učinit dodatečně přímým předmětem svého rozumového rozboru.

7. Postup rozumového poznání

Postupem rozumového poznání nazýváme jednak pořadí, v němž vznikají v našem rozumu různé poznávací úkony od nejjednodušších až k nejsložitějším, s čímž úzce souvisí vývoj našeho poznání jakožto zdokonalování rozumu a pak pořadí, v němž poznáváme různé předměty. V prvním případě uvažujeme o vývoji poznání jako činnosti myslícího podmětu, tedy z hlediska subjektivního, kdežto ve druhém případě z hlediska objektivního. Obě hlediska však nelze zcela přesně oddělit, neboť zvláštní povaha lidského rozumového poznání, tedy prvek subjektivní, má nesporně vliv na objektivní pořadí našeho poznání, určuje, které předměty můžeme poznávat přímo nebo pouze pomocí obdoby s předměty přímo poznávanými, po případě zpětnou úvahou /reflexí/. V této kapitole budeme uvažovat o postupu lidského rozumového poznání z obou hledisek.

7.1. Subjektivní postup a vývoj rozumového poznání.

V předchozích dvou kapitolách bylo dokázáno, že náš rozum získává své pojmy abstrakcí ze smyslových představ. O tom, jak srovnává, spojuje a rozděluje tyto pojmy v soudech a úsudcích, bylo podrobně pojednáno v Logice. Výsledek těchto úvah a zjištění můžeme stručně zopakovat takto:

1. Všechno naše rozumové poznání se zakládá na všeobecných pojmech získaných abstrakcí ze smyslových představ. Tyto všeobecné pojmy jsou konstitutivní částí všeho dalšího rozumového poznání.

2. Z prvých, tedy z nejvšeobecnějších pojmů tvoří rozum soudy, které se opírají o základní zásady našeho myšlení. Jsou to zásady totožnosti, protikladu, vyloučeného třetího a dostatečného důvodu. Tyto zásady jsou našemu rozumu přímo zřejmy jako základní zákony bytí. Nejsou výsledkem zkušenosti ani indukce, neboť k tomu, aby je poznal, stačí rozumu postřehnout vztah dvou pojmů tvořících podmět a přísudek soudu. /Viz: Noetika, čl.5.4. a Ontologie, čl.2.3./ Tyto základní zákony bytí a myšlení poznává rozum s takovou přirozenou snadností, že scholastikové právem mluví o zvláštní rozumové "pohotovosti zásad" /habitus principiorum/ a nazývají tyto zásady dokonce vrozenými.

3. V těchto základních zásadách jakož i v přímé zkušenosti má rozum objektivní podklad v dalším postupu a pokroku své činnosti, když totiž přechází k usuzování, při němž ze dvou soudů vyvozuje třetí jako závěr.

4. Každý úsudek se opírá o základní zásady, které poznává rozum nezávisle na předchozí zkušenosti, tedy "a priori", přece však rozlišujeme úsudky na synthetické /a priori/ a analytické /a posteriori/.

Vzájemný poměr a význam obou druhů úsudků plyne z poměru poznání smyslového a rozumového. Poněvadž smyslové poznání je východiskem poznání rozumového, postupuje rozum nutně od poznávání smyslového světa k poznání jeho nejvyšších příčin a teprve, když tyto nejvyšší příčiny poznal, vrací se zase ke smyslovému světu. Jinými slovy: Při postupu rozumového poznání přirozeně předchází úsudek analytický /a posteriori/, jímž soudíme z následků na příčinu a z důsledků na důvod, před úsudkem synthetickým /a priori/, jímž soudíme z příčiny na následek, z důvodu na důsledek.

Jiný postup není možný, neboť kdyby rozum nepoznal napřed analytickými úvahami nejvyšší příčiny hmotných věcí, nemohl by vysvětlovat hmotný svět z nejvyšších příčin. Takto se synthetickým úsudkem /a priori/, který se nutně druží k úsudku analytickému, dovršuje dialektický postup našeho rozumového poznání.

Jakmile člověk dospěje užívání rozumu, to jest, jakmile se dostatečně vyvinul jeho mozek jako orgán obrazivosti, takže úkony této mohutnosti /představy/ jsou vhodnou látkou pro činnost tvořivého rozumu, získává rozum řadu tak zvaných původních pojmů prostou a spontánní abstrakcí. Tyto pojmy vyjadřují nejrůznější smyslové vlastnosti věcí, které pak rozum svými soudy "skládá a rozděluje" /componit et dividit/ - jak říkali scholastikové - a usuzováním z nich vytváří další pojmy odvozené /abstraktivní/, jak bylo vyloženo v Logice /čl.5.5./.

Vývoj rozumového poznání spočívá v tom, že náš rozum zmíněnou trojí činností /postřehem, soudem a úsudkem/ postupuje od poznatků nejvšeobecnějších k méně obecným jako od méně dokonalého k dokonalejšímu. První, co poznáváme, jest tedy "jsoucno", a sice "bytí" hmotné přirozenosti /bytnosti/, čili hmotná bytnost pod nejvšeobecnějším a nejabstraktnějším rázem "jsoucna".

Tyto první nejvšeobecnější pojmy našeho rozumu jsou sice jasné, to jest, rozeznatelné od sebe navzájem, avšak přitom jsou zpravidla velmi málo zřetelné, to jest, nedovedeme vypočítat a rozlišit jejich ustavující známky. Zřetelnost i těch nejvšeobecnějších pojmů předpokládá už jistou rozumovou vyspělost a vzdělání. Poznání všeobecné a přitom zcela jasné a zřetelné je nesnadnější a proto i pozdější než poznání méně všeobecné, a rozhodně pozdější než poznání stejně všeobecné, ale málo zřetelné. Téměř každý přirozeně bystrý člověk dovede vypočítat alespoň některé bytnostné známky stromu. Jeho pojem "života" už však jest mnohem méně zřetelný, třebas docela jasný a "jsoucno" chápe nanejvýš jako neurčité "něco." Kdybychom však neměli hned od počátku, kdy jsme začali užívat rozumu, alespoň neurčité pojmy bytí, podstaty, jednoty, nemohli bychom vytvořit ani méně všeobecné, dokonalejší a určitější pojmy.

Mýlí se proto filosofové, kteří tvrdí, že náš rozum poznává napřed "vztahy" a teprve pak "bytnosti". I kdyby vskutku "vztahy" byly tím prvním, co náš rozum poznává, musil by je poznávat všeobecně a pod rázem "jsoucna", musel by tedy poznávat všeobecnou bytnost vztahu, jinak by se jeho poznání nelišilo od poznání hmotných věcí, které spolu nějak souvisejí od poznání "vztažných" věcí, jehož jsou schopna i zvířata nadaná oceňovacím smyslem /instinktem/.

Moderní filosofové, na příklad Maurice Blondel /nar.1861/, jimž se nelíbí thomistická nauka o bytnosti hmotných věcí jako

o prvním a nejvlastnějším předmětu lidského rozumu, zřejmě se domnívají, že podle této nauky náš rozum ihned poznává bytnosti hmotných věcí pomocí jejich rodu a druhového rozdílu, tedy jasně a zřetelně. Odpověď na jejich pochybnosti vyplývá z obsahu předchozích dvou odstavců a z 3.článku 6.kapitoly.

Obvyklý vývoj rozumového poznání postupuje asi takto:

1. Nejprve poznává probouzející se rozum smyslové vlastnosti /případky/ věcí, avšak nerozeznává je dosud ani od podstaty ani od sebe navzájem. Poznává je prostě jako "něco" čili poznává smyslovou bytnost, pokud je ve smyslových vlastnostech poznatelná.

2. Od pojmu jsoucna dospívá rozum k pojmu ne-jsoucna jako opaku bytí a tím dospívá k pojmu rozdělení nebo rozlišení, neboť rozeznává bytí od nebytí. Od tohoto poznatku je snadná cesta k pojmu jednoty /nerozdělenosti/, který je opakem rozdělení. Rozdělení poznává rozum jako neslučitelné s pojmem jsoucna. Pojem jednoty pak snadno dává vznik pojmu množství.

3. Rozum začíná chápat jsoucno určitěji jako jsoucno rozsažné a vybavené různými jakostmi /bílé, tvrdé atd./, začíná rozlišovat různé jakosti. Hmotnou podstatu však poznává dosud nerozlišeně jako něco rozlehlého, tvrdého, bílého atd.

4. Pojem poznání a snažení vzniká z vnitřní zkušenosti a tyto pojmy sledují ihned pojmy pravdy a dobra čili jsoucna jakožto poznávaného a žádoucího.

5. Smyslová zkušenost usnadňuje rozeznání mezi podstatou a případkem, to jest mezi způsobem bytí o sobě a bytí v jiném. Rozum poznává podstatu jako trvalý podmět přechodných změn.

6. Pak nabývá rozum pojmu nutnosti a podmíněnosti a rozlišuje mezi vlastností /accidens proprium/ a nahodilostí.

7. Z vlastností poznává konečně určitěji podstatu čili bytnost existující o sobě, a sice usuzováním z vlastností. Ponévadž podstatu poznáváme blíže z vlastností, definujeme ji také pomocí vlastností. A tak konečně dospíváme k tak zvané metafysické definici věci pomocí nejvýznačnější její vlastnosti, jejímž kořenem je podstata. Říkáme-li "člověk je živočich rozumný", znamená to: "člověk je podstata, která je kořenem mohutnosti poznávající v pojmech, soudech a úsudcích".

K takovýmto metafysickým definicím /viz:Logika, čl.6.1./dospívá však jen člověk vzdělaný, který má pojmy nejen jasné, ale i zřetelné. K rozlišení mezi metafysickou bytností a vlastnostmi je nad to zapotřebí vedle indukce také dedukce, která je ostatně nezbytná k vědeckému vývoji našeho rozumu vůbec.

Takový rozumový vývoj prodělává každý zdravý člověk vyrůstající v normálním lidském prostředí. Je samozřejmé, že v civilisované společnosti je tento vývoj ovlivňován cílevědomou výchovou a vyučováním v různých vědách, tedy vzděláváním. Vyučování a později snad samostatné bádání rozumově vyspělého člověka však už nenazýváme vývojem, ale pokrokem poznání.

Tento pokrok se uskutečňuje už v oblasti prostého postřehu. Tvorivý rozum abstrahuje z každé nové představy nové pojmy /ideae in actu primo/. Děje se to neustále zejména v přírodních vědách v důsledku pozorování nových předmětů nebo novými přístroji a metodami.

Rovněž tvárný rozum činí pokroky v oblasti prostých postřehů, když na příklad z téhož "vtištěného poznávacího obrazu" /species intelligibilis impressa/ vytváří více pojmů /verba mentis/, neboť může chápat věc z různých stránek, které jsou virtuálně obsaženy v témže "poznávacím obrazu" nebo srovnává-li jeden obraz s druhým.

Kromě toho dovede rozum z pojmů dříve nabytých tvořit nové, třebas z pojmu rodového a z pojmu druhového tvoří pojem druhový nebo když chápe předměty nadsmyslné nebo pomyslné /entia rationis/ v pojmech vytvořených podle "podobnosti a úměrnosti" s dřívějšími pojmy věcí hmotných.

V každém případě se však pokrok rozumového poznání dokonává teprve v soudech a úsudcích. Nejvyšší přirozené dokonalosti dospívá lidský rozum ve vědě /Viz: Logika, čl.8.2./.

7.2. R o z u m o v é v ě d o m í .

V objektivním pořadí našeho rozumového poznávání následuje poznání vlastní podstaty, vlastní přirozenosti až po poznání vnějšího světa, neboť - jak ihned vyložíme - může si náš rozum uvědomovat vlastní činnost a její podmět teprve když byl uveden v činnost svým nejbližším předmětem, jímž jest vnější hmotný svět. Od poznání vnějšího světa, vnějších předmětů, postupuje náš rozum k poznání toho, co je v nás.

Jest nezvratným psychologickým faktem, že poznáváme rozumem nejen smyslové věci, ale také vlastní rozumění. Rozumíme, že rozumíme právě tak jako smyslovým vědomím vnímáme činnost svých vnějších smyslů. Smyslové vědomí jest ovšem zvláštní mohutnost, jak bylo vyloženo ve 4.článku II.kap. Naproti tomu není nesnadno dokázat, že rozumové vědomí není zvláštní mohutnost, neliší se věcně od poznávajícího rozumu. Svědčí o tom nejen naše vnitřní zkušenost, ale i to, že obsah rozumového vědomí zcela zřejmě spadá do rámce formálního předmětu rozumového poznání.

Předmětem rozumového vědomí jsou především samotné poznávací úkony rozumu. Když však rozumíme, že rozumíme, nutně tím současně poznáváme alespoň existenci rozumu jako nejbližšího principu rozumění a existenci vlastního "já", vlastní podstaty, zejména vlastní duše jako vzdáleného principu našeho rozumění, jako toho, čím žijeme, cítíme a rozumíme a vykonáváme všechny ostatní životní úkony.

Do oblasti rozumového vědomí patří nesporně i úkony vůle, neboť vůle je "rozumová náklonnost", vychází jistým způsobem z rozumu, jak vyložíme později. Ostatně je zcela zřejmé, že úkony své vůle postřehujeme rozumem a žádnou jinou mohutností. Rovněž tam patří různé schopnosti a pohotovosti rozumu a vůle, tak zvané "habity", o nichž jsme jednali povšechně v Ontologii, čl.6.5./, na příklad věda nebo umění. Kdykoliv totiž úspěšně užíváme nějaké své schopnosti /habitu/, nutně si také uvědomujeme tuto schopnost, na příklad vědeckou nebo uměleckou.

Ve 4.článku 2.kapitoly bylo poznamenáno, že obsah svého smyslového vědomí zpravidla současně poznáváme rozumem, neboť rozum poznává úkony všech mohutností svého podmětu. To však

neznamená, že obsah smyslového vědomí tvoří také součást vědomí rozumového, neboť rozum poznává sice úkony smyslových i vegetativních mohutností jako úkony téhož podmětu, téhož "já", které také rozumí, poznává však současně, že jsou to úkony jiných mohutností než je rozum. Do oblasti rozumového vědomí patří jenom to, co rozum poznává o své činnosti, o sobě a o svém podmětu na základě své vlastní činnosti, tedy opravdovým "zpětným" /reflexním/ poznáváním.

Úkony rozumového vědomí jsou zřejmě jiné než úkony, jimiž poznáváme vnější předměty. "Jiný je úkon, jímž rozum poznává kámen a jiný je úkon, jímž poznává, že poznává kámen", /Tomáš Akvinský/. Lidský rozum je trpná mohutnost, která potřebuje, aby byla ke svému úkonu určena svým vlastním a nejbližším předmětem. Lidský rozum není svým vlastním rozuměním, to jest, jeho činnost jest případkem rozumu nikoli jeho bytností a nejbližším, prvním předmětem jeho rozumění není vlastní bytnost, ale bytnost hmotné věci, a proto úkon rozumového vědomí, jímž rozum poznává svou vlastní činnost, jest podmíněn úkonem poznání vnějšího předmětu. Rozum musí napřed býti uveden v činnost svým vlastním předmětem, musí býti uveden "z možnosti do uskutečnění", aby si mohl tuto svou činnost uvědomit a učinit ji předmětem své úvahy a rozboru. Rozum zkrátka poznává svou vlastní činnost až ve druhé řadě.

Úkon rozumového vědomí není jenom početně jiný než úkon poznání vnější věci, ale probíhá také poněkud jinak. Aby mohl poznat vnější předmět, potřebuje náš rozum "vtištěného poznávacího obrazu" /species intelligibilis impressa/, jímž se stává schopen vlastního úkonu poznání, jejž nazýváme "slovem mysli" /verbum mentis/. Avšak k tomu, aby si uvědomil vlastní činnost a ostatní předměty rozumového vědomí, zřejmě nepotřebuje "vtištěných" poznávacích obrazů těchto předmětů, které jsou mu svou bytností fysicky přítomny.

Smyslový předmět musí býti napřed učiněn "srozumitelným" a přiměřeným poznávajícímu rozumu, což se děje abstraktivní činností tvořivého rozumu, tak zvaným "osvětlením" smyslové představy. Předměty rozumového vědomí jsou naproti tomu fysicky přítomné a přiměřené rozumu tak jako je každá věc "přiměřená" a přítomná sama v sobě. Tuto skutečnost vyjadřují scholastikové rčením, že rozum má "habituální vědění" o své činnosti, o sobě a o svém podmětu v důsledku jejich fysické přítomnosti a nepotřebuje tedy napřed vytvářet poznávací podoby těchto předmětů /species intelligibiles impressae/.

Výrazem "habituální vědění" jsme ve 2.článku 6.kapitoly označili poznatky již dříve získané, na něž právě /aktuálně/ nemyslíme, ale které si můžeme kdykoliv obnovit. Habituálním poznáním předmětů rozumového vědomí však rozumíme pouze to, že tyto předměty jsou poznávajícímu rozumu tak přítomny, že stačí úkon poznání vnější věci, aby si rozum aktuálně uvědomil svou činnost a její principy. Co do předmětů rozumového vědomí není tedy náš rozum nikdy v pouhé možnosti, ale ve stavu, který je obdobný onomu stavu poznávacího procesu, v němž rozum získal "vtištěný poznávací obraz" a stal se schopným aktuálně poznat vnější věc úkonem zvaným "rozumové slovo" /verbum mentis, species intelligibilis expressa/. Toto habituální vědomí se stává aktuálním jakmile rozum skutečně poznává nějaký vnější předmět. Jinými slovy: Rozum si uvědomuje svou činnost a její principy jedině skrze své poznávání vnějších věcí. Poznání něčeho

tak předchází poznání, že vůbec poznáváme. Toto "něco" musí býti vzhledem k povaze našeho rozumu právě "vnější věc" jakožto jeho nejbližší a nejpřiměřenější předmět, jímž jest rozum z možnosti uváděn ke skutečnému rozumění.

Poněvadž cílem /termínem/ úkonu rozumového vědomí jest samotná rozumová poznávací činnost a její principy, tedy skutečnosti fysicky přítomné poznávajícímu rozumu, možno úkon rozumového vědomí právem nazvat "rozumovým vnímáním" /perceptio/, rozumovou zkušeností nebo rozumovým zřením /intuicí/, neboť úkon rozumového vědomí se podobá přímému a experimentálnímu poznání vnějších smyslů.

Tento experimentální, intuitivní ráz rozumového vědomí nečiní zbytečným pojmy /verba mentis, specise intelligibiles expressae/, bez nichž rozum nemůže poznat žádný předmět, tedy ani svou činnost a její principy. I tyto předměty může poznat jen v "rozumových slovech", v pojmech, v ideích "in actu secundo". Avšak fysická přítomnost předmětů rozumového vědomí vnitřně mění jeho poznávací úkon v tom smyslu, že rozum ve svých pojmech nepostřehuje sám sebe a své principy jen jako "zobrazené" v těchto pojmech, ale současně jako spoluexistující. Jinými slovy: Rozumové vědomí si neosvojuje jenom tvar poznávaného předmětu, ale i předmět samotný. Pojmové poznání předmětů rozumového vědomí neruší tedy intuitivní povahu jeho úkonu, který zůstává rozumovou zkušeností o věci fysicky přítomné.

7.3. Rozsah rozumové zkušenosti.

Když jsme vyložili experimentální povahu našeho rozumového vědomí, musíme si položit a zodpovědět otázku, zda se tato rozumová zkušenost vztahuje jak na existenci, tak i na konkretní povahu /bytnost, přirozenost/ rozumové činnosti a jejích principů.

Zkoumáme-li pozorně obsah svého rozumového vědomí, nemůžeme přehlédnout, že náš zpětný /reflexní/ postřeh nezachycuje jen samotný úkon poznání, ale i vztah /úměrnost/ tohoto úkonu k jeho předmětu. Uvědomujeme-li si, že poznáváme, uvědomujeme si současně, že si úkonem poznání osvojujeme předmět tak, že dovedeme říci, co jest. To však znamená, že poznáváme experimentálně i konkretní povahu /přirozenost/ svého poznávacího úkonu i jeho nejbližších principů, totiž vlastního rozumu a pohotovostí /habitů/.

Vědomí poznávacího úkonu nutně zahrnuje v sobě vědomí nejbližšího principu této činnosti. Poznáváme-li, že poznáváme, uvědomujeme si současně, že máme v sobě něco, čím poznáváme a uvědomujeme si také vztah tohoto principu k jeho činnosti.

Totéž lze říci o činorodých pohotovostech /habitech/. Jsem-li si na příklad vědom, že mám milosrdnou lásku, musím současně vědět, co to milosrdná láska jest.

Důvodem toho, že uvědomění poznávacího úkonu znamená současně experimentální postřeh povahy tohoto úkonu a jeho nejbližších principů, totiž mohutnosti a po případě pohotovosti /habitu/, jest, že povaha úkonu je určována jeho předmětem a

povaha mohutnsoti spočívá v tom, že jest nejbližším principem určité mohutnosti. Totéž platí obdobně i o pohotovostech /habitech/.

Proto, poznávajíce vlastní úkon, poznáváme nutně vztah tohoto úkonu k jeho předmětu, čímž současně poznáváme konkretní povahu /přirozenost/ svého úkonu. Nemůžeme pak poznávat svůj úkon, aniž bychom si neuvědomovali jeho nejbližší principy /mohutnosti a habity/.Poněvadž však mohutnost /nebo habitus/ jest principem své činnosti skrze svou bytnost, jinými slovy: poněvadž bytnost činorodé mohutnosti spočívá v transcendentálním vztahu k její činnosti, poznáváme nejen existenci svých mohutností jako nejbližších principů svých úkonů , ale i jejich konkretní povahu. Tak poznáváme rozum jako mohutnost, jehož přirozeností jest, aby se připodobňoval věcem a tak si osvojoval objektivně jejich "tvary" čili poznával je.

Předměty rozumového vědomí sice postřehujeme ihned prostou reflexí, avšak jejich poznání je z počátku jen velmi neurčité a temné. Jasným a zřetelným se stává teprve po přesném pozorování, rozboru a usuzování. To platí tím spíše o poznání vlastní duše jakožto vzdáleného principu rozumění a ostatních životních úkonů. Existenci vlastní duše si uvědomujeme z její činnosti. Člověk poznává, že má duši, že žije, že existuje, jedině, když si uvědomuje své cítění, rozumění a jiné životní úkony. Jinak ani býti nemůže, poněvadž duše není činna svou bytností, ale svými mohutnostmi. /Viz Kosmologie, II.část, čl.1.8./

Naše rozumové vědomí postřehuje experimentálně duši jako podmět mohutností jen v činnostech těchto mohutností, V tomto smyslu je zcela správný známý Descartesův výrok: "Myslím, tedy jsem". Z počátku si ovšem takto uvědomujeme nerozlišeně své vlastní "já", tedy vlastní osobnost jako svébytnou rozumnou podstatu, jakmile postřehneme rozdíl mezi svými přechodnými stavy a činnostmi a jejich trvalým podmětem.

O přirozenosti tohoto vlastního "já" nám rozumová zkušenost neříká ničeho a proto si můžeme získat přesné poznatky o povaze vlastní osobnosti pouze bedlivým zkoumáním a usuzováním na základě různých projevů a úkonů, z jejichž povahy soudíme na povahu jejich posledního principu, vlastní podstaty. Takto poznáváme záhy vlastní podstatu jako složenou z těla a duše a dospějeme konečně i k poznání povahy samotné duše jako podstatného tvaru a životního principu.

Poněvadž lidská duše jest skutečnost vyššího řádu než hmotné věci, které jsou vlastním a přiměřeným předmětem našeho rozumového poznání, z nichž čerpáme své pojmy, poznáváme vlastní duši nepřímo cestou srovnávání a popírání, zkrátka jen podle obdoby s předměty hmotnými. Naše pojmy o vlastní duši jsou tedy nevlastní, odvozené čili obdobné /analogické/ a takové je tedy i naše poznání vlastní duše./Viz: Logika, čl.2.2., Noetika, čl.5.6., Psychologie, čl.5.2. a 5.3./

Tak přecházíme od experimentálního poznání konkretní povahy rozumových úkonů, habitů a rozumu samotného k poznání jejich abstraktní a všeobecné bytnosti.

7.4. P o z n á v á n í B o h a .

Objektivní řád lidského rozumového poznání končí poznáním Boha jako první příčiny a posledního cíle všeho, co jest. Toto poznání, jímž dosahuje vrcholu vývoj a pokrok lidského rozumu, nutně vychází z poznání hmotného světa a vlastní, lidské přirozenosti. Poněvadž Boha ani přímo nenazíráme, ani nemůžeme vyvodit jeho existenci a bytnost apriorní rozumovou úvahou, poznáváme Ho jen ve stvořených věcech jako v zrcadle. Jest tedy naše poznání tohoto nejvyššího předmětu nesrovnatelně méně dokonalé než poznání vnějšího světa a vlastní přirozenosti.

Naše pojmy o Bohu jsou nejen odvozené a obdobné, ale také naprosto nepřiměřené, neboť zdaleka nevystihují poznávanou skutečnost. Existenci boží poznáváme usuzováním na základě zákona příčinnosti. Abychom pak poznali "co jest Bůh", abychom alespoň nastínili jeho bytnost, jeho přirozenost, musíme se uchylovat k nevlastním, obdobným pojmům, které tvoříme trojím postupem: skládáním /synthesí/, vylučováním /eliminací/ a vyvyšováním /transcendencí/.

1. Víme, že dokonalosti, které poznáváme rozptýleny v tvorstvu, musejí býti nějakým způsobem v Bohu, neboť "cokoliv jest v účinku, musí býti napřed nějakým způsobem v příčině". Shrnujeme tedy nebo "skládáme" rozmanité dokonalosti stvořených věcí a pak je připisujeme Bohu, čímž se snažíme utvořiti si jakýsi pojem o jeho svrchované dokonalosti. Tento postup nazývali scholastikové "cestou příčinnosti" /via causalitatis/.

2. Poněvadž však ve stvořených věcech jsou dokonalosti jen velmi obmezeny a smíšeny s nedokonalostmi, vylučujeme ze svých pojmů o boží dokonalosti vše, co jest ve stvořených věcech obmezeného a nedokonalého. Tento vylučovací postup nazývali scholastikové "via remotionis" - cesta odstraňování /nedokonalostí a obmezeností/.

3. Avšak ani tyto "čisté" dokonalosti, jaké poznáváme ve stvořených věcech, nemůžeme připisovat Bohu touž měrou jako stvořeným věcem, neboť i když odezíráme od konečnosti a nedokonalosti stvořených věcí, zůstávají "čisté" dokonalosti stvořených věcí hluboko pod božskou skutečností. Abychom tedy mohli vhodně připisovati tyto dokonalosti Bohu, musíme je vyvýšit do nekonečna. A tento postup nazývají scholastikové "via eminentiae" /cesta svrchovanosti/.

Poněvadž nekonečná dokonalost boží se projevuje ve stvořeném světě nesčetně mnoha způsoby, nemůžeme Boha vystihnout jedním pojmem. Tvoříme proto o boží bytnosti celou řadu pojmů, jimiž se snažíme vyjádřit boží bytnost s různých hledisek. Naše poznání boží bytnosti je tedy "komplexní", to jest složené z poznatků o dokonalostech stvořených věcí, které však zdaleka nevystihují dokonalost boží. Proto zůstávají naše pojmy o boží bytnosti zcela neúměrné, nepřiměřené a toliko obdobné /analogické/.

Přehlédneme-li ještě jednou subjektivní i objektivní řád a postup lidského rozumového poznání, zjistíme, že v obou případech vycházíme z poznání hmotného světa, odkud abstrakcí nabýváme svých pojmů. Pak poznáváme svou vlastní přirozenost usuzováním z jejích projevů a vlastností přístupných našemu přímému, experimentálnímu poznání. Konečně se povznášíme k poznání první příčiny všech věcí - Boha.

Když jsme analytickou cestou /a posteriori/ poznali hmotný svět, vlastní přirozenost a Boha, můžeme se vracet cestou synthese /a priori/ a z nejvyšší příčiny vysvětlovat a tedy lépe pochopit vlastní přirozenost a hmotný svět, neboť již známe jejich původ a poslední cíl.

Tento postup je také směrodatný pro rozvrh filosofického bádání, zejména pro pořadí úvah metafysických.

7.5. Poznání intuitivní a diskursivní.

Způsob, jímž si rozum uvědomuje vlastní činnost a její principy, jsme nazvali ve 2.článku poznáním intuitivním a intuici jsme definovali jako rozumovou zkušenost o věci fysicky přítomné.

V moderní filosofii se hlavně vlivem Bergsonovým /1859-1941/ hodně mluví o rozumové intuici jako o vyšším způsobu rozumového poznání, při čemž se intuice pojímá jako přímé a bezprostřední rozumové zření předmětu v jeho jednotlivosti a konkretnosti.

Z toho, co jsme zjistili o povaze rozumového poznání, je ihned patrno, že o intuici v tomto smyslu můžeme mluvit nanejvýš u rozumového vědomí. Avšak i tam je naše intuitivní poznání povahy rozumové činnosti a jejího nejbližšího principu velmi temné a nedokonalé a stává se jasným a zřetelným teprve pečlivým rozborem a usuzováním, tedy poznávacím postupem, který nelze nazvat intuicí ani ve smyslu thomistickém ani ve smyslu moderním, kde znamená intuice opak poznání abstraktního a všeobecného.

Intuici /rozumové zření/ můžeme sice chápat také jako zřejmost, zejména zřejmost prvních zásad /Noetika, čl.5.4./, avšak ani to není intuice v moderním smyslu. První zásady jsou totiž všeobecné soudy, kdežto intuicí se míní poznání konkretního a jednotlivého předmětu. Tomuto požadavku nevyhovují ani naše pojmy tak zvané jedinečné, neboť jsou složeny z mnoha všeobecných známek, z nichž každá by mohla patřit neurčitému počtu jedinců a jenom jejich souhrn je charakteristický pro určitého jedince. /Viz: Logika, čl.2.2./

Musíme proto s politováním prohlásit, že intuice v moderním smyslu v lidském poznání neexistuje. Poněkud se takovému poznání blíží některé úkony rozumového vědomí. Intuice v moderním smyslu by znamenala přímé rozumové nazírání bytnosti jednotlivých věcí. Něco takového jest však našemu rozumu naprosto nemožné. Tak dokonalé naše rozumové poznání rozhodně není. Nutno se proto smířit se skutečností, že člověk jest "infima intelligentia" /viz čl.5.1./ a nemůže poznávat jinak než v abstraktních a všeobecných pojmech. Mluvení o intuici v moderním smyslu jako o skutečném vyšším způsobu rozumového poznání, je pouhé předstírání něčeho, co tu ve skutečnosti není a nemůže býti.

Toho intuitivního - ve smyslu definovaném ve 2.článku - je v našem poznání velmi málo, i když to málo má pro reflexní poznání naší vlastní přirozenosti veliký význam. Jinak se musíme spokojit s intuicí ve smyslu zřejmosti, a to jak přímé - jako je na př. zřejmost prvních zásad - tak i nepřímé - jako je

zřejmost závěrů vyplývajících z předpokladů. Taková zřejmost, jakož i přesné a jasné pojmy a výměry o věcech jsou však zpravidla plodem velmi pracné rozumové činnosti spočívající ve srovnávání pojmů, v soudech a úsudcích.

Naše rozumové poznání tedy není intuitivní / v moderním smyslu/, ale "diskursivní". To znamená, že naše poznání o tom, co věc jest, začíná jakýmsi těkáním nebo rozbíháním /discurrere/ rozumu po nejrůznějších známkách věci. Tyto známky vyjadřuje rozum v abstraktních a všeobecných pojmech, které pak srovnává /spojuje a rozděluje/ v soudech a úsudcích. Výsledkem této činnosti jest jasný a zřetelný pojem o tom, co věc jest, jasná a přesná definice věci, její rodové nebo druhové přirozenosti. To jest jediný způsob, jímž náš rozum může"nazírat" bytnosti věcí.

7.6. P o z n á n í a p r o ž í v á n í .

Nespokojenost s pojmovým, diskursivním postupem našeho rozumu vedla jiného francouzského filosofa M.Blondela /nar.1861/ k přesvědčení, že pravé poznání nespočívá v pojmech, ale ve sjednocení poznávajícího s poznávaným láskou, která vytváří mezi poznávajícím a poznávaným jakousi sourodost /connaturalitas/.

Tuto svou theorii se snaží Blondel podepřít autoritou Tomáše Akvinského, který vskutku rozeznává dva způsoby správného soudu. První způsob nazývá soudem "skrze dokonalé užívání rozumu" /secundum perfectum usum rationis/, a to v důsledku příslušné rozumové pohotovosti /habitu/. Tak na příklad člověk, který dobře zná mravouku, správně soudí o všem, co souvisí s nějakou mravní ctností, třebas se spravedlností.

Avšak i člověk, který sice není zběhlý v mravouce, ale je spravedlivý, dovede jakoby instinktivně vystihnout, co je spravedlivé a co není, dovede tedy správně soudit o tom, co souvisí se spravedlností. A tento druhý způsob správného soudu nazývá Tomáš Akvinský soudem "skrze sourodost" /secundum connaturalitatem/. Takový soud se uskutečňuje pod vlivem mravní ctnosti, která není pohotovostí rozumu, ale vůle a skrze tuto pohotovost vzniká v člověku jakási sourodost se spravedlností, takže člověk nejen ochotně jedná podle spravedlnosti, ale také snadno soudí o tom, co je spravedlivé.

Z tohoto rozlišování, které se opírá o hlubokou znalost lidské přirozenosti a zkušenost, nikterak nevyplývá, že poznání "skrze sourodost" jest jakožto poznání dokonalejší než poznání "skrze dokonalé užívání rozumu". Mimorozumová pohotovost, v našem příkladě tedy mravní ctnost spravedlnosti, může pouze nahradit nedostatky "dokonalého užívání rozumu", totiž nedostatky spekulativního, theoretického vědění, nedostatek vědecké pohotovosti /habitu/. Tak jest tomu nepochybně alespoň v řádu přirozeném.

Podle Blondela však je poznání pojmové, poznání diskursivní, tedy i poznání "skrze dokonalé užívání rozumu" nanejvýš přípravou k dokonalejšímu poznání "skrze sourodost". Tato theorie, kterou Blondel sám nazývá "dialektikou činnosti" se neopírá o žádný objektivní důkaz a naopak zřejmě odporuje zkušenosti.

Je totiž jisto, že prožívati není totéž jako poznati podstatu /bytnost/ toho, co prožíváme. Mnohému, co prožíváme, vůbec nerozumíme a tím, že něco prožíváme, nám ještě není dáno, abychom to pochopili, abychom poznali, co to jest.

Jediný způsob, jak můžeme poznat to, co prožíváme, jest "dokonalé užívání rozumu", tedy diskursivní, pojmové poznání v soudech a úsudcích, jímž Blondel a ostatní moderní intuicionisté tak opovrhují. Blondelismus totiž není nic jiného než "intuice skrze prožívání".

Všechny moderní pokusy "překonat" diskursivní poznání v abstraktních, všeobecných pojmech, soudech a úsudcích nějakými mimorozumovými prvky, pramení z typicky moderní nedůvěry v rozum. Tato nedůvěra je pochopitelná tváří v tvář zřejmému a naprostému zhroucení moderní filosofie, která se omylem pokládá za plod "dokonalého užívání rozumu", ačkoliv se ve skutečnosti jedná nanejvýš o pouhé duchovní potraty za asistence Immanuela Kanta.

Jiným projevem nedůvěry vůči diskursivnímu poznávání jest tak zvaný emocionalismus, totiž snaha nahradit rozumové poznání citem, jemuž se tak přiznává autorita v oblasti, kde naprosto žádnou nemá. /Viz Noetika, 2.5./ Duchovním původcem emocionalismu, zejména v oblasti etiky a náboženství, jest nepochybně Pascal /1623-1662/, pokud neúměrně zdůrazňoval osobní zážitek v náboženství a mravním přesvědčení. V tomto směru zřejmě prozrazuje vliv kalvínské nauky o "obrácení", což je zážitek domněle podávající jistotu o "vyvolení". Pascal ovšem zůstal pravověrným křesťanem, o čemž vydává svědectví zejména jeho krásná smrt, avšak v agnostické duchovní atmosféře, za kterou jest zase odpovědný Descartes, vyvolaly jeho mnohé věty sklon ignorovat, zejména v etice a náboženství jakoukoliv definici prostě proto, že definice jest úkonem rozumu a ne citu. Zejména jeho slavná věta "La coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas" se nebezpečně blíží tvrzení, podle něhož lze citem nabýti jistoty o věcech, které odporují rozumu.

Tento moderní emocionalismus nebo prostě modernismus se projevuje v náboženství na příklad tím, že se popírá Kristovo zmrtvýchvstání jako historická událost a současně se zdůrazňuje "duchovní" hodnota víry v zmrtvýchvstání, které se v tomto smyslu nazývá také "duchovní pravdou". Podle tohoto pojetí jsou tedy dvě pravdy. Jedna se týká věci, která se stala nebo nestala a druhá spočívá v tom, že je naprosto lhostejné, zda se nějaká věc stala nebo nestala, jenom když její představa vyvolává útěšné pocity a která se proto falešně nazývá "duchovní pravdou".

Jiným projevem emocionalismu jest také sklon popírat jakoukoliv náboženskou nebo mravní nauku, která se nepříjemně dotýká nějakého citu nebo sklon považovat za článek náboženské víry to, co nikdy nebylo od Církve definováno, ale co nějak vyhovuje soukromému citovému životu věřícího.

8. Rozumová snaživost čili vůle

Vůlí nazýváme snaživou mohutnost závislou na rozumu a tedy věcně odlišnou od snaživosti smyslové, která je určována poznáním smyslovým. O existenci vůle jako zvláštní, rozumové snaživosti, svědčí naše vnitřní zkušenost, naše rozumové vědomí. Vůle, ač závisí na rozumovém poznání, se věcně liší od rozumu. Každému je jasno, že poznávání a snažení jsou dva bytnostně různé úkony. Vůle se však liší i od snaživosti smyslové, o níž jsme pojednávali v kapitole 3. K poznání tohoto rozdílu není zapotřebí hlubokého a namáhavého sebepozorování a rozboru.

Každý člověk denně zakouší rozpor mezi smyslovou náklonností a vůlí, je nucen alespoň někdy překonávat své živočišné pudy a choutky, i když tak činí jen z tak zvaných "lidských ohledů". Často přemáháme strach a odpor k nepříjemným smyslovým zážitkům, podrobujeme se na příklad přísné životosprávě nebo operaci, jichž se hrozí naše živočišná přirozenost, poněvadž chceme zdraví, tedy dobro poznatelné jen rozumem. Mohutnost, která volí prostředky odporné smyslům, která přemáhá hnutí smyslové snaživosti, musí býti tedy věcně odlišná od smyslové snaživosti.

Kromě toho směřuje naše náklonnost k předmětům, jež nejsou naprosto přístupné smyslovému poznání. Toužíme po pravdě, dobru, kráse, milujeme své bližní pro jejich mravní vlastnosti. To všechno předpokládá snaživou mohutnost, jejíž činnost není jenom vyvolávána rozumovým poznáním jako účinnou příčinou, ale také "specifikována" tímto poznáním. To znamená, že poznání musí předkládat snaživé mohutnosti předmět jako hodný lásky nebo žádoucí a že snaživost musí býti sama v sobě zařízena a zaměřena k příslušnému předmětu. Jinými slovy: vůle má formální předmět specificky odlišný od formálního předmětu smyslové snaživosti. Kdyby tomu tak nebylo, tu by se člověk nikdy nemohl odhodlat k nepříjemné operaci v zájmu svého zdraví, ani by nemohl míti náklonnost k jinému člověku pro jiné jeho vlastnosti než fysické.

8.1. Formální předmět vůle a rozsah chtění.

Abychom poznali povahu vůle, kterou si uvědomujeme jako zvláštní snaživou mohutnost, musíme doplnit svou vnitřní rozumovou zkušenost rozborem a určit takto formální předmět vůle, neboť zvláštní povahu kterékoliv mohutnosti poznáváme právě podle jejího zvláštního formálního předmětu./Viz Kosmologie, II.část, čl.1.8./ Víme dále, že snaživost je mohutnost, jíž živé bytosti schopné poznání, směřují k tomu, co jest jim přiměřené, co je pro ně dobré, jíž tedy směřují ke svému cíli, k

dokonalému stavu své přirozenosti. Zvláštní povahu vůle, především tedy její vlastní formální předmět, poznáme rozborem svých životních úkonů smyslových a rozumových, poznávacích i snaživých a jejich srovnáním.

Tento myšlenkový postup si velmi usnadníme, začneme-li srovnáním spontánní činnosti člověka a zvířete. Zvíře je ve své činnosti řízeno jen smyslovou snaživostí závislou na smyslovém poznání, zejména na poznatcích tak zvaného oceňovacího smyslu /instinktu/. Člověk naproti tomu řídí svou činnost také rozumem.

Zvíře poznává vnějšími smysly své okolí. Jeho instinkt "soudí" o předmětech takto poznaných jako o dobrých nebo nevhodných a určuje smyslovou snaživost, aby toužila po některých předmětech a jiným se vyhýbala. Pozornost zvířete je však zcela zaujata konkretní skutečností, zvíře není schopno povznésti se nad ni a uvědomit si, v čem spočívá dobrota věcí, které jeho instinkt shledává dobrými a v čem spočívá škodlivost věcí, před nimiž ho jeho instinkt "varuje".

Abstraktní poznání dobra a zla jako takového je výsadou člověka, bytosti rozumné. Jedině rozum, který postřehuje ontologickou pravdu věcí, dovede postřehnout také jejich přiměřenost čili dobrotu, pro kterou jsou žádoucí, dovede zkrátka postřehnout dobro jako takové, poznává podle slov Tomáše Akvinského "ipsam rationem boni" /samotný ráz dobra/.

Smyslová snaživost směřuje jenom ke konkretnímu, smyslovému dobru, protože závisí na smyslovém poznání hmotných věcí v jejich konkretnosti a jednotlivosti. Lidská vůle, čili rozumová snaživost, je však závislá na rozumu, na jeho abstraktním a všeobecném poznání bytností věcí, je určována rozumovým poznáním toho, co činí věci dobrými a hodnými lásky.

Formální předmět rozumové snaživosti čili vůle je tedy stejně všeobecný a abstraktní jako vlastní předmět poznávajícího rozumu. Formálním předmětem vůle jest dobro, všeobecný ráz dobra ve věcech.

Různost formálních předmětů smyslové snaživosti a vůle však nebrání, aby nemohly míti obě mohutnosti týž předmět látkový, podobně jako týž hmotný předmět je poznáván smysly /pokud jde o jeho vnější, smyslový zjev/ a rozumem /jako jsoucno, jako nějaká bytnost/.

Nějaká osoba může býti na příklad milována od jednoho člověka, který je přitahován jejími fysickými přednostmi, smyslově a současně /od téhož nebo od jiného člověka/ může býti milována rozumově /vůlí/ pro své vynikající ctnosti rozumové nebo mravní, po případě i pro tytéž fysické vlastnosti, pro které je milována smyslově, pokud jsou současně postřehovány rozumem, pokud jsou "intelligibilní".

Z Ontologie víme, že dobro jest transcendentální vlastností jsoucna, že tedy vše, co jest je také dobré a žádoucí a že věc je sama o sobě tím žádoucnější, čím je dokonalejší. Víme však také, že tento řád, toto pořadí dokonalosti a tedy žádoucnosti, neplatí vzhledem k nám a není stejné pro každou druhovou přirozenost schopnou poznání. Je to něco podobného jako v řádu poznání, kde předměty samy o sobě nejvíce poznatelné, nejsou vlastním a nejbližším předmětem poznání lidského. Naše poznání

začíná u hmotných předmětů a teprve od nich se povznáší k poznání předmětů nadsmyslných, které nad to poznáváme jen podle obdoby předmětů hmotných.

Proto ani naše chtění se nevztahuje týmž způsobem na všechny věci, ale především na ty, které poznáváme jako sobě přiměřené a tedy žádoucí a rovněž intensita našeho chtění, naší náklonnosti odpovídá objektivnímu řádu /pořadí/ našeho rozumového poznání. O tom však budeme mluvit podrobně až v jednom z dalších článků.

Druhý moment, který má význam pro rozsah a obsah našeho chtění, je vyjádřen nezvratným a všeobecným psychologickým zákonem, podle něhož každá normální činnost každé mohutnosti jest pro činný podmět schopný vědomí zdrojem potěšení. U mohutností snaživých je to držení a požívání žádoucího předmětu, které působí potěšení, tedy rozkoš /smyslovou/ nebo radost, jíž jsou schopny jen bytosti rozumné.

Toto potěšení neboli subjektivní dobro, může býti cílem našeho snažení, takže předmět, který je zdrojem našeho potěšení, jest chtěn jenom jako prostředek k vlastnímu cíli, k subjektivnímu potěšení. To jest nejzřejmější u hmotných předmětů, které poskytují smyslové potěšení.

Člověk však usiluje často také o různé věci bez ohledu na potěšení, jaké snad může poskytnout jejich držení, prostě proto, že pokládá tyto věci za dobré a žádoucí samy o sobě. Takovým dobrem "úctyhodným" /bonum honestum/ jest na příklad dokonalost mravní, vědění, umění, sláva a ostatní tak zvaná dobra duchovní.

Předmětem našeho chtění může tedy býti jednak dobro žádoucí samo o sobě, které můžeme nazvat v tomto smyslu naprostým /absolutním/ a jednak dobro pouze vztažné /relativní/, které má ráz dobra jen proto, že jest prostředkem /bonum utile/ k dosažení dobra naprostého. Z jiného hlediska dělíme předměty chtění na dobra těšící /bonum delectabile/ a dobra úctyhodná /bonum honestum/. Objektivní dobro nebo spíše souhrn dober /předmětů/ schopných dokonale uspokojit vůli nazývali scholastikové "objektivní blažeností" a uspokojení vyplývající z držení těchto dober blažeností subjektivní nebo štěstím /beatitudo formalis/, k níž každá rozumová snaživost nutně směřuje.

8.2. V z n i k ú k o n u v ů l e .

Abychom správně pochopili vznik úkonu vůle /chtění/, musíme vzíti v úvahu tři skutečnosti:

1. Úkonem vůle /chtěním/ směřuje člověk k vnějším předmětům tak, jak ve skutečnosti existují. Tyto předměty však nicméně musejí býti nějak ve vůli neboť to, co milujeme, zaměřuje nesporně naši vůli k sobě.

2. Vůle není sama o sobě nakloněna k tomu nebo onomu předmětu, jinak by nebyla svobodná. Jak ukážeme v příští kapitole, jest vůle sama o sobě lhostejná vůči jednotlivým možným předmětům chtění, není sama o sobě svou přirozeností, nakloněna spíše k jednomu než k jinému. Aby tedy vůle účinně chtěla určitý zvláštní předmět, musí býti k němu zvláště zaměřena.

3. Toto zaměření vůle k určitému předmětu nepochybně pochází od věci, kterou rozum předkládá vůli jako žádoucí a která je termínem /cílem/ našeho chtění.

Avšak vnější předmět nemůže na vůli působit sám sebou už proto, že je vnější a vůle k němu směřuje jako k vnějšímu. Rovněž nemůže působit na vůli svou "intencionální podobou", neboť vůle je mohutnost činná, nikoli poznávací. Konečně nemůže působit na vůli ani jako účinná příčina, neboť pak by vůle nebyla svobodná. Ostatně je zřejmé, že vůle se nemá k předmětu chtění trpně, ale činně.

Správnému pochopení vzniku úkonu vůle se tedy staví v cestu nesnáz spočívající ve dvou momentech, na první pohled nesrovnatelných. Na jedné straně je jisto, že vůle musí býti nějak ovlivňována předmětem a na druhé straně se zdá býti jakékoliv působení vnějšího předmětu na vůli nemožné. Tato nesnáz však není neřešitelná, neboť:

a/ Vůle jakožto snaživá mohutnost směřuje k žádoucímu předmětu skrze náklonnost, která musí ve vůli vzniknout. Poněvadž vůle není sama sebou nakloněna spíše k jednomu než ke druhému, musí tato náklonnost k určitému předmětu vzniknout samotnou činností vůle, úkonem, jejž nazýváme láskou.

Chtíti a milovati se zdá býti totéž a v některých jazycích se dokonce vyjadřuje týmž slovem, avšak přesnému rozboru neujde věcný rozdíl mezi oběma úkony. Chtění čili účinné zaměření vůle k určitému předmětu se nám jeví jako účinek lásky, jako kvalita /úměrnost vůle k určitému předmětu/, kterou vyvolává láska. Láska je tedy impulsem, jenž vnitřně zaměřuje vůli k milovanému předmětu.

b/ K tomu, aby ve vůli vznikla láska, která budí účinnou náklonnost k milovanému předmětu /chtění/, je nezbytné, aby předmět byl rozumem poznán a předložen vůli jako žádoucí. Předmět však nevyvolává náklonnost vůle jako účinná příčina /viz bod 2/, ale pouze "specifikuje" výkon činnosti vůle. Vůle jest svou povahou zaměřena k dobru všeobecně a toto všeobecné zaměření jest zvláštním předmětem toliko určováno čili "specifikováno". To znamená, že zvláštní předmět rozumem poznaný jako žádoucí určuje povahu kvality, skrze niž je vůle uzpůsobena k dotyčnému předmětu tak, že k němu účinně směřuje, že jej "chce".

Poněvadž tato kvalita /uzpůsobení vůle ke zvláštnímu předmětu/ pochází popsaným způsobem od předmětu, možno říci, že "milované existuje ve vůli" čili že si vůle "intencionálně" osvojuje předmět. Tento předmět však není ve vůli tak, že by ji uspokojoval. Jeho "intencionální" přítomnost pouze vyvolává ve vůli náklonnost k dotyčnému předmětu jako k vnějšímu.

c/ Intencionální bytí předmětu ve vůli je tedy něco zcela jiného než intencionální bytí předmětu v rozumu. Tak zvané "rozumové slovo" /species intelligibilis expressa/, v němž rozum poznává vnější předmět, jest úkonem, jímž se rozumové poznání dovršuje, jest termínem rozumění. Vůle však není uspokojena předmětem pokud jest v ní intencionálně, neboť milované existuje ve vůli pouze jako to, čím jest vůle puzena k samotnému vnějšímu předmětu jako k vnějšímu a jenom v tomto vnějším předmětu nachází vůle své uspokojení.

8.3. U v á ž e n é j e d n á n í .

V uváženém lidském činu, který vychází z vůle, určované rozumovým poznáním, rozeznává přesný rozbor několik různých úkonů vůle, které odpovídají příslušným úkonům rozumového poznání. Tyto poznávací a snaživé úkony se týkají jednak cíle a jednak prostředků, jejich volby a skutečného užití a uskutečňují se v následujícím pořadí:

Úkony rozumu:	Úkony vůle:
I. vzhledem k cíli:	
1. Prostý postřeh nebo spekulativní soud: "tento cíl /předmět/ je žádoucí".	2. Náklonnost čili neúčinné chtění /velleitas/.
3. Poznatek /soud/, že cíl je dosažitelný nebo že má býti sledován vhodnými prostředky.	4. Účinný záměr: "chci tento cíl".
II. vzhledem k prostředkům:	
5. Úvaha,/consilium/ obsahující: a/ spekulativně-praktický soud o prostředcích, vhodných k dosažení cíle, b/ spekulativně-praktický soud o prostředcích, které nutno v daném případě zvolit.	6. Souhlas s těmito různými prostředky.
7. Poslední praktický soud o prostředku, který právě já musím zvolit k dosažení cíle.	8. Volba tohoto prostředku.
III. vzhledem k výkonu:	
9. Rozkaz, jímž se určuje použití zvoleného prostředku.	10. Činné užití vůle ovládající výkonné mohutnosti /na př. hybné/.
11. Sledování vytčeného cíle.	12. Uspokojení vůle v dosaženém cíli, požívání dosaženého dobra, kdy přestává činnost a snaživost dochází klidu.

Některé body tohoto schematického výpočtu potřebují vysvětlení. Podáváme napřed vysvětlivky k úkonům rozumového poznání, označeným lichými čísly a pak k úkonům chtění, označeným pořadovými čísly sudými:

ad 5. Rozdíl mezi oběma spekulativně-praktickými soudy, z nichž se skládá "úvaha", spočívá v tom, že první soud /a/ se týká všech vhodných prostředků, kdežto druhý soud /b/ se týká jen prostředků odpovídajících daným okolnostem.

ad 7. Poslední praktický soud odpovídá náklonnosti vzbuzené ve vůli "úvahou" o prostředcích /č.5./, a proto se obmezuje na prostředek, který musím já sám v tomto případě zvolit k dosažení cíle.

ad 9. "Rozkaz" připomíná spíše úkon vůle a vskutku někteří filosofové /Suarez/ jej také vůli přičítají. Tomáš Akvinský však pouze připouští, že moment "pohybování", který nesporně shledáváme v "rozkazu", je věcí vůle, avšak druhý moment, totiž "pořádání a řízení" je zase nesporně věcí rozumu. Jeho názor možno vyjádřit tak, že "rozkaz" vychází co do své bytnosti /látky/ z rozumu a co do svého bytí /provedení/, pochází od vůle.

Účast rozumu a vůle na "rozkazu" si můžeme představovat jako poměr mezi činností náčelníka štábu a vrchního velitele. Starý Moltke říkal: "Jeho Veličenstvo má odpovědnost za rozkaz a já mám odpovědnost za radu". To znamená: Král /vůle/ vydává rozkaz, který vypracoval jeho náčelník štábu /rozum/.

Ad 2. a 4.: Rozdíl mezi náklonností a účinným záměrem spočívá v tom, že náklonnost je pouhé zalíbení vůle v dobru rozumem poznaném a vůli předloženém jako žádoucí, kdežto záměr již účinně chce toto určité dobro jako cíl.

ad 6. Souhlas je přilnutí vůle k prostředkům, o nichž rozum rozhodl jako o vhodných. Liší se tedy od rozumového "souhlasu" /assensus/, jímž rozum vyjadřuje shodu, přiměřenost, srovnalost dvou pojmů v soudu.

8.4. C i t y v ů l e .

Vůle jakožto snaživá mohutnost není jen principem chtění, principem života činného, ale také podmětem vyššího citového života. Kromě citů a vášní smyslových, o nichž jsme jednali ve 3.kapitole, existují v člověku zcela nepochybně i city rozumové jakožto stavy rozumové snaživosti čili vůle.

Úkony čisté rozumové citovosti se nedají ze zkušenosti zcela jasně popsat, protože jsou vždycky spojeny s city a vášněmi smyslovými, podobně jako rozumové poznání je vždycky provázeno smyslovými představami. Nicméně jest existence vyššího citového života odlišného od smyslové citovosti spolehlivě doloženo zkušeností, neboť často zakoušíme rozpor mezi city smyslovými a city vůle, zejména mezi láskou smyslovou a rozumovou, která je citem vůle.

Roztřídění základních citů vůle podle různých formálních předmětů zhruba odpovídá roztřídění vášní a citů smyslových, jak bylo podáno ve 4.článku 3.kapitoly. Některé city vůle můžeme dále děliti /případkově/ a dávat jim zvláštní jména. Tak se na příklad nenávist dělí na odpor, pohrdání, nepřátelství, intensivní duchovní potěšení se nazývá radostí a podobně.

Moderní psychologové třídí vyšší city podle různých látkových předmětů, tedy případkově a vypočítávají na příklad:

a/ city egoistické /sebevědomí, stud, pýcha, marnivost/,
b/ altruistické /sympatie, laskavost, milosrdenství/,
c/ intelektuální /potěšení z nového, z duševní činnosti, zejména z objevování nových pravd, obdiv a pod./,
d/ estetické /potěšení z krásy, cit pro vznešené nebo směšné/,
e/ etické /smysl pro povinnost, schvalování, po případě nesouhlas s mravním jednáním a pod./.

Pathologické, extremní citové stavy studuje experimentální psychologie abnormálního duševního života, psychoanalysa a psychiatrie.

Souvislost lidského života smyslového a rozumového i v oblasti snahového napětí znamená, mimo jiné, že city vůle vykonávají příčinný vliv na hnutí nižší, smyslové snaživosti, na smyslový citový život. Poněvadž však vůle neovládá smyslovou snaživost takovým způsobem jako třebas hybné mohutnosti, poněvadž ji ovládá podle slov Aristotelových jen "politicky", nikoli "despoticky", může se vztah mezi smyslovými vášněmi a city vůle utvářet různým způsobem:

a/ Když smyslová náklonnost "neposlouchá" citu vůle, jde o lásku čistě smyslovou, která je zařízena k biologickému cíli, k zachování jedince a druhu.

b/ Smyslový cit je v souladu s citem vůle, tedy "poslouchá" vůle, která je zaměřena k nějakému smyslovému dobru, v němž rozum poznává ráz dobra žádoucího pro člověka. V takovém případě jde o cit smíšený, který je sice svou povahou smyslový, ale současně je podřízen cíli citu rozumového, náklonnosti vůle. Pomine-li účinný vliv vůle, zbývá cit čistě smyslový, jak byl popsán v předchozím odstavci /a/.

c/ Smyslový cit však může podléhat citu vůle tak, že je činný "nad svůj vlastní způsob", totiž jako nástroj citu rozumového, který má za předmět dobro nadsmyslné, tedy duchovní. I takové dobro může býti předmětem smyslové citovosti, pokud jest jeho rozumové poznání provázeno činností obrazivosti.

Tento cit je svou povahou duchovní, avšak s doprovodem /integrací/ citu smyslového. V tomto případě se jedná o skutečnou a pravou "sublimaci" smyslové citovosti, jaká se uskutečňuje na příklad v zážitcích mystiků.

Smyslová citovost se však nepodřizuje citům vůle vždycky stejně dokonale. Tento vztah se může utvářet trojím způsobem, z nichž každému odpovídá zvláštní citový stav:

1. jestliže v důsledku vloh a získaných pohotovostí /habitů a disposic/ smyslová snaživost snadno přijímá vliv vyšších citů, vzniká v člověku stav "pokoje" a "duchovní sladkosti";
2. podřizuje-li se smyslová snaživost citům vůle nesnadno pro nedostatek příslušných vloh a pohotovostí, má to za následek stav "duchovní vyprahlosti", jakou na příklad líčí básník ve verši "plod žití suchý jen , jenž jako popel chutná";
3. když pak smyslová snaživost v důsledku opačných vloh a pohotovostí směřuje k něčemu jinému než city vůle a když si vůle přesto zachovává vládu, vzniká stav duchovního zápasu, boje vůle proti neochotné smyslové přirozenosti.

d/ Vyšší city, které mají za předmět duchovní věci někdy nemohou ovládnout /integrovat/ citovost smyslovou a to pro jisté nedostatky fysiologické, psychologické, pathologické nebo v důsledku jistých nedostatků mravních, jako jsou různé druhy vnitřních sebeklamů nebo předsudky získané výchovou. V takovém případě nejsou schopny smyslové vášně "sublimace", nedají se povznést "nad svůj vlastní způsob" činnosti. Proto dochází k nenormálnímu směšování citů duchovních a smyslových, city vyšší jsou pozměňovány od hnutí smyslové snaživosti.

Neklamnou známkou takových pseudo-mystických citů a stavů jest především egocentrismus, z něhož je patrna nezávislost smyslovosti na "heterocentricky" zaměřené vůli a pak soustavné vyhledávání potěšení a útěk před utrpením na rozdíl od stavu člověka, jehož vůle je zcela zaujata duchovním dobrem a jíž je proto smyslové potěšení či utrpení lhostejné.

8.5. P r o b l é m " č i s t é " l á s k y .

Každý konkretní předmět našeho chtění jest milován pro svůj skutečný nebo alespoň zdánlivý vztah k našemu vlastnímu zdokonalení, jinými slovy: cokoliv milujeme, milujeme proto, že je to dobré pro nás, ať už jako dobro těšící /bonum delectabile/ nebo dobro úctyhodné /bonum honestum/ nebo konečně jako prostředek k cíli, který je chtěn sám pro sebe. Tak to vyplývá z rozboru vůle jako snaživé mohutnosti.

Zdá se tedy, že každá láska je láskou žádostivou /amor concupiscentiae/, že nic nemůže milovat jinak než pro sebe, pro vlastní dobro, pro vlastní zdokonalení, pro vlastní prospěch. Na druhé straně jsme si zcela jasně vědomi, že jsme schopni milovat některé předměty, zejména jiné lidi, nikoli pro vlastní prospěch, ale tak, že chceme nebo přejeme dobro jim. Takovou lásku nazýváme láskou "čistou", nezištnou nebo přátelskou, láskou, která dovede obětovat vlastní prospěch, vlastní dobro prespěchu a dobru milované bytosti.

V dějinách moderní filosofie nacházíme různá řešení tohoto problému, Empiristé, jako Stuart Mill /1806-1873/ prohlašují za jediný motiv lásky vlastní prospěch /utilitarismus/, idealisté, kteří neuznávají skutečnosti vnější, nepřipouštějí jinou lásku než lásku k sobě a Kant zase prohlašuje jakoukoliv touhu po vlastním dobru za neslučitelnou s čistou, přátelskou láskou.

Těmito názory se budeme podrobně zabývat v souvislosti s úvahami etickými a ukážeme, že vycházejí z nesprávných metafysických předpokladů. Jejich nedostatečnost je ostatně patrna už z jejich jednostrannosti, pro kterou se ocitají v rozporu se skutečností a s vnitřní zkušeností každého zdravého člověka. Lidé jsou zřejmě schopni i lásky, která se nedá zredukovat na utilitarismus nebo sobectví a na druhé straně nelze s Kantem vylučovat "čistou" lásku z každého činu, který není vykonán z pouhého "smyslu pro povinnost".

Správné řešení problému čisté lásky vyplývá z principů, k nimž jsme dospěli rozborem povahy vůle a jejího předmětu /čl.1. a 2./. Nezištná, čistá neboli přátelská láska člověka k jinému člověku nebo k Bohu nevylučuje nikterak lásku k vlast-

nímu dobru, ale toliko lásku k jinému pro vlastní dobro.Milovati někoho přátelskou láskou znamená milovati ho pro něho samotného. Taková láska nevylučuje lásku k vlastnímu dobru, pokud této lásce nepodřizujeme milovaný předmět jako prostředek cíli. Láska k Bohu a k bližnímu zůstává čistou, přátelskou láskou i když současně milujeme vlastní dobro, zdokonalení nebo prospěch plynoucí nám z takového vztahu.

Jinak ani milovat nemůžeme neboť v každé náklonnosti vůle se projevuje náklonnost rozumné přirozenosti k dobru poznanému jako "žádoucí". Milovat to, co žádným způsobem není dobrem pro nás, co tedy není pro nás žádoucí, není možné, neboť odporuje přirozenosti. Přesto je nezištná láska možná, poněvadž snahové napětí vůle, tedy "rozumné" a rozumové žádosti, se nemusí zastavit v předmětu pokud jest dobrem pro nás,ale může tíhnout k vnějšímu předmětu pokud jest dobrem sám v sobě, neboť dobro je předmětem vůle samo o sobě.

O lásce k Bohu budeme mluvit až v přirozené theologii, kde ukážeme, že milovati Boha "nade všechno" je člověku zcela přirozené. Naproti tomu základem přátelské lásky člověka k jiným lidem je toliko skutečnost, že člověk může vidět v kterémkoliv jiném člověku dobrotu své vlastní přirozenosti a proto "láska", jíž někdo miluje sám sebe, jest tvarem a kořenem přátelství. V tom totiž spočívá přátelství vůči jiným, že se k nim máme jako k sobě" /Tomáš Akvinský, Theologická summa, II-II, ot.25., čl.4./. Nemůžeme tedy milovat bližního více než sami sebe.

8.6. Poměr vůle k jiným mohutnostem.

Otázka poměru vůle k ostatním mohutnostem jest otázkou o povaze vlivu, jímž tyto mohutnosti na sebe navzájem působí.

1. Pokud jde o přímý vliv ostatních lidských mohutností na vůli, přichází v úvahu jedině rozum, který předkládá vůli poznané dobro jako žádoucí. Avšak z povahy vůle a její činnosti/chtění/, jak byly vyloženy v 1. a ve 2.článku vyplývá, že ani rozumové poznání nepůsobí na činnost vůle jako účinná příčina. Rozumové poznání toliko "specifikuje" vůli a dává jí cíl, působí tedy na vůli jen po způsobu vnější příčiny tvarové a účelové.

Ostatní mohutnosti /smyslové/ mohou působit na vůli jen prostřednictvím rozumu. Smysly působí na vůli jen pokud poskytují látku rozumovému poznání. Podobně i smyslová snaživost. Kdykoliv tíhne k nějakému smyslovému dobru, postřehuje i rozum toto dobro jako žádoucí pro člověka. Takto se i smyslové dobro stává schopným působit na vůli.

2. Vůle působí na ostatní mohutnosti zcela zřejmě jako účinná příčina, to jest, vůle "rozkazuje" ostatním mohutnostem. O tom svědčí jasně naše vědomí. Víme, že můžeme pohybovat údy, přemýšlet, vyvolávat si představy, když chceme. Totéž vyplývá i z povahy vůle, jejíž činnost /chtění/ směřuje k vněj-

ším věcem, aby se jich zmocnila a těšila se z jejich držení. Toto bytnostné zaměření vůle k vnějším věcem by nemělo smyslu, bylo by bezúčelné, kdyby vůli nepodléhaly jiné, výkonné mohutnosti, kdyby vůle nemohla účinně budit, ovládat a řídit činnost těchto mohutností:

a/ Aby dosáhla svého cíle, musí vůle zvolit prostředky. K tomu potřebuje především úvahy a pak tak zvaného "posledního praktického soudu" /viz čl.3./, musí tedy účinně působit na rozum, aby provedl tyto myšlenkové úkony.

b/ Úvaha spočívá ve spekulativně-praktických soudech, které zase předpokládají činnost smyslové snaživosti a smyslů vnějších i vnitřních, neboť smyslové poznání a snaživost představují látku rozumové úvahy. Musí tedy vůle účinně působit i na smyslové mohutnosti poznávací a snaživé.

c/ K dosažení cíle, pokud tento cíl spočívá ve výkonu vnějšího díla nebo jednání, musí vůle vládnout i výkonnými mohutnostmi /na př. hybnými/.

3. Vůle působí na ostatní mohutnosti jednak přímo a jednak nepřímo. Přímo působí jen na rozum a obrazivost a na ostatní jen skrze rozum a obrazivost, tedy skrze poznávací mohutnost, která jí zprostředkuje její formální předmět, totiž skrze rozum a skrze obrazivost, která poskytuje látku rozumové činnosti. Proto nemůže vůle ovládat mohutnosti vegetativní, které nezávisejí na poznání a proto žádná nižší mohutnost neprovádí úkon vůlí již chtěný a zvolený, ochabne-li pozornost rozumu a obrazivosti.

Prostřednictvím obrazivosti /vyvoláváním příslušných představ/ uvádí vůle v činnost smyslovou snaživost a hybné mohutnosti a jejich prostřednictvím někdy i činnost mohutností vegetativních, jako třebas při vědomém a chtěném pojídání nějakého pokrmu.

Vůle konečně působí i na sebe samu čili "pohybuje sama sebe" prostřednictvím tak zvaného "posledního praktického soudu", tedy prostřednictvím rozumu, jak bude podrobně vyloženo v následující kapitole.

4. Některé mohutnosti ovládá vůle tak, že jí nemohou odporovat, jiné mohutnosti se mohou někdy vzpírat vládě vůle. Aristoteles srovnává první způsob s poměrem pána k otroku a druhý způsob s ovládáním svobodných občanů a říká, že vůle vládne ostatním mohutnostem někdy "despoticky" a jindy "politicky".

a/ Prvním způsobem, tedy "despoticky" vládne vůle především sama sobě, kdykoliv od chtění cíle postupuje ke chtění prostředků, neboť kdo chce cíl, musí chtít i prostředky.

b/ Obrazivost ovládá vůle někdy "despoticky" a jindy jen "politicky", poněvadž činnost obrazivosti závisí také na tělesných disposicích nezávislých na vůli a předpokládá pozornost rozumu.

c/ Rozum je podroben vůli, pokud jde o prostý postřeh, někdy "despoticky" a jindy jen "politicky", neboť prostý rozumový postřeh předpokládá činnost obrazivosti a ta je závislá také na tělesných disposicích. Rozumový soud může vůle ovládat jen "politicky", pokud nejde o pravdu naprosto zřejmou. To znamená, že vůle může odmítat rozumové závěry, pokud nejsou přímo zřejmé /na př. mathematicky/.

d/ Smyslovou snaživost ovládá vůle "despoticky" pokud jejím prostřednictvím rozkazuje hybným mohutnostem. Ostatní úkony smyslové snaživosti, tedy city a žádosti, ovládá vůle pouze "politicky" poněvadž hnutí smyslové snaživosti závisejí také na tělesných disposicích nezávislých na vůli. O závislosti smyslové citovosti na vůli jsme jednali v předchozím článku.

8.7. Intelektualismus a voluntarismus.

V moderní filosofii se vyskytly dva protichůdné bludy o povaze duševní činnosti, kterou tak zvaní intelektualisté /Herbart/ chápou vesměs jako poznávací úkony, kdežto voluntaristé /Schopenhauer a Wundt/ spatřují v každém duševním úkonu ráz snaživého napětí. Schopenhauer chápe dokonce každou přírodní činnost jako nějaké chtění. Neudržitelnost těchto výstředních názorů je patrná z věcného rozdílu mezi poznáním a snažením, jak byl vyložen zejména v 1.článku 3.kapitoly.

Předmětem tohoto článku jest však otázka, které z obou nejvyšších lidských mohutností patří prvenství, zda rozumu nebo vůli. Intelektualistou v tomto smyslu jest především Tomáš Akvinský, Suarez a většina scholastiků, proti nimž zastává Duns Scotus a jeho následovníci prvenství vůle a nazývají se proto voluntaristy.

Z toho, co bylo řečeno v této a v předchozích kapitolách o povaze rozumu a vůle a zejména o jejich vzájemném poměru, jasně vyplývá závěr intelektualistický. Rozum jest zřejmě mohutnost dokonalejší než vůle. Vůle sleduje rozumové poznání, je "specifikována" dobrem rozumově poznaným, jest tedy závislá na rozumu. Vůle sice v řádu činnosti čili v řádu účinné příčinnosti není závislá na rozumu, ale naopak vládne nad svými úkony i nad rozumem, avšak v daném případě je mnohem významnější závislost vůle na rozumu v řádu příčinnosti tvarové /vnější/ a účelové, neboť tato závislost určuje bytnost vůle jakožto snaživosti vzbuzované rozumovým poznáním. Jak uvidíme v příští kapitole, má i svoboda vůle poslední základ v rozumu. Nutno tedy přiznati rozumu prvenství před vůlí.

Spor mezi intelektualisty a voluntaristy zasahuje i do oblasti theologie a tu nutno přiznati vůli v jednom ohledu přednost před rozumem. Jak víme, spočívá rozumové poznání v intencionální přítomnosti poznávané věci v rozumu a sice "po způsobu poznávajícího rozumu". Vůle naproti tomu směřuje k vnější věci tak jak jest sama v sobě. Je-li předmět vůle vyšší než je poznávající duše, je-li na příklad tímto předmětem Bůh, pak je vůle vzhledem k tomuto předmětu dokonalejší než rozum. Vůle totiž směřuje láskou k Bohu jak jest sám v sobě, kdežto rozum nepoznává Boha jak jest sám v sobě, nýbrž jen velmi nedokonale, podle podoby stvořených věcí.

K tomu však dodávají "intelektualističtí" theologové, tedy především thomisté, že toto prvenství vůle před rozumem platí jen v tomto životě. Ve stavu blaženého patření na Boha "ve vlasti" budou spasení poznávat Boha bezprostředně tak jak jest sám v sobě. Rozum tedy nakonec podrží v každém směru své prvenství.

9. Svoboda vůle

9.1. Svoboda a nutnost.

V nejširším smyslu nazýváme svobodným to, co není zaměřeno /determinováno/ k jednomu. Takovou svobodu možno dále dělit na trpnou, totiž schopnost k přijetí různých vlivů a činnou, totiž schopnost k různým úkonům. Svoboda činnosti se zase dělí na svobodu od vnějšího donucení, která se nazývá "spontánností" a na svobodu od nutnosti /zaměřenosti/ vnitřní čili svobodu rozhodování /libertas arbitrii/, což je svoboda v nejužším smyslu, která jest vlastností vůle.

Spontánnost je vlastností každé činnosti, která vychází z vnitřního principu věci a chybí pouze tam, kde je činnost vyvolána vnějším zásahem proti přirozené náklonnosti takto zevně ovlivněné věci. Ke svobodě rozhodování je však nadto ještě zapotřebí, aby činnost nebyla ani vnitřně určována k jednomu. Svoboda rozhodování jest tedy vnitřní neurčenost, v důsledku které má vůle takové panství nad svým úkonem, že jsou-li tu všechny ostatní předpoklady k činnosti, může vůle jednat i nejednat.

Opakem svobody je nutnost čili zaměřenost k jednomu a dělí se podobně jako svoboda. Nutnost tedy může býti trpná nebo činná, vnitřní čili přirozená nebo vnější, která se nazývá také násilím. Vnitřní nutnost je přirozené zaměření k jednomu. V tomto smyslu říkáme, že rostoucí strom přirozenou nutností směřuje vzhůru. Vnější nutnost čili násilí spočívá v tom, že vnější příčina určuje /nutí/ věc k něčemu, co odporuje její přirozené náklonnosti, na příklad když je přepadený člověk přes svou obranu povalen a spoután.

9.2. Svoboda jako vlastnost vůle.

Svoboda lidské vůle je vlastnost tak zřejmá a jistá, že k jejímu popírání je zapotřebí mimořádné zvrácenosti nebo nejasnosti v pojmech a naprosto pochybeného chápání povahy rozumu, vůle nebo samotné svobody. Každý zdravý člověk si zcela jasně uvědomuje, že chce mnoho věcí tak, že by je mohl nechtít nebo že by místo nich mohl chtít něco jiného. Kdykoliv uvažujeme, víme, že předmět, o němž uvažujeme jako o žádoucím nás nikterak neodolatelně nenutí, abychom jej zvolili.

Kdykoliv uzavíráme úvahu a činíme konec své nerozhodnosti, jsme si vědomi, že jsme se sami rozhodli pro určitou věc a nebyli jsme neodolatelně strženi k souhlasu. Zvolíme-li jednu ze dvou možností, jsme si vědomi, že bychom byli mohli zvolit možnost opačnou. Víme také jasně, že jinak chceme dobro všeobecně, totiž dokonalou blaženost /štěstí/ a jinak chceme různá částečná dobra. Blaženosti si žádáme nutně, nemůžeme jí nechtít, avšak

určité částečné dobro chceme vždy tak, že bychom mohli zvolit i jiné, které je opakem zvoleného.

Přímým předmětem našeho vědomí není jen úkon vůle, ale i způsob, jak se tento úkon uskutečňuje. Nemůžeme si uvědomit žádný úkon chtění, aniž bychom si současně neuvědomili jeho povahu, totiž skutečnou vládu vůle nad úkonem chtění.

Přímý důkaz svobody vůle z vnitřní zkušenosti je doplněn nepřímým důkazem z absurdních následků popření svobody. Popře-li se svoboda vůle, ničí se veškerá mravnost, odpovědnost, zásluha a vina, nemá smyslu odměna ani trest. Kdo popírá svobodu vůle, neměl by ani říkat "děkuji". Říká-li to přece, jakože to vskutku říká velmi často, počíná si zcela nedůsledně.

Svoboda vůle, tak jasně a nepochybně dosvědčovaná naším rozumovým vědomím, vyplývá také "a priori" z povahy vůle jakožto snaživé mohutnosti, jejíž úkony jsou vzbuzovány rozumovým poznáním:

1. Každý úkon vůle, jak víme z předchozích úvah, předpokládá rozumové poznání, jest rozumovým poznáním "specifikován". Rozumové poznání, které budí úkon chtění, není pochopitelně poznání tak zvané spekulativní, jehož cílem jest samotné vědění, ale poznání praktické, totiž poznání, které slouží činnosti /viz: Logika, čl.8.4./ Úkon vůle není vyvoláván poznáním pravdy věcí, ale poznáním dobroty čili přiměřenosti věcí.

2. Jak víme z Ontologie /čl.4.5.až 7. a čl.7.7. a 7.8./, má dobro buď ráz cíle, pokud je žádoucí samo o sobě nebo ráz prostředku, který je žádoucí jen vzhledem k cíli. Dobro, které má pro člověka ráz posledního cíle a které je vskutku posledním cílem lidského snažení, se nazývá štěstím nebo blažeností. Člověk nemůže nechtít blaženost, jeho vůle přirozeně tíhne k blaženosti. Rozumový soud, že blaženost je dobrá a to svrchovaně dobrá, tedy není nikterak indiferentní, ale nutný. K blaženosti směřuje vůle nutně, kdykoliv něco chce. Vzhledem k blaženosti tedy není vůle svobodná, ale v pravém slova smyslu determinovaná.

3. Kdykoliv jest však vůli předkládán od praktického rozumu konkretní předmět, který není dobrý po všech stránkách, není vůle takovým předmětem nutně determinována, neboť praktický soud o dobrotě takového předmětu je indiferentní, to jest, může znít buď "toto jest pro mne nyní dobré" nebo "toto jest pro mne nyní zlé".

"Indiference" praktického soudu o dobrotě konkretních předmětů má tedy základ v jejich obmezené, částečné dokonalosti nebo v tom, že takový předmět jest od nás poznáván jen nedokonale. Bůh, jenž je zajisté nekonečné dobro a tedy i dokonalým dobrem a zdrojem blaženosti pro člověka, jest od nás poznáván jen velmi nedokonale a proto se nám může někdy jevit i jako "zlo", na příklad jako nepohodlný zákonodárce. Úkon ctnosti se nám někdy může jevit jako "zlo", protože není schopen uspokojit naši smyslovou přirozenost. Denně se setkáváme s předměty, které nás nutí uvažovat o jejich dobrých a špatných stránkách, ať je to nepříjemný, ale zdravý lék nebo příjemný, ale snad škodlivý nápoj. Nemůžeme jmenovat ani jednu konkretní věc, třebas by nám byla sebe milejší, která by se nám nemohla stát za jistých okolností nepříjemnou, nabýti tedy rázu "zla".

4. Náš praktický soud o dobrotě konečných věcí nebo předmětů nedokonale poznávaných, není tedy nikterak nutný a determinovaný, může vyznít podle okolností jednou kladně a jindy záporně, je tedy v tomto smyslu "indiferentní". Poněvadž však úkon vůle sleduje praktické poznání o dobrotě věcí, které je popsaným způsobem "indiferentní", nemůže býti ani sám nutný, ale musí býti také podobně "indiferentní" čili svobodný. Není determinován předmětem, ale vyplývá spontánně a svobodně ze svého podmětu. Nejbližším a bezprostředním základem svobody vůle je tedy "indiference" praktického soudu o dobrotě věcí, které mohou být předmětem chtění.

9.3. Praktické poznání a svobodný úkon.

Praktické poznání nebo přesněji praktický rozumový soud, jenž řídí naše jednání, jest dvojího druhu:

a/ soud spekulativně-praktický, který je zase buď všeobecné pravidlo jednání /na př.: "je nutno činit dobro", "člověk má pomáhat svým bližním" a pod./ nebo soud jedinečný /singularis/, jenž tvrdí, že za daných okolností je nutno něco učinit, ponevadž to odpovídá všeobecnému pravidlu jednání /na př.: "nutno pomoci tomuto prosebníkovi vzhledem k všeobecnému přikázání lásky k bližnímu"/

b/ poslední praktický soud jest jedinečný soud, jímž se tvrdí, že v daném případě musím jednat tak nebo onak, nikoli vzhledem k všeobecné zásadě, ale proto, že je to tak pro mne za daných okolností dobré.

Jak patrno, soudy uvedené pod/a/ nemohou dostatečně specifikovat uvážený úkon vůle. Všeobecné pravidlo už proto nikoli, že jest všeobecné a jedinečný spekulativně-praktický soud proto, že uvažuje o úkonu jen vzhledem k všeobecné zásadě, avšak nikoli vzhledem k jednajícímu podmětu. Proto mají soudy uvedené pod /a/ vliv pouze na "úvahu" a "souhlas", nikoli na "volbu" /viz: čl.8.3./

Jedině poslední praktický soud /b/, který přihlíží k úkonu jakožto k vhodnému nebo nevhodnému pro mne za daných okolností /hic et nunc/, vskutku určuje volbu, tedy "specifikuje" dostatečně úkon vůle. Rozdíl mezi oběma druhy soudů je jasně patrný z následujícího příkladu:

a/ Je nutno pomáhati potřebným /1/.
Člověk, který mne prosí o podporu, je potřebný.
Je tedy nutno pomoci tomuto člověku /2/.

Soudy uvedené pod /1/ a /2/ jsou soudy spekulativně praktické, které nemohou dostatečně specifikovat moje rozhodnutí /volbu/.

b/ Chci za každých okolností to, co je pro mne dobré.
Pomoci tomuto prosebníkovi jest za daných okolností pro mne dobré.
Chci tedy pomoci tomuto prosebníkovi.

Poslední věta představuje praktický soud, jenž specifikuje

úkon mého chtění. Aby tento soud vznikl, musí býti překonána jeho počáteční "indiference", která spočívá v tom, že se jedná o nějaké dobro částečné, tedy o předmět dobrý s jednoho hlediska a zlý s jiného hlediska. Tato počáteční indiference praktického soudu se jeví v použitém příkladě takto:

"Chci za každých okolností to, co je pro mne dobré.
Avšak pomoci tomuto prosebníkovi je pro mne dobré /jako pro křesťana/,
současně však je pro mne zlé /vzhledem k mé nezřízené lásce k penězům/."

Indiference praktického soudu, která musí býti překonána, plyne ze srovnávání příslušného částečného dobra s dobrem dokonalým /blažeností/. Kdyby nebylo tohoto srovnávání, nemohl by se týž předmět jevit dobrým s jedné stránky a zlým s jiné stránky. Takového srovnávání jest však schopen jedině rozum, totiž poznávací mohutnost, která nepostřehuje jenom různá částečná dobra, ale dobro všeobecně, všeobecný ráz dobra. Povaha lidského rozumu jest tedy posledním /vzdáleným/ základem svobodného rozhodování. Proto také scholastikové mluvili o svobodě vůle jako o "svobodném rozhodování" /liberum arbitrium/.

Nyní však musíme odpovědět na otázku, co je příčinou, že se z indiferentního praktického soudu stane určitý "poslední praktický soud". Překonání této počáteční indiference nemůže býti dílem rozumu, neboť rozum je v tomto případě sám "indiferentní" a nemůže sám sebou přejít z neurčitosti do určitosti /z možnosti do uskutečnění/. Vynesení určitého "posledního praktického soudu" je tedy možné jenom pod příčinným vlivem vůle. Vůle tedy není svobodná jen co do chtění a nechtění, její vliv se vztahuje i na vynesení posledního praktického soudu rozumu.

Jak bylo ukázáno ve 2.článku, působí rozum na vůli jako vnější tvarová příčina, avšak vůle působí na rozum jako příčina účinná, "pohybuje" rozum, aby vynesl určitý "poslední praktický soud", jímž jest specifikován úkon vůle. Jde tu tedy o vzájemné působení dvou různých druhů příčin, které časově spadá v jedno.

Úkon vůle však není nutný, ale svobodný, poněvadž účinné působení vůle přirozeností předchází před tvarovým působením rozumu, před "specifikací" úkonu vůle rozumem. Vnější tvarová příčinnost rozumu působí teprve vlivem účinné příčinnosti vůle. Mimo to bez vlivu vůle, který určuje, že toto částečné dobro jest za daných okolností prostředkem k dosažení dobra dokonalého /blaženosti/, k němuž vůle tíhne přirozenou nutností, nemohl by rozum překonat "indiferenci" svého praktického soudu a pokud tato indiference trvá, nemůže býti úkon vůle určen čili "specifikován".

Z toho pak následuje:

a/ V posledním praktickém soudu, vyneseném pod účinným vlivem vůle, nesoudí rozum, že to nebo ono částečné dobro jest pro mne dobrem jednoduše a objektivně, ale toliko vzhledem k vůli. Obsahem posledního praktického soudu jest, že tento předmět jest za daných okolností pro vůli prostředkem k dosažení dokonalého dobra, tedy vzhledem k okamžité disposici vůle.

b/ Pravdivost posledního praktického soudu nespočívá ve srovnalosti s věcí, ale ve srovnalosti se správnou náklonností vůle / s mravní ctností/ a jeho nesprávnost spočívá tedy v nesrovnalosti se správnou náklonností vůle.

c/ Svobda vůle spočívá právě v panství vůle nad "posledním praktickým soudem". Úkon vůle je určován posledním praktickým soudem, který vůle volí jako "poslední". Touto volbou se vůle sama určuje a vzbuzuje určitý úkon chtění.

Jestliže tedy rozum není schopen úvahy pro nepozornost nebo pro poruchu představivosti pocházející z nemoci, mocného hnutí citu nebo z jiné příčiny, když tedy rozum nemůže uvažovat o věci z různých stránek, není jeho soud "indiferentní", ale zaměřený k jednomu a chtění, které vyplývá z takového nedostatečného poznání, není svobodné. V obyčejném životě a v právních řádech se mluví v takových případech o "nepříčetnosti". To znamená, že za činy vykonané nebo "spáchané" za jistých okolností vylučujících rozumovou úvahu, nelze nikoho činit zodpovědným, nelze takový čin pokládat za "svobodně" zvolený.

4. Vůle účinně působí na rozum, aby vynesl "poslední praktický soud", jenž zase dává vůli "tvar", specifikuje její úkon. Vůle má tedy panství nejen nad svým úkonem /chtěním/, ale i nad jeho "tvarem", to jest nad posledním praktickým soudem rozumu. Jakmile jest pod účinným vlivem vůle vysloven poslední praktický soud, přechází vůle v činnost přirozenou nutností, tak jako při styku kyseliny s kovem přirozenou nutností nastává chemická reakce.

Někdy se zdá, že "volba" nesouvisí se "soudem", podle známého úsloví: "video meliora proboque, deteriora sequor" /vidím a schvaluji to, co je lepší, přece však dělám to, co je horší/. Rozpor, na nějž naráží toto úsloví však jest pouze mezi soudem ~~spekulativně praktickým~~ /vidím a schvaluji to, co je lepší/ a posledním praktickým soudem /dělám to, co je horší/, který spadá časově v jedno s volbou. "Dělám to, co je horší" znamená v tomto případě: "zvolil ~~jsem to horší, protože~~ je pokládám prakticky za dobré a žádoucí vzhledem k nynější /nesprávné/ disposici své vůle".

9.4. P o d s t a t a a r o z s a h s v o b o d y v ů l e .

V předchozích článcích jsme dokázali, že základem svobody rozhodování jest tak zvaná "indiference" posledního praktického soudu o tom, co mám nebo nemám za daných okolností činit. Tato "indiference"se týká buď otázky, zda mám nebo nemám určitý čin vykonat nebo otázky vhodnosti či nevhodnosti nějakého prostředku k danému cíli. V prvním případě mluvíme o indiferenci vzhledem k výkonu, což je základem svobody výkonu /libertas exercitii/ a ve druhém o indiferenci vzhledem k prostředkům, což je zase základem svobody výběru /libertas specificationis/.

Svoboda výběru zřejmě předpokládá a zahrnuje v sobě svobodu výkonu, neboť nemohu "vybírat" mezi různými možnostmi, nejsem-li schopen kteroukoliv zamítnout, tedy nechtít. Na druhé

straně zase mohu často svobodně jednat nebo nejednat i tehdy, je-li tu jen jediný prostředek k cíli, mám-li pouze možnost zvolit nebo nezvolit jediný prostředek.

Z toho plyne, že k podstatě /bytnosti/ svobody vůle patří jedině svoboda výkonu /chtít nebo nechtít/, nikoli svoboda výběru. Svoboda zůstává zachována i tehdy, když nemám na výběr mezi více možnostmi, ale mohu chtít nebo nechtít jediný existující prostředek.

Není tedy podstatou lidské svobody možnost zvoliti zlo, neboť tato možnost patří do oblasti svobody výběru nikoli do oblasti svobody výkonu. Možnost zvoliti zlo, vlastně nižší dobro, před dobrem nepoměrně vyšším, je spíše nedostatkem lidské svobody, neboť vyplývá z nesprávnosti /nevědomosti/ posledního praktického soudu. Tato nevědomost však může býti zaviněná, neboť poslední praktický soud je vysloven pod účinným vlivem vůle, často po zralé spekulativně praktické úvaze, jak to popisuje zmíněné již úsloví: "video meliora proboque, deteriora sequor".

Dvojí svobodě odpovídá dvojí nutnost. Opakem svobody výběru je nutnost volby /necessitas specificationis/, která nastává tehdy, když je nějaký předmět předkládán vůli zcela jednoznačně, totiž buď jako vhodný nebo nevhodný, nikoli tedy jako vhodný z jednoho hlediska a nevhodný z jiného. Praktický soud o takovém předmětu není indiferentní, vůle nemá možnost výběru.

Nutnost, která je opakem svobody výkonu spočívá v tom, že vůle se nemůže zdržet úkonu vzhledem k nějakému předmětu, takže nemá možnost chtít nebo nechtít /necessitas exercitii/.

Rozlišuje se dále svoboda, po případě nutnost fysická, to jest fysická možnost nebo nemožnost jednat či nejednat a svoboda, po případě nutnost mravní čili mravní přípustnost po případě nepřípustnost určitého jednání. O mravní svobodě jedná etika. V této souvislosti máme na zřeteli jen svobodu fysickou.

Máme-li přesně vymezit rozsah a způsob svobody vůle, musíme si napřed jasně uvědomit různé významy a rozdíly v pojmu dobra, které je předmětem vůle.

Uvažujeme-li dobro samo o sobě, rozlišujeme především mezi abstraktním rázem dobra čili mezi dobrem všeobecně /blažeností/ a dobrem konkretním, jak existuje v jednotlivých věcech. Každá konkretní věc je konečná, jest tedy dobrá jen konečnou, obmezenou měrou. Jedině Bůh soustřeďuje v sobě celý ráz dobra, jest dobrem nekonečným, naprostým.

Dobro však můžeme a musíme uvažovat také ve vztahu k našemu poznání a ve vztahu k subjektivním disposicím poznávajícího. Mnohá konkretní dobra poznáváme poměrně dokonale a výstižně a proto jsou i vůli předkládána tak, jak sama v sobě jsou. Naproti tomu Boha, dobro samo o sobě nekonečné, poznáváme jen velmi nedokonale /obdobně/ a proto působí na vůli jen jako dobro částečné, které může býti "zastíněno" blízkým a snadno postřehnutelným dobrem konečným, dokonce i smyslovým.

K mnoha věcem jsme dále vábeni zcela zvláštním takrka neodolatelným způsobem a to v důsledku nějaké subjektivní náklonnosti nebo disposice, takže nemůžeme o nich nesoudit jako o vy-

hovujících naší náklonnosti nebo disposici a tedy jako o žádoucích. Od tohoto "prakticky" poznávaného, takřka prožívaného dobra, lišíme dobro poznávané pouze "spekulativně", to jest bez zřetele k jisté subjektivní náklonnosti nebo disposici. Přísloví: "sytý hladovému nerozumí" znamená tedy vlastně: "sytý soudí o dobrotě jídla jen spekulativně, neboť nepociťuje touhy po něm, kdežto hladový "prakticky", poněvadž pokrm jest pro něho žádoucím dobrem právě nyní.

Mnohé z těchto zvláštních disposic a náklonností, zejména city a vášně, jsou ovladatelné vůlí, která může potlačit příslušné představy, z nichž citová hnutí vznikají. Je-li však taková disposice příliš mocná, že znemožňuje rozumovou úvahu nebo je-li z nějakého jiného důvodu /na př. pathologického/ neodstranitelná, není možný o předmětech vyhovujících této disposici "indiferentní" praktický soud a jednání podle takové disposice nelze pokládat za svobodné.

Na základě těchto předběžných úvah můžeme vymezit rozsah a způsob svobody vůle takto:

a/ Vůle nutně chce dobro v jeho všeobecnosti, tedy blaženost a vše, co s ní nutně souvisí. To je zcela jisto ze zkušenosti, neboť ve všem, co chceme, chceme dobro. Vůle každým svým úkonem nutně jedná pro "dobré bytí" čili pro blaženost svého podmětu, která jest tedy jejím posledním formálním cílem, totiž cílem, který dává "tvar" všem jejím úkonům. Poněvadž však vůle jakožto snaživá mohutnost, nesměřuje k abstraktní všeobecnosti, ale vždycky k něčemu jednotlivému a skutečně existujícímu, jedná také pro poslední cíl materiální čili objektivní. Každý úkon vůle směřuje k určitému předmětu, jehož požívání napomáhá člověku k "dobrému bytí" čili k blaženosti.

Prvním předpokladem blaženosti čili dobrého, dokonalého bytí však jest samotné bytí /existence/, které jest tedy nutně žádoucí. Nikdy si vůle nemůže žádat "nebytí", alespoň ne přímo o sobě. Sebevrah, který volí smrt, nežádá si smrti jako takové, ale jako prostředku, jímž by se zbavil utrpení. Chce tedy smrt jen nepřímo /per accidens/ jako prostředek k dobrému bytí, totiž k bytí bez utrpení.

Vůle nepochybně směřuje k blaženosti všeobecně takovým způsobem, že nemůže chtít její opak. Vzhledem k formální blaženosti tedy nemá vůle svobody výběru. Nelze však tvrdit, že by vůle vzhledem k blaženosti nebyla svobodná také co do výkonu, že by se totiž nemohla tohoto chtění svobodně zdržet, alespoň dočasně. Úkon vůle a s ním spojená rozumová úvaha, jsou totiž provázeny činností organických mohutností poznávacích a snaživých, jejichž tělesné orgány podléhají únavě. Občasné upuštění od jakékoliv činnosti rozumu a vůle za účelem odpočinku nebo ve spánku, představuje pro člověka jakožto bytost nejen rozumnou, ale také živočišnou, jisté dobro.

b/ Ohledně konkretních a částečných dober jest vůle svobodná jak co do výběru, tak i co do výkonu. Jak bylo podrobně vyloženo ve 2.článku, není žádná konečná věc dokonale, to jest po všech stránkách a za všech okolností dobrá, jest proto praktický soud o její dobrotě a tedy žádoucnosti "indiferentní" ve smyslu vyloženém ve 3.článku. Vůle jest tedy naprosto svobodná vzhledem k částečným dobrům, která nejsou nutně spojena s blažeností.

c/ Jak už bylo řečeno, má pro nás v tomto životě i Bůh ráz dobra částečného, protože je naprosto nepřiměřeně poznáván a tedy naprosto nepřiměřeně předkládán vůli. To znamená, že člověk může v tomto životě svobodně dát přednost kterékoliv věci před Bohem a když zvolí Boha za svůj poslední cíl, je-li ochoten podrobit se Jeho vůli, Jeho přikázáním, činí tak naprosto svobodně, jak co do volby tak i co do výběru. Naproti tomu jasné poznání Boha jakožto svrchovaného dobra, poznání, jaké předpokládáme u lidské duše oddělené od těla, neponechává vůli svobodu volby ani výběru. Jasné poznání nekonečné dobroty nutně budí ve vůli úkon lásky. Tato nutnost však není proti přirozené náklonnosti, ale zcela jí odpovídá. Úkon lásky k Bohu jasně poznávanému tedy zůstává spontánní, neboť Bůh jasně poznávaný jest poznáván jako poslední cíl formální i materiální, jako dobro naprosto nezbytné k lidské blaženosti.

Z rozboru způsobu a rozsahu svobodného rozhodování, který jsme právě provedli, vyplývají dva závěry:

1. Svoboda rozhodování a volby se týká toliko prostředků, nikoli cílů, totiž posledních cílů, neboť cíl, který je podřazen nějakému dalšímu cíli, má ráz prostředku. Posledním cílem, k němuž je vůle přirozenou nutností zaměřena, jest dobro všeobecné, dobro dokonalé, blaženost. Proto každý předmět, jenž neobsahuje celý ráz dobra, který představuje tedy jen dobro částečné, je chtěn konec konců jen jako prostředek k dobru dokonalému. To je smysl Aristotelova výroku:"neuvažujeme o cílech, ale o prostředcích" a proto také správně definuje Tomáš Akvinský svobodu vůle jako možnost zvoliti to, co vede k cíli /facultas electiva eorum, quae sunt ad finem/.

2. Svoboda vůle není zničena pevným a nezměnitelným přilnutím vůle k určitému předmětu jako k poslednímu cíli, neboť tento stav je přirozeným dovršením svobodného rozhodnutí. Svoboda rozhodování čili svoboda od vnitřní nutnosti je tedy zaměřena od vnější nutnosti, kterou nazýváme také dobrovolností /spontánností/. Vůle, která se z vnitřní svobody rozhodla pro konkretní poslední cíl, může k němu přilnout zcela neodvratitelně. To znamená, že její svobodné rozhodnutí přešlo v dobrovolné a trvalé přimknutí se ke konkretnímu dobru jako k poslednímu cíli.

10. Indeterminismus a determinismus

Svědectví rozumového vědomí o existenci a povaze svobody vůle bylo popřeno nebo špatně pochopeno a vykládáno zejména od "reformátorů" náboženství a filosofie, jejichž vystoupení v XVI. století bývá dosud někdy velebeno jako počátek nového období náboženské a politické svobody. Úvaha o tom, zda a v jakém smyslu možno považovat na příklad Luthera, autora traktátu "De servo arbitrio" /O otrockém rozhodování/ pojednání o světské vrchnosti a selském stavu, za proroka moderní demokracie, patří do sociální filosofie. V této souvislosti poukazujeme pouze na to, že pouhý výpočet různých novověkých názorů o povaze svobody či spíše nesvobody lidské vůle stačí k závěru, že moderní myšlení, které se rozešlo s tradicí věčné filosofie, přivodilo i v otázce svobody lidské vůle dokonalý zmatek.

První útok proti svobodě lidské vůle spustili Luther, Zwingli a Kalvín, jež následoval později Jansen. Tímto "theologickým" determinismem se budeme zabývat až v přirozené theologii, neboť souvisí s otázkou božského spolupůsobení s druhotnými příčinami, tedy i s činností lidské vůle. Rovněž pojednání o determinismu pantheistickém, jehož zakladatelem je Spinoza, odložíme do poslední části metafysiky.

V následujících článcích probereme hlavní důvody proti svobodě vůle, jak je uvádějí různí deterministé XIX. století. Při tom poznáme, že se jejich námitky týkají často jen falešného pojetí svobody, tak zvaného absolutního indeterminismu, jak jej hlásali zejména Descartes a Kant.

Svoboda vůle, o níž svědčí naše sebevědomí, není - jak vyplývá z výkladu v předešlé kapitole - naprostou svobodou ve smyslu absolutního indeterminismu, neboť vůle je "determinována" alespoň všeobecným rázem dobra, nemůže chtít nic přímo jako zlo. Nelze proto nazývat tento názor o svobodě vůle prostě indeterminismem, leč snad jen indeterminismem relativním. Jako ve všech základních otázkách, musí i tu věčná filosofie hájit pravdu proti dvěma bludným krajnostem, proti determinismu i proti absolutnímu indeterminismu.

10.1. Determinismus a vědomí svobody.

Svědectvím rozumového vědomí, které je hlavním a rozhodujícím důkazem svobody vůle, se pokusil otřást J.S.Mill /1806-1874/ takto: "Abych si byl vědom, že jsem svobodný, musil bych si býti také vědom, že než jsem se rozhodl, mohl jsem se rozhodnout jinak . . . Avšak vědomí mně praví jen to, co činím nebo to, co cítím, nikoli to, co jsem schopen učinit ...Vědomí není zkrátka prorokem." /An Examination of Sir William Hamilton s Philosophy./

Tato námitka se pokouší zlehčit svědectví rozumového vědomí, které nám vskutku praví o každém uváženém činu, že se nestal nutně, ale že jsme jej nemusili vykonat nebo že jsme mohli jednat jinak, a to pomocí všeobecné zásady, kterou jasně vyslovil už Aristoteles a scholastika. Podle této zásady je poznatelné jenom uskutečnění a možnost poznáváme jen ve vztahu k příslušnému uskutečnění. Je tedy nemožné poznat úkon pokládaný za svobodný dříve než je uskutečněn. Jakmile je však úkon proveden, jest už určitý, tedy "determinovaný". Neurčenost, která je předpokladem svobody, uniká našemu vědomí, nutno tedy tak zvané "vědomí svobody" pokládati za pouhou ilusi.

Tuto námitku, ostatně velmi jasně, logicky a na první pohled přesvědčivě vyslovenou, lze však velmi snadno vyvrátit:

1. Připouštíme, že poznatelné jest jen uskutečnění, nikoli pouhá možnost jako taková. Proto se také o vlastních mohutnostech dovídáme teprve z jejich úkonů. Popíráme však, že svobodné rozhodnutí je první úkon, jímž naše vůle přechází z čiré možnosti čili neurčenosti do uskutečnění. To znamená, že naše svobodné rozhodnutí je už obsaženo v úkonech rozumu a vůle, jež předcházejí vlastní rozhodnutí /volbu/ a sice virtuálně, to jest v možnosti blízké uskutečnění, tedy ve stavu vznikání /uskutečňování/ a jako takové může býti poznáno.

2. Jak bylo vyloženo ve 3.článku 9.kapitoly, jest svobodné rozhodnutí /volba, činné užití vůle/ posledním úkonem, jímž se dovršuje děj našeho uváženého jednání. Tento děj začíná rozumovým postřehem, jenž budí ve vůli náklonnost a již v této náklonnosti jest virtuálně obsaženo svobodné rozhodnutí jako v možnosti blízké uskutečnění a proto také poznatelné dříve než je dokonáno.

3. Naše vědomí proto dobře rozlišuje mezi náklonností, pohnutkami na jedné straně a vědomým a dobrovolným souhlasem s těmito pohnutkami na straně druhé. Uvažuji-li na příklad o způsobu, jak uhasit žízeň, jsem si vědom, že žízeň a chuť na pivo jsou skutečností, jejichž existence je nezávislá na mé vůli. Nemohu pouhým přáním způsobit, abych neměl žízeň a nepociťoval touhu po pivě. Jsem si však vědom, že mohu uhasit žízeň jak u vodovodu, tak i v hospodě u piva. Rozhodnu-li se po zralé úvaze pro hospodu, znamená to, že jsem zavrhl možnost napít se vody, čímž bych ušetřil peníze a po případě i vykonal mravně záslužný čin sebezapření. V každém případě jsem si vědom, že příčinou rozhodnutí zajít na pivo jsem já sám, že jsem se rozhodl svobodně.

4. Podstatným obsahem vědomí svobodného jednání není možnost "nejednání", není tedy pouhé "nebytí", jež vskutku nemůže býti předmětem poznání ani snažení. V tom má J.S.Mill zcela pravdu. Vědomí svobodného jednání, tedy i vědomí, že jsem jednat nemusil nebo mohl jednat jinak, spočívá přímo a především v poznání, že to nebyly pohnutky, které "determinovaly" mou volbu, ale já sám, totiž souhlas mé vůle s pohnutkami.

Mnohem méně duchaplný je pokus "vysvětlit" vědomí svobody neznalostí pohnutek, které mne nutí jednat určitým způsobem. Vědomí svobody je totiž nejsilnější a nejjasnější právě tehdy, když si jasně uvědomuji pohnutky, když klidně uvážím svůj záměr, jasně vidím cíl, odhadnu vhodné i nevhodné stránky různých prostředků, když sestavím plán postupu a rozhodně přistoupím k jeho uskutečňování.

Učiníme-li naopak něco z náhlého popudu, aniž bychom uvážili důvody svého jednání, ochotně prohlašujeme takový úkon za více méně nesvobodný a neodpovědný.

Odvolávají-li se deterministé na nevědomé pohnutky, je to zcela bezdůvodné a libovolné tvrzení, které nadto chová v sobě vnitřní rozpor. Aby totiž mohlo něco působit na snaživost, musí to býti poznáno. To platí jak o smyslové snaživosti, tak i o vůli. To, co nepoznáváme, co si neuvědomujeme, to nemůže působit jako pohnutka, nemůže budit náklonnost.

10.2. Svoboda vůle a zákon příčinnosti.

Nejčastější námitkou deterministů XIX.století proti svobodě vůle byl "zákon příčinnosti", jemuž prý svoboda vůle odporuje. Tak se domnívá zejména Schoppenhauer /Die beiden Grundprobleme der Ethik/ a samozřejmě všichni materialisté, kteří uvažují a dokazují asi takto:

"Vůle není svobodná, totiž není svobodná od zákona příčinnosti. Každý úkon vůle předpokládá dostatečný důvod. Bez něho nemůže úkon vůle nastat a jakmile tu jest dostatečný důvod, následuje úkon vůle. Svoboda vůle by znamenala svobodu od zákona příčinnosti, úkon vůle by byl prvním, nikoliv středním článkem /řetězu příčin a následků/, vůle by byla účinkem předcházejícím příčinu, byla by nezávislá na příčině . . . Každá věc jest jak příčinou, tak i účinkem."/Paul Rée, Die Illusion der Willensfreiheit/ Z toho by tedy vyplývalo, že lidské chtění jest podmíněné a proto nesvobodné.

Na tuto námitku odpovídáme následovně:

1. Svoboda vůle, proti níž tu deterministé brojí, jest svoboda v pojetí absolutního indeterminismu, jak jej zastávali Descartes, Kant, Fichte, Schelling a jiní. Podle nich jest lidská vůle nezávislá na příčinách, jest "bezdůvodná", jest "absolutním počátkem". Lidské chtění jest podle absolutního indeterminismu bezpříčinné a bezdůvodné sebeurčování, moc absolutní iniciativy nebo spontánnosti.

O takové svobodě ovšem naše rozumové vědomí ničeho neví. Absolutní indeterminismus jest zřejmě vyvozen "a priori" z pojmu naprostého nedostatku jakékoliv nutnosti vnější i vnitřní, bez ohledu na lidskou vnitřní zkušenost. Svoboda rozhodování, jak byla vyložena a dokázána v předchozí kapitole, jest svobodou jen relativní, neboť vůle jest nutně zaměřena k dobru, k blaženosti. Poněvadž pak chtění je určováno rozumovým poznáním, které nám ukazuje věci s různých stránek, tedy jako dobra jen částečná, nepůsobí žádná konečná věc na naši vůli neodolatelně, jsme tedy schopni volit nebo vůbec se zdržet chtění. Nikdy však nemůžeme chtít přímo zlo jako takové a nikdy není naše rozhodnutí bez "dostatečného důvodu", totiž bez cíle, který jest skutečnou a pravou příčinou /Viz: Ontologie, čl.7.8./. O tom, zda a jak je lidské svobodné rozhodování závislé na účinném působení První příčiny, budeme uvažovat v přirozené theologii.

2. Připouštíme-li, že deterministé mají pravdu, pokud se obracejí proti falešnému pojmu svobody vůle ve smyslu absolutního indeterminismu, neznamená to, že jej uznáváme. Uznati determinismus by bylo možno jen tehdy, kdyby bylo dokázáno, že každý úkon vůle jest zevně i vnitřně nutný, že cokoliv chceme a činíme, chceme a činíme nutně. Deterministé se pokoušejí o takový důkaz uvažujíce asi takto: Každý účinek má nutně příčinu. Avšak úkon vůle jest účinek, vyplývá tedy nutně z příčiny. Lidská vůle tedy není svobodná.

Na to odpovídáme: Připouštíme, že každý účinek nutně musí míti příčinu, avšak popíráme, že každá příčina působí nutně, že každá příčina jest nutnou příčinou. Vedle přírodních činitelů - nerostů, rostlin a zvířat - u nichž známe vskutku jen nutně působící příčiny, existují i činitelé rozumní, lidé, kteří si uvědomují svá uvážená jednání jako svobodná. To znamená, že lidský uvážený úkon sice má příčinu v jednajícím podmětu, avšak tato příčina nepůsobí svůj účinek nutně, totiž tak, že by jinak působit nemohla, ale svobodně, totiž tak, že by mohla způsobit i nějaký jiný účinek, po případě se vůbec zdržet od jakéhokoliv činnosti.

Pojem svobodně působící příčiny nikterak neodporuje pojmu příčinnosti, jak tvrdí deterministé, kteří ze zásady "není účinku bez příčiny a příčiny bez účinku" neprávem vyvozují, že jsou možné jen nutně působící příčiny, což je něco zcela jiného než zásada příčinnosti. Toto usuzování jest takřka školským příkladem úsudku nesprávného formálně i materiálně, úsudku, který hřeší jak proti formální nesprávnosti myšlení tak i proti objektivní skutečnosti.

3. K závěru o neslučitelnosti svobody a příčinnosti došli deterministé zaměnivše neprávem nutnost logickou s nutností věcnou. Není zajisté příčiny bez účinku, neboť to, co nic nepůsobí, nelze nazvati příčinou. V tomto smyslu jest vskutku nutný vztah mezi příčinou a účinkem. Z toho však nenásleduje, že každý účinek vzniká z příčiny nutně. Deterministé však usuzují: Poněvadž každá věc, pokud jest příčinou, nutně musí míti účinek, působí každá příčina nutně a bezpodmínečně tak, jak působí. Tato záměna nutnosti logické s věcnou se často přihází u pojmů souvztažných, které se navzájem vysvětlují.

Podobný neoprávněný přechod z řádu logického do věcného jest základem noetického idealismu: Není poznání bez poznávaného a poznávajícího. Proto nemůže poznávané existovat bez poznávajícího. Tento úsudek je ovšem stejně falešný, jako kdyby někdo tvrdil: Býti milován patří k pojmu milované osoby. Milovaná osoba tedy nemůže existovat, není-li milována.

4. Námitka deterministů se tedy opírá o falešné pojetí příčiny jako nutně působící příčiny. Z logicky nutného vztahu mezi příčinou a účinkem však nikterak nevyplývá, že každá příčina působí nutně, že žádná příčina nemůže býti svobodná. Avšak na základě falešného pojmu příčiny nelze odmítati lidské vědomí svobody a prohlašovati je za pouhou ilusi.

Vědomí svobody je tak silné, že se ho nedovedou zbavit ani deterministé, kteří pokrytecky předstírají, že je odhalili jako pouhou ilusi. Toto vědomí dokazuje zvláštní povahu vůle,

která nepodléhá zákonům hmotné, mechanické příčinnosti, ačkoliv podléhá obecnému zákonu o dostatečném důvodu, tedy i obecnému zákonu příčinnosti. Svobodné chtění není "absolutní počátek", neboť je úkonem rozumné bytosti, který je určován poznáním, tedy vnějším předmětem, jak bylo vyloženo ve 2.článku 8. kap.

5. Zastánci všeobecného mechanického determinismu, tedy materialisté, namítají také, že svobodné rozhodování je neslučitelné se zákonem o zachování energie. Smyslem této námitky je dokázat, že všechny lidské mohutnosti jsou povahy hmotné, že tedy člověk jest nanejvýš dokonalejším zvířetem. O neorganické, tedy nehmotné povaze lidské vůle budeme jednat v následující kapitole. V této souvislosti proto pouze vyložíme, že svobodné rozhodování neruší nikterak zákon o zachování energie, jemuž podléhá veškeré hmotné dění. Svobodná vůle totiž není účinnou příčinou mechanických pohybů našeho těla. Úkon chtění, jímž vůle rozkazuje hybné mohutnosti není přechodný, ale immanentní. Tím, že vůle chce výkon určitého pohybu, že rozkazuje hybné mohutnosti, podnítí ji k činnosti, aniž by musila vydávat nějakou hmotnou energii. Pohyb vůlí rozkázaný je prováděn hybnými mohutnostmi, které podléhají přírodním zákonům a nemohou tedy porušit zákon o zachování energie. Svobodu vůle možno spatřovat právě v tom, že vůle může - skrze hybné mohutnosti - "zaměřit" proces přeměny energie tím nebo oním směrem.

Svobodné rozhodnutí jako immanentní úkon neorganické mohutnosti tedy nikterak neruší zákon o zachování energie, jemuž podléhají výkonné mohutnosti činné na rozkaz vůle.

6. V 18.století žil lékař materialista, který popíral existenci lidské duše z toho důvodu, že ji nemohl objevit při pitvě lidského těla. Na to můžeme krátce odpovědět, že duše, kterou by bylo možno objevit pomocí skalpelu, by nebyla oním nehmotným principem, jehož existenci dokazujeme.

Popírají-li deterministé svobodu vůle z toho důvodu, že by pak vůle nebyla určována žádnou hmotnou příčinou, můžeme odpovědět podobně: Vůle, která by byla určována nějakou hmotnou příčinou, by vskutku nebyla svobodnou vůlí, jejíž existenci tvrdíme. To ovšem neznamená, jak už bylo řečeno, že úkon vůle nemá dostatečného důvodu. Každý úkon vůle je motivován, to jest směřuje vědomě k určitému cíli, čímž ovšem nepřestává býti svobodný ve smyslu vyloženém v předchozí kapitole.

10.3. Svoboda a statistika.

Mnohé lidské činy, po případě následky lidských činů obecně pokládaných za svobodné, se ve společnosti vyskytují s pravidelností takřka zákonitou. Statistika uvádí na příklad počet sňatků, nemanželských porodů, sebevražd a různých zločinů, tedy vesměs skutečností nastalých v důsledku svobodného rozhodování lidí a ku podivu tato čísla se v jednotlivých letech, pokud se v nich nevyskytnou nějaké mimořádné události, velmi málo mění. Z toho se často vyvozuje, že lidské jednání domněle svobodné probíhá podle jisté zákonitosti, že tedy vlastně není

svobodné. Quetelet, zakladatel "morální statistiky" mluví dokonce o "fysice společnosti".

Ti, kteří spatřují v pravidelném vyskytování se jistých lidských činů, jak je zachycuje statistika, doklad pro determinismus, vycházejí však z jednoho chybného předpokladu. Domnívají se, že v důsledku svobodné vůle nutno pokládati každý lidský čin za svobodný a všechny složky /pohnutky/ lidského jednání za naprosto neurčené. Tento předpoklad však odporuje zkušenosti právě tak jako povaze a rozsahu svobody lidské vůle.

Nezbytnou podmínkou svobodného rozhodování vůle jest rozumová úvaha čili rozvaha. Tato podmínka u mnoha lidských činů chybí, takže je nelze pokládati za svobodné, alespoň ne za plně svobodné. I vážný a rozumný člověk často jedná bez rozmýšlení, veden jen představivostí, vášní nebo rutinou. Proto už scholastikové rozlišovali mezi "lidským činem" /actus humanus/, čímž míníli uvážené, tedy svobodné jednání a "činem člověka" /actus hominis/, který neplyne z rozumové úvahy, není tedy vpravdě svobodný.

Námitka proti svobodě vůle, kterou se teď zabýváme, přehlíží dále skutečnost, že lidé v podstatě a všeobecně touží po týchž konkretních dobrech, pohnutky jejich jednání jsou tedy v podstatě shodné. Pud sebezáchovy, pohlaví, přirozená náklonnost mezi rodiči a dětmi, osobní prospěch a pohodlí, představují hlavní pohnutky jednání, s nimiž lidská vůle obyčejně souhlasí bez rozmýšlení a váhání.

Lidské jednání a rozhodování je dále ovlivněno charakterem, prostředím a dokonce i povoláním. To všechno jsou zcela určité, tedy "determinované" pohnutky, které působí na lidské rozhodování a souhlas vůle. Kromě toho mnohá všeobecně žádoucí dobra jsou dosažitelná jen jedním prostředkem a není tedy divu, že ho většina lidí pravidelně užívá.

Jestliže však lidé za určitých okolností jednají podobně a podléhá-li určité poměrně stálé množství lidí určitým pohnutkám, jednají-li lidé podle jistých ctností nebo slabostí, jimiž se téměř všichni vyznačují, neznamená to, že jednají nutně, že nemohou jednat jinak, nebo že nejsou za své činy odpovědni. Zkušenost učí, že lidé mohou jednat a také dosti často jednají jinak než by se dalo očekávat vzhledem k obvyklým pohnutkám lidského jednání.

Poměrná pravidelnost lidského jednání tedy ničeho nedokazuje proti svobodě vůle. Statistika by představovala vážnou námitku proti svobodě vůle, kdyby dokazovala, že všichni lidé za týchž okolností jednají shodně. To však statistika zřejmě nedokazuje ani nemůže dokázat. Každý přirozeně bystrý a zkušený člověk dovede, někdy s udivující jistotou, předvídat, jak se určitý člověk nebo většina lidí v daném případě zachová. Avšak žádný člověk neočekává předvídaný výsledek s takovou jistotou, s jakou očekává třebas zatmění slunce, vypočtené hvězdáři. Důvodem této nejistoty, pokud jde o lidské jednání, není jen vědomí, že nemůžeme znát všechny pohnutky, které na určitého člověka v daném případě působí, ale především vědomí, že každý člověk konec konců je schopen svobodně se rozhodnout, určit, které pohnutky pokládá v daném případě za rozhodující.

10.4. Determinismus psychologický

Psychologickým determinismem se nazývá názor, podle něhož svoboda spočívá pouze v dobrovolnosti jednání rozumné bytosti, jejíž vůle však nutně podléhá přitažlivosti většího dobra. Toto pojetí svobody, jež obhajuje Leibnitz ve své Theodicei, vypadá na první pohled dosti přijatelně, neboť je bližší naší vnitřní zkušenosti než strohý determinismus, který jsme rozebírali ve 2.článku. Zdá se dokonce, že se téměř kryje s aristotelsko-tomistickým pojetím svobody vůle, neboť to, co Leibnitz nazývá "přitažlivostí většího dobra", možno chápati jako specifikaci úkonu vůle rozumovým poznáním, jak jsme o tom obšírně pojednávali v předchozích dvou kapitolách.

Přesný rozbor však ukáže i toto pojetí svobody jako skutečný determinismus, neboť pokládá úkon vůle za zcela závislý na vnější skutečnosti, na konkretním dobru, které rozum poznává jako lepší čili na silnější pohnutce.

Tvrdí-li psychologický determinismus, že naše vůle nutně chce to, co rozum poznává jako větší dobro, nevylučuje případy, kdy člověk omylem pokládá za větší dobro předmět, který je ve skutečnosti dobrem nepoměrně menším nebo dokonce zlem. Podle psychologického determinismu by tedy člověk nikdy nemohl býti odsuzován pro své jednání, neboť dopustí-li se něčeho nesprávného, děje se tak vždycky v důsledku nevědomosti nebo omylu.

Proč však všichni lidé, ba i deterministé, dobře rozlišují mezi zlým úmyslem a nevědomostí, proč pokládáme každého zdravého člověka za odpovědného za každý uvážený čin, proč chválíme nebo odsuzujeme, odměňujeme nebo trestáme, proč pokládáme trestání zločinců za něco jiného než je pouhý úkon sebeobrany nebo pouhý prostředek k vyvolání "podmíněného reflexu", jak je tomu na příklad u "trestů", jimiž se snažíme potlačit nepříjemné zvyky domácích zvířat nebo někdy i nerozumných dětí?

Psychologický determinismus se ocitá v rozporu s obecným přesvědčením celého lidstva, s přesvědčením každého zdravého člověka o plné osobní odpovědnosti za každý uvážený čin. Chválíme dobré činy proto, že ten, kdo je vykonal, mohl je nevykonat, odsuzujeme a trestáme zlé činy proto, že jejich pachatel je spáchat nemusil, protože víme z vlastní zkušenosti, že cokoliv uváženě konáme, konáme svobodně, jsme tedy za takové činy plně odpovědni. Omlouváme zlý čin jen tehdy, když byl spáchán za zvláštních subjektivních podmínek vylučujících rozvahu a tedy i svobodu, tedy za podmínek, které deterministé prohlašují za normální podmínky každého lidského činu.

Základní tvrzení psychologického determinismu, podle něhož člověk nutně chce to, co poznává jako větší dobro, je tedy nesprávné, ponévadž jeho důsledky zřejmě odporují vnitřní zkušenosti, vědomí svobody a mravní odpovědnosti.

Odmítáme-li psychologický determinismus, netvrdíme, že člověk může chtít to, co poznává jako menší dobro nebo dokonce za zlo. Uznáváme, že člověk může chtít jen to, co je pro něj dobrem, nebo "větším dobrem". Dodáváme však, že poznání, které bezprostředně určuje naše chtění, tedy poslední praktický soud o tom, co je pro nás v daném případě dobrem, závisí na našívůli.

Tento poslední praktický soud se tedy může ale nemusí shodovat s obecným poznatkem spekulativně praktickým. Proto můžeme obecně uznávat správné theoretické pravidlo jednání, avšak rozhodnout se pro jeho porušení proto, že nám toto porušení přináší nějaké uspokojení. Praktický soud, jímž prohlašujeme na příklad smyslové uspokojení za větší dobro než zachování mravního řádu, vyslovujeme pod vlivem vůle a jsme proto za jednání podle takového praktického soudu plně odpovědni.

Psychologický determinismus vychází ze správného postřehu, že svoboda vůle není totéž co naprostá indiference, totiž nezávislost na pohnutkách. To by vskutku znamenalo, že se vůle rozhoduje bez dostatečného důvodu. Avšak i v případech, kdy se jeví vůli nějaká dvě dobra naprosto stejně žádoucí, je vůle schopna rozhodovat se pro jedno z nich z důvodu čistě psychologického, to jest pro uspokojení, které dává člověku jednání, užívání vůle. Z toho důvodu se může jevit člověku i jedna z věcí objektivně stejně dobrých, které nemůže chtít současně, jako "lepší".

Psychologický determinismus však chybuje v tom, že pokládá pohnutku bez dalšího za dostatečný důvod chtění. Ano, vůle sleduje "nejsilnější pohnutku", totiž to, co jí rozum předkládá jako dobré a žádoucí právě nyní, avšak tento poslední praktický soud rozumu, který "specifikuje" úkon chtění, jest určován vůlí. Svoboda tedy není jen spontánnost, ale především schopnost sebeurčení, schopnost člověka určit sám sebe čili "determinovat" volbu své vůle.

10.5. Svoboda v zážitku, v činnosti a jednání.

Nyní, když jsme si ujasnili pojem lidské svobody ve smyslu psychologickém, pochopíme, proč se přívlastku "svobodný" užívá také o obsahu jiných lidských činností než jest rozhodování vůle. Tak se na příklad mluví o svobodě v citovém zážitku, v zážitku přírody, o svobodě vzhledem k věcem, k vlastnímu tělu a k sobě. Následující řádky jsou více méně volná citace z knihy Romana Guardiniho "Freiheit, Gnade, Schicksal", a to z kapitoly, nadepsané "Freiheit und Inhalt des Tuns".

Citový zážitek působí, že člověk zapomíná na sebe a jeho pozornost je plně zaujata předmětem, který cit vyvolal. Avšak právě tím, jakoby zpětně, vrací se člověk z hloubky svého zážitku zase k sobě. Bez sebepozorování, pouhým zážitkem, "osvobozuje" se člověk jaksi sám od sebe a tím se zase dokonaleji ztotožňuje sám se sebou. Proto působí každá radost, ale i každý čistě prožitý otřes a hluboce prožitá bolest zvláštní osvobození.

Tento pocit svobody má ještě jednu příčinu. Každodenní život totiž spoutává cit, neboť silný cit není výhodný ani pro individuální ani pro společenský život. Takový cit spotřebuje příliš mnoho energie a ruší klid jednotlivce i jeho vztahy k okolí. Proto se potlačuje napřed vnější projev citu a pak i cit sám. Tak se vytváří jakési průměrné cítění, v němž život

probíhá pokud možno bez konfliktů a rušení. Společenská kultura spočívá z velké části právě v takovém usměrňování citů. Tím se však zatlačuje původní zážitek, který je tak někdy i pokažen a vzniká stav strojenosti a nepřirozenosti. Silný cit, bez ohledu na svůj obsah, protrhává tyto hráze a uvolňuje to, co jimi bylo zadrženo. Dodává odvahy jednotlivému životu a napomáhá mu k vnějšímu projevu. Citový zážitek je tak vnesen do proudu života a tím člověku rozšiřuje svět. Takovou svobodu prožívá člověk často spolu s obdivem nad děním, což - stejně jako veliké utrpení - působí z počátku a zdánlivě jen rušivě.

Něco podobného prožívá člověk, když spatří moře, vystoupí na hory nebo pozoruje postup jara v přírodě. Tehdy si uvědomuje šíři prostoru, nezměrnost sil a neohraničenost životních souvislostí. Takové zážitky mají v sobě něco nefalšovaného a čistého, zkrátka něco "přirozeného", neboť kultura znamená utváření původního bytí podle duchovních požadavků a hodnot a už tím - vzhledem k lidské nedokonalosti - obsahuje jistou, někdy velmi značnou dávku nepřirozenosti. Jakmile se však člověk oddá věcem a děním skutečné přírody, zažívá jakési osvobození od umělého, nepravého a zkaženého, takže se někdy cítí jako znovuzrozený. Zážitek přírody osvobozuje od malicherností zúženého a jednotlivého bytí, může však vésti také k rozkladně působícímu uchvácení a opojení, v němž se oslabuje a nakonec mizí schopnost uvědomit si hranice, dané duchovní individualitou, osobní ctí a dějinnou odpovědností. Člověk totiž má sklon zaměňovat přirozené s přírodním a zrazovat tak ducha. A vskutku, všechna hnutí a pokusy obnovit člověka "návratem k přírodě" skončily v čemsi zřejmě nepřirozeném, v něčem, co je člověku nepřiměřené, pošetilé nebo špatné. Takový je osud každého naturalismu, počínajíc od Rousseauova až po ta různá moderní hesla o návratu k přírodě, neboť mylně pokládá člověka za obyčejnou přírodní bytost.

Člověk však naprosto není "přirozený" v tom smyslu, že by byl v původním, přirozeně dokonalém a harmonickém stavu. V lidské přirozenosti je naopak a zřejmě mnoho rušivého a zmateného, a to ne jenom na povrchu, kde by tyto poruchy mohly býti způsobeny vnějšími vlivy, ale v samotném jejím jádru. Proto je také vždy zklamáno očekávání naturalistů, podle jejichž pojetí stačí, aby se člověk zbavil toho, co nazývají škodlivými vlivy a následky pobloudilé nebo degenerované kultury a stal se tak ihned dokonalou přírodní bytostí.

Lidské bytí není "přírodní" už proto, že je určováno duchem a osobností, které jsou více než příroda. Člověk moudrý a dobrý jest více než člověk zdravý a krásný, který však nemá ani moudrosti ani ctnosti. Kromě toho na počátku lidského bytí nestojí neuvědomělé a pudové přírodní bytí, z něhož se pak pomalu "vyvinula" duchovní a osobní existence, ale rozhodnutí, které poznamenalo celé následující lidské dějiny. Toto rozhodnutí byl hřích, jak nejasně tuší mnohé mythy a prvotní náboženské tradice a jak jasně praví nadpřirozené zjevení. /Viz: Filosofie náboženství 6.6./. Následky tohoto prvotního hříchu zasáhly lidskou přirozenost až do kořene a způsobily v ní velký zmatek. Není tedy u člověka možný čistý a nevinný vztah k přírodě a nikdy ho nebylo. Proto může oddání se přírodě způsobit u člověka místo očekávané očisty a uvedení v řád také něco zcela opačného.

Vzhledem k věci se člověk může cítit svobodný, když rozumí její povaze a podle toho s ní zachází. Názorným příkladem toho je užívání nějakého nástroje, neživého nebo i živého. Člověku je zacházení s takovým nástrojem obtížné, někdy i nebezpečné a nepříjemné, takže se cítí v jeho užívání "nesvobodný", dokud se jej nenaučí dokonale ovládat. Teprve pak, když se nástroj v důsledku cviku a návyku člověku dokonale "poddal", cítí se člověk v jeho užívání "svobodným". To platí i o stroji, který je vlastně složitý a někdy i velmi objemný nástroj s vlastním zdrojem energie. Proto člověk může prožívat pocit svobody i jako dokonalý jezdec na dobrém koni, jako automobilista nebo letec, při ovládání složitého vědeckého nebo technického přístroje a podobně. Některé stroje však se stávají v celém procesu hlavním činitelem a člověk se musí omezit na jejich "obsluhu". V tom spočívá jedna ze stinných stránek technické civilisace a mechanisace, která činí z člověka služebníka stroje a tím jej degraduje.

Něco podobného je i ve vztahu člověka k vlastnímu tělu a k vlastní duševně-duchovní individualitě. Nedužívé, slabé nebo nevycvičené tělo člověku překáží, činí ho nesvobodným, kdežto tělo zdravé, silné a vycvičené, v němž duch může bez překážek působit, dává člověku zakoušet blaživých pocitů svobody, jaké jsou známy z psychologie hry, gymnastiky, uzdravování a zdraví. Obdobné pocity svobody a nesvobody jsou známy i v oblasti duševní a duchovní, když jde na příklad o činnost podle rozvinuté duševní vlohy nebo zůstane-li nadání nerozvinuto a neslouží pohotově zvoleným duchovním cílům člověka.

Ve všech těchto případech se jedná o svobodu, která tu je, kdykoli život probíhá podle pravdy bytí. Tato svoboda však předpokládá jisté smýšlení, totiž ochotu, poslušnost a odvahu k pravdě. Člověk může také činit násilí pravdě v domnění, že tak dosáhne vyšší svobody, totiž svobody vládnutí. A tu je nutno upozornit na skutečnost, že v každém činu spočívá - vedle účelu a smyslu, které jsou určovány samou věcí - také půvab z pouhého výkonu a zážitku moci. Dokud je tento požitek udržován v mezích, především ohledem na věc, působí dobře jako neustálý popud k činnosti. Zesílí-li však nadměrně, může se osamostatnit a zatlačit do pozadí věcné požadavky. Člověk pak dokonce hledá zvláštní požitek právě v jednání proti zákonům a povaze věcí. Je to ovládání v extremním smyslu, totiž násilí a krutost. Taková svoboda je však jen zdánlivá. Její klamnost vyplývá z marnosti falešné kultury, z nebezpečnosti falešné askese a z neplodnosti násilnické vlády. Skutečné panství a vláda vychází z poslušnosti vůči povaze věcí. Pánem jest vskutku ten, který dovede suverénně vykonávat vládu jako službu vyššímu cíli.

Mravní svoboda, která obsahuje a určuje všechny ostatní projevy svobody, o nichž jsme právě mluvili, je tedy něco zcela jiného než svoboda rozhodování neboli svoboda ve smyslu psychologickém. Tato svoboda znamená, že ten, kdo uvažuje a rozhoduje se na základě úvahy, jest zvláštním způsobem příčinou svých činů, jest za ně "odpovědný". Opakem svobodného jednání nebo svobody úkonu jest činnost z přírodní nutnosti, tedy činnost vyplývající z přirozené povahy neživých těles, rostlin a zvířat, tedy podmětů, u nichž nelze mluvit o rozumovém poznání a volbě.

Obsahová mravní svoboda znamená, že lidské chtění není určováno vlivy, které mu brání chtít a sledovat, co je mravně dobré a objektivně správné. Je samozřejmé, že mravní svoboda vychází ze svobody psychologické, ze schopnosti rozhodování, předpokládá tedy dobrovolnost. Svoboda psychologická a mravní se někdy zaměňují a za podstatu svobody se prohlašuje možnost i nesprávného jednání. Je-li však nesprávné jednání rozumné bytosti znemožněno v důsledku dokonalého poznání pravého dobra a účinného souhlasu s tímto dobrem, nelze to pokládat za omezení mravní svobody. Naopak, možnost nesprávně jednat v důsledku nedokonalého poznání a vnitřních i vnějších překážek je skutečným omezením mravní svobody, tedy svobody obsahové. Možnost odchýlit se od mravní správnosti tedy patří k pojmu mravní svobody a dokonalosti právě tak málo jako možnost spadnout s koně k podstatě jezdeckého umění a svobody, jakou toto umění dává člověku, který je ovládá, vzhledem ke koni.

Věcná správnost jest do té míry rozhodující pro mravní svobodu, že člověk jedná svobodně i tehdy, když teprve později pochopí a s plným vědomím schválí to, co dosud činil více méně instinktivně nebo když teprve dodatečně dobrovolně přijme to, co mu bylo zevně vnuceno. Svobody psychologické je tedy zapotřebí jen tehdy, je-li nutno potlačovat vnitřní odpor nebo udržet vnímavost a sílu v pohotovosti k jednání. Svobodné jsou tedy i návyky, jichž člověk vědomě nabývá nebo se jim vědomě nebrání, jakož i bezprostřední vlohy, pokud k nim vůle může zaujat stanovisko, utvářet je, rozvíjet nebo zanedbávat.

11. Duchovost rozumu a vůle

V předchozí kapitole jsme uzavřeli řadu úvah o činnosti a povaze jednotlivých lidských životních mohutnostech od smyslového poznání až po rozum a vůli. O mohutnostech vegetativních jsme jednali podrobně ve II.části Kosmologie. Můžeme tedy přistoupit k vyvozování závěrů o povaze podmětu lidských životních projevů, o lidské přirozenosti a zejména o bytnosti principu lidského života, lidské duše.

Poznali jsme člověka jako bytost žijící životem vegetativním smyslovým a rozumovým. Poněvadž rozumový život, totiž rozumové poznání a snaživost, jest druhovou zvláštností člověka, jíž vyniká nad ostatní přírodní organismy /rostliny a zvířata/, poznáváme přirozenost člověka jakožto živé podstaty především z povahy lidského rozumu a vůle. Když jsme v předchozích kapitolách probírali činnost rozumu a vůle, bylo jasno, že tyto mohutnosti se druhově liší od mohutností smyslových /organických/. Obsahem této kapitoly bude výklad o zvláštní povaze rozumu a vůle, kterou nazýváme duchovostí. Z povahy činnosti rozumu a vůle, jak jsme ji poznali rozborem zkušenosti, budeme vyvozovat závěry o zvláštní povaze těchto mohutností a v další kapitole o povaze jejich podmětu, lidské duše.

11.1. Život, duše a duch.

Poněvadž pojem duchovosti, duchové činnosti a bytí, souvisí úzce s pojmy života a duše, bude nutno především srovnati tyto pojmy co do jejich obsahu i rozsahu.

Životem rozumíme - jak bylo vyloženo ve II.části Kosmologie - zvláštní způsob bytí, který se vyznačuje immanentní činností, immanentním pohybem. Rozeznáváme život vegetativní, jímž žijí rostliny, život vegetativně sensitivní, jímž žijí zvířata a konečně život rozumový, jímž se vyznačují lidé, živočichové rozumní. Všechny tyto živé bytosti jsou tělesné podstaty a tedy složené z látky a podstatného tvaru, jak bylo dokázáno v I. i ve II.části Kosmologie.

Podstatný tvar živého organismu, tedy rostliny, zvířete i člověka, nazýváme duší. Toto zvláštní označení je oprávněno, neboť již vegetativní život jest nesporně dokonalejší způsob bytí než bytí neživého tělesa. Duše nemůže vzniknout, totiž býti vyvedena z možnosti látky působením neživých sil. Neživá hmota se může měnit v živý organismus jedině působením živého organismu /assimilací/ a nové živé organismy vznikají jedině plozením z jiných živých organismů.

Duši rostlinnou a živočišnou jsme poznali jako hmotný podstatný tvar, poněvadž jest svou činností i bytím závislá na

hmotě. Životní úkony rostlin a živočichů jsou úkony jejich oduševnělých orgánů. Totéž platí o vegetativním a sensitivním životě člověka, který však kromě toho projevuje životní činnost vyššího druhu, žije také životem rozumovým, myslí a svobodně jedná.

Obsahem následujících článků budou důkazy, že činnost rozumu a vůle přesahuje schopnosti hmoty, že tedy nemůže býti činností hmotného, byť i oživeného, oduševnělého orgánu. Takovou činnost nazýváme duchovou /spiritualis/ a její princip musí tedy býti rovněž duchové povahy. Proto mluvíme o duchovosti rozumu a vůle. Poněvadž mohutnosti jakožto kvality vyplývají z podstaty, musí býti i podmět duchových mohutností, tedy podstata lidského životního principu povahy nehmotné, duchové. Tímto posledním závěrem se budeme zabývat v příští kapitole.

Duchová činnost jest tedy životní činnost zvláštní, vyšší, nehmotné povahy a jejím podmětem může býti jen živá podstata nehmotná. Duchové bytí se projevuje nejdokonalejší životní činností, nejdokonalejším immanentním pohybem, jejž nazýváme rozuměním a chtěním.

Pojem života a duše jest tedy širší než pojem duchového života a ducha. Duchová činnost jest životní činnost neorganická, poněvadž přesahuje schopnosti živého organismu. Duchové bytí jest pak život podstaty existující nebo alespoň schopné existence a činnosti bez hmoty, to jest bez tělesných orgánů. Duchovou podstatu proto můžeme chápati také jako podstatný tvar svébytný nebo alespoň schopný existence bez hmoty, bez těla, jehož bytí tedy není zcela vyčerpáno utvářením první látky v živou tělesnou podstatu.

11.2. W e b e r ů v z á k o n a m y š l e n í .

Rozdílná povaha poznání smyslového a rozumového se projevuje také v odlišných podmínkách obou činností. Jest všeobecně známo, že příliš silné podráždění činí smyslový orgán dočasně neschopným reagovat na podráždění slabší. Příliš silné podráždění může dokonce i nenapravitelně poškodit příslušný smyslový orgán. Lidově se říká, že přílišné světlo oslepuje, příliš silný zvuk ohlušuje a podobně.

Tuto skutečnost vědecky zkoumal německý fysiolog Weber /1795-1878/ a vyjádřil ji zákonem, jenž nese jeho jméno. Weberův zákon v podstatě znamená, že mají-li býti dva bezprostředně následující smyslové vjemy, na příklad světelné, stejně silné, jest zapotřebí u následujícího vjemu silnějšího popudu /podráždění/. Je-li u následujícího vjemu podráždění stejně silné jako u předchozího, je další počitek slabší než předchozí.

Přirozené vysvětlení tohoto jevu je dáno skutečností, že smyslová činnost podléhá zákonu assimilace a dissimilace, který ovládá činnost všech živých organismů. Každým počitkem se spotřebuje část nervové energie, takže orgán nemůže na popud bezprostředně následující reagovat tak silně jako na první. K tomu je zapotřebí, aby byla napřed nahražena /výživou/ ztráta

způsobená prvním úkonem. Dokud se tak nestane, je zapotřebí úměrně silnějšího popudu, aby se druhý počitek intensitou rovnal bezprostředně předcházejícímu.

Tyto zvláštní podmínky smyslového vnímání představují další známku skutečnosti, že smyslový život je životním úkonem hmotné, tělesné podstaty. Kdyby však i rozumový život byl funkcí tělesného orgánu, musilo by rozumové poznání probíhat za podobných podmínek jako smyslové vnímání. Jisto však jest, že tomu tak není. Toto srovnání provedl již Aristoteles v knize "O duši", kde praví, že rozum - na rozdíl od smyslu - když byl pochopil vyšší, všeobecnější a odlehlejší skutečnosti, není ani na okamžik méně schopný poznávat a chápat skutečnosti bližší, čili jak se dnes obvykle říká, méně "abstraktní". Naopak pochopení vyšších a všeobecnějších pojmů činí rozum tím schopnějším k pochopení pojmů bližších a přístupnějších. To platí o všech odvětvích rozumového, zejména vědeckého poznání.

Kdo je na příklad obeznámen s vyšší matematikou, nestává se ani bezprostředně po skončení obtížného úkolu diferenciálního počtu méně schopným k řešení úkolů trigonometrie nebo algebry.

Poznávací činnost smyslů a rozumu tedy probíhá za podmínek zcela rozdílných. Z toho vyplývá, že rozumová činnost je funkcí principu /mohutnosti/ zcela jiné povahy než je povaha mohutností smyslových, organických a tuto zvláštní povahu nazýváme "duchovostí".

Tímto srovnáním však není ještě duchová povaha rozumového života zcela bezpečně prokázána. Nelze totiž popřít, že prodlužovaná myšlenková činnost rovněž působí tělesnou únavu. Tato okolnost, jak se zdá, nasvědčuje tomu, že myšlenková činnost nejen souvisí s činností smyslovou, ale také jistým způsobem závisí na tělesných dispositicích. Z toho však ještě nelze bez dalšího usuzovat, že rozumový život je funkcí tělesného orgánu, na příklad mozku. Je tedy nutno vyšetřit o jakou spojitost nebo závislost tu jde.

Myšlení, rozumové poznání závisí na tělesném organismu buď vnitřně a subjektivně nebo jen zevně, nepřímo a objektivně. První způsob závislosti by znamenal, že podmětem /subjektem/ rozumové činnosti jest tělesný orgán, myšlení by tedy bylo funkcí tělesného orgánu. Závislost myšlení na tělesném organismu však může býti také toliko zevní, nepřímá čili objektivní. To znamená, že smyslové poznání pouze zprostředkuje rozumu látku, předmět rozumění, že smyslové poznání předchází poznání rozumovému a provází myšlenkovou činnost. V tomto případě by únava vyvolaná myšlenkovou činností byla vlastně únavou smyslových orgánů, jejichž činnost provází činnost rozumu a nebylo by důvodu pro závěr, že samotné myšlení je funkcí organickou.

Abychom mohli s jistotou odpovědět na otázku o jaký druh závislosti rozumu na smyslech ve skutečnosti jde, musíme přesně zkoumat vlastní povahu rozumového poznání. V následujících článcích podáme důkazy o tom, že povaha rozumové činnosti vylučuje možnost, že by tato činnost byla funkcí tělesného orgánu, dokážeme, že je to činnost vskutku nehmotná čili duchová.

11.3. Abstraktní ráz rozumového poznání.

Důkaz, který tu rozvedeme, se zakládá na všeobecném metafysickém zákoně, podle něhož "přijaté jest v přijímajícím po způsobu přijímajícího" /receptum est in recipiente ad modum recipientis/. Tento zákon vyplývá z nauky o možnosti a uskutečnění, o létce a tvaru, které jsme probrali v Ontologii a v Kosmologii. Vyjadruje celkem zřejmou skutečnost, že každá věc, která něco přijímá, buď jinou věc nebo nějaký vliv, přijímá to po svém způsobu. Tento způsob jest určován především druhovou přirozeností přijímajícího podmětu a také jeho individuálními dispositemi.

Tak na příklad kapalina "přijímá" tvar nádoby, do které je nalita, teplo působí různě na různá tělesa, v nichž je "přijímáno" a to podle jejich chemické povahy. Totéž platí i pro životní pochody, pokud mají ráz přijímání. Asimilace, kterou možno chápati jako "přijímání" látky jiných těles znamená, že táž látka přechází v podstatu organismu, který ji asimiluje a to různým způsobem, podle druhu organismu a jeho různých tkání, v nichž je "přijata".

Rovněž poznání, smyslové i rozumové, má ráz přijímání, pokud znamená, že si poznávající "osvojuje" tvary poznávaných předmětů. Zmíněný všeobecný zákon možno aplikovat na oblast poznání takto: "poznané jest v poznávajícím po způsobu poznávajícího" /cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis/. To znamená, že úkon smyslového i rozumového poznání představuje nepochybně jisté zdokonalení poznávajícího podmětu, které jest v plném a pravém smyslu jeho vlastní. Proto nese poznávací úkon nutně "známky" podmětu, v němž je uskutečněn a proto také můžeme obráceně, totiž z povahy, ze zvláštních známek úkonu poznání soudit na povahu příslušné mohutnosti i poznávajícího podmětu.

Každé těleso, tedy i každý smyslový orgán, který jest integrální částí živého organismu, má určitý rozsah, existuje v určité poloze, na určitém místě a v určitém čase. Kdyby principem rozumového poznání byl hmotný orgán, nutně by sděloval svůj způsob bytí i úkonům rozumového poznání, které by tedy měly určitý rozsah, jako jej mají na příklad počitky hmatové a zejména jeho předmět by musil býti vždycky jednotlivý a konkretní, existující v určitém čase a na určitém místě. Rozumové pojmy by se zkrátka nelišily od představ.

Skutečnost je však docela jiná. Jak bylo podrobně vyloženo v 5.kapitole, jest rozumové poznání v protikladu k poznání smyslovému, abstraktní a všeobecné. Rozumový pojem, který vyjadřuje, co jest věc, zejména hmotná věc, odezírá ode všech jednotlivých známek věci a vyjadřuje druhovou bytnost čili přirozenost, která je společná všem věcem téhož druhu, po případě bytnost rodovou, společnou všem věcem téhož rodu. Právě abstraktnost a všeobecnost rozumových pojmů jasně dosvědčuje zvláštní povahu rozumového poznání a jeho formálního předmětu. /Viz kap.5,čl.2. a 3./

Zvláštní, abstraktní všeobecná povaha rozumového poznávacího obrazu /species intelligibilis/, kterým poznáváme samotnou

bytnost věci /co věc jest/, odezírajíce od jejího vnějšího smyslového zjevu, odezírajíce dokonce i od její konkretní existence, představuje "známku", kterou vtiskuje rozumová poznávací mohutnost svému úkonu. Poznávaný předmět, zejména hmotný předmět jest tedy v rozumu takovým způsobem, jaký odpovídá povaze rozumu. Jestliže rozumové poznání vskutku "odhmotňuje" poznávaný předmět, pak jest rozum mohutností neorganickou, nehmotnou, duchovou.

V 1.kapitole jsme prohlásili "nehmotnost" za vlastní ráz veškerého poznání. U smyslového poznání znamená "nehmotnost" pouze to, že poznávaný předmět nevchází do smyslové poznávací mohutnosti fysicky, ale pouze "intencionálně", to jest svým poznávacím obrazem. Tento poznávací obraz jest však u smyslového poznání stejně jednotlivý a konkretní jako poznávaný předmět samotný. Rozumový pojem je naproti tomu v jistém smyslu nutný, všeobecný a nadčasový, čímž se zřetelně liší od smyslové představy./Viz čl.5.5. a Ontologie, čl.2.4./ Rozumové poznání je tedy "nehmotné" ve zcela přesném a kladném smyslu a téže povahy jest nutně - podle zákona přičinnosti - i jeho princip, rozumová poznávací mohutnost. Jak už bylo řečeno, nazýváme tento způsob neorganické činnosti a života duchovostí.

Tento závěr si ozřejmíme opětným srovnáním rozumového pojmu se smyslovou představou. Na podstatný rozdíl mezi nimi jsme upozornili už v 5.článku 5.kapitoly. Francouzský filosof Hippolyte Taine /1828-1893/ velmi dobře vystihl tento rozdíl ve svém pojednání "De l'intelligence", kde praví: "Mezi neurčitým a měnivým obrazem, jaký v nás vyvolává jméno nějaké věci /na př. strom/ a přesným a pevným obsahem, který je tímto jménem vyjádřen /tedy mezi neurčitou představou a všeobecným pojmem/, je propastný rozdíl. Abychom se o tom přesvědčili, uvažme slovo "myriagon", což znamená geometrický útvar o 10.000 stranách nebo úhlech. Je naprosto nemožno představit si jej jako jednotlivý barevný útvar. Tím méně si jej lze představit jako něco všeobecného a abstraktního. Naše představy trojúhelníků a pětiúhelníků jsou zcela jasné, avšak, vzroste-li počet stran na 20 nebo 30, stává se obraz naší představivosti nejasným a neurčitým. Naproti tomu náš pojem myriagonu, mnohoúhelníku o 10.000 stran, není ani neurčitý ani nejasný jako představa, kterou se pokoušíme o něm vyvolat. Představuji si takový útvar velmi špatně, avšak zcela dobře jej chápu. Můj pojem jest tedy něco zcela jiného než neurčitá představa, která jej provází."

To znamená, že rozumové poznání na rozdíl od smyslového si "osvojuje" hmotný předmět nejen bez jeho fysické hmoty, ale také bez určitostí rozsahových, místních a časových, které nechybí v žádném smyslovém postřehu. Rozum zkrátka postřehuje, co jest hmotná věc, nehmotným způsobem. Toto "odhmotnění" předmětu jest dílem tvořivého rozumu, jak bylo vyloženo v 6.kapitole.

Jestliže však předmět rozumového poznání musí býti popsaným způsobem "odhmotněn", aby mohl býti rozumem poznán, znamená to, že rozum jest mohutnost povahy neorganické, nehmotné čili duchové. Poznávaný hmotný předmět jest v rozumu způsobem, který odpovídá povaze rozumu. Poněvadž poznávaný hmotný předmět jest v rozumu "nehmotně", musí býti rozum mohutností nehmotnou, totiž neorganickou čili duchovní.

Z toho vyplývá i odpověď na otázku o povaze závislosti poznání rozumového na smyslovém. Rozumové poznání jest zcela jiného druhu než poznání smyslové, řídí se zákony přímo protichůdnými zákonům smyslového vnímání a představování, nemůže tedy býti funkcí hmotného orgánu. Je tedy rozum závislý na smyslech jen zevně, nikoli vnitřně. Smysly pouze zprostředkují rozumu látku, předmět jeho vlastní, specifické poznávací činnosti.

11.4. Rozumová reflexe.

Dalším přesvědčivým dokladem o duchovosti rozumu jest jeho schopnost zvaná "reflexí". Tohoto výrazu se užívá v různém smyslu. Dosti často znamená totéž co dokonale bdělé vědomí nebo dokonalou pozornost, jindy zase dokonalé promyšlení dané skutečností a jejích vztahů nebo vůbec hluboké přemýšlení. Doslova znamená "reflexe" nebo "reflexní poznání" poznávací úkon, jímž se poznávající "vrací" od poznání vnějšího předmětu k poznání svého vlastního poznávacího úkonu a sebe sama.

Toto "sebepoznání" spočívá buď v tom, že jedna mohutnost poznává úkony jiných mohutností nebo v tom, že poznávací mohutnost - jiná nepřichází v úvahu - poznává sama své úkony. Činnost smyslového vědomí, jež postřehuje úkony vnějších smyslů jest příkladem sebepoznání čili reflexe v prvním smyslu. Avšak v pravém a plném smyslu můžeme mluvit o reflexi jedině u rozumového poznání. Rozumová reflexe spočívá v tom, že rozum poznává také svůj abstraktní předmět jakožto abstraktní a rovněž samotný svůj poznávací úkon. Tato schopnost rozumu svědčí o jeho nehmotnosti, neboť naprosto přesahuje možnosti hmotného, organického činitele.

1. Rozum poznává sám sebe skrze své úkony. To je nezvratná psychologická skutečnost bezpečně zjištěná vnitřní zkušeností. Tím se rozum nápadně liší od smyslů. Zrak na příklad poznává jen to, co fysicky zapůsobí na zrakový orgán, tedy předmět, jehož obraz vznikne na sítnici oka. Je naprosto nemožno, aby zrak viděl své vidění. Totéž platí obdobně o všech ostatních smyslech.

2. Důvodem této neschopnosti smyslů poznávat své vlastní poznávání jest právě jejich hmotnost, totiž vázanost na hmotný orgán, který, jakožto hmotný, plně podléhá důsledkům nutné vlastnosti každé hmotné věci, totiž kvantity. Kvantita jakožto řád částí v celku, částí, které existují "vedle sebe", jest i vlastností smyslového orgánu. Proto nemůže smyslový orgán "pronikat" sám sebe, což by bylo podmínkou, aby mohl sám sebe "vnímat". Hmotný orgán jako takový představuje prostředek /nástroj/, jímž organická mohutnost jest činna. Jest tedy "uprostřed" mezi mohutností a jejím úkonem. Proto není žádný smysl schopen reflexe v pravém smyslu.

3. Jestliže rozum sám poznává své úkony a skrze ně sám sebe a svou povahu, může-li tedy poznáním "pronikat" sám sebe, znamená to, že není závislý na kvartitě, nepodléhá jejím důsledkům, čili nemá kvantity, tedy není hmotné povahy. Jeho činnost jest subjektivně nezávislá na nějakém hmotném orgánu, naopak povaha jeho činnosti vylučuje takovou závislost. Rozum jest tedy mohutnost neorganická, nehmotná čili duchová.

Rozumová reflexe, která tak jasně prokazuje nezávislost rozumu na kvantitě a jejích důsledcích, vede k poznání jednoduchosti jako nutného přívlastku duchového bytí. Pojem jednoduchosti jest sice záporný, protože znamená totéž co nesloženost a nedělitelnost, avšak vyjadřuje kladnou dokonalost, jíž duchové bytí vyniká nad hmotným.

V Ontologii /čl.4.2./ jsme probírali různé druhy jednoduchosti a složitosti, které přicházejí v úvahu pro filosofické myšlení. Jednoduchost rozumu - a jak uvidíme později - i jednoduchost jeho podmětu, lidské duše, jest především fysickou jednoduchostí kvantitativní a integrální. To znamená, že rozum není složen z rozlehlých částí vedle sebe existujících, ani stejnorodých ani různorodých. Taková složenost jest vlastností těles, u nichž má základ v podstatné složenosti z první látky a podstatného tvaru, jak bylo podrobně vyloženo a dokázáno v Kosmologii /kap.6./

Jednoduchost duchového bytí tedy znamená bytnostnou dokonalost, která umožňuje na příklad rozumu, aby poznáním "pronikal" sám sebe. Rozum nemůže býti hmotné, organické povahy, jeho činnost nemůže býti subjektivně závislá na hmotném orgánu už proto, že žádné těleso, tedy ani hmotný orgán, nemůže jako celek působit sám na sebe jako na celek. U těles může nanejvýš jedna integrální nebo kvantitativní část působit na druhou, nikdy však nemůže jedna druhou pronikat. Avšak rozumová reflexe jest právě takové "sebepronikání". Jednoduchost jako vlastnost duchového jsoucna tedy není pouhý zápor tak jako na příklad jednoduchost s hlediska čistě matematického, ale kladná dokonalost nehmotného, duchového bytí.

Důkaz neorganické povahy vůle, která jest podobně jako rozum mohutnost nehmotná, duchová a jednoduchá ve smyslu právě vyloženém, je velmi snadný. Nehledíc k její svobodě výkonu a volby, tedy k vlastnosti, která je naprosto nemyslitelná u organické mohutnosti, vyplývá duchovost vůle z její bytnostné závislosti na rozumu.

Jak bylo dokázáno v 8.kapitole, jest vůle rozumová snaživost. To znamená, že její činnost jest specifikována rozumovým poznáním. Avšak mohutnost, která je takto bytnostně závislá na jiné mohutnosti zřejmě nehmotné, duchové povahy, musí býti i sama povahy neorganické, nehmotné, duchové.

Fysická jednoduchost duchových mohutností, rozumu a vůle, konečně znamená, že tyto mohutnosti nejsou porušitelné tak jako neživá tělesa nebo živé organismy a jejich orgány, jejichž složenost, především složenost z první látky a podstatného tvaru je důvodem jejich porušitelnosti. Tělesa, tedy i živé organismy vznikají, opotřebovávají se a zanikají, mění se případkově i podstatně. /Viz Kosmologie, I.část, čl.6.4./

Jsou-li však rozum a vůle mohutnosti duchové, tedy fysicky jednoduché, jak bylo právě dokázáno, nepodléhají porušení ani únavě. Únava, kterou v nás vyvolává dlouhé vypětí rozumu a vůle, tedy nemůže býti únavou rozumu a vůle, ale únavou organických mohutností, především obrazivosti, jejichž činnost provází každý úkon lidského rozumu a vůle. Proto také mozek není a nemůže býti "orgánem myšlení" leč jen v tom smyslu, že je orgánem vnitřních smyslů, které zprostředkují rozumu látku a předmět jeho vlastní činnosti.

11.5. Námitky materialistů.

Materialismem nazýváme názor, že bytí jest totéž co hmotné bytí. Positivismus se liší od materialismu jen tím, že pokládá za jediný předmět našeho poznání smyslový, hmotný svět. Skutečnost nehmotná, duchová, existuje-li vůbec, je pro nás tedy nepoznatelná. Nesprávnost a nevědeckost obou těchto tvrzení vyplývá z obsahu předchozích kapitol, v nichž jsme rozebírali podstatné známky poznání smyslového a rozumového a zejména z obsahu článků této kapitoly, v nichž jsme dokázali neorganickou, nehmotnou, duchovou povahu rozumu a vůle. Tím byl materialismus a positivismus vyvrácen kladnými důvody. Obmezíme se proto na rozbor hlavních materialisticko-positivistických námitek proti spiritualismu, to jest proti názoru, který uznává vedle hmotné skutečnosti také skutečnost nehmotnou čili duchovou, která jest právě tak bezpečně poznatelná jako skutečnost hmotná, avšak jinými prostředky, jinou metodou. Že se tento názor, který jest také názorem naším, neopírá o nějaké subjektivní představy nebo přání, ale o věcné důvody rozumové i zkušenostní, vyplývá, jak už bylo řečeno, z obsahu příslušných kapitol a článků.

1. Nejpopulárnější a zároveň nejnaivnější materialisticko-positivistickou námitkou proti existenci duchové skutečnosti je tvrzení, že takovou skutečnost nelze "experimentálně" dokázat, čímž se míní, že ji nelze ani vidět, ani slyšet, ani se jí dotýkat. Kdyby někdo tvrdil na příklad, že kyslík neexistuje, nebo že jeho existenci nelze dokázat proto, že tento plyn nelze ani vidět ani cítit, řekli bychom mu patrně, že zrak a čich nejsou jedinými cestami poznání. Existenci kyslíku možno dokázat mimo jiné také tím, že se tento plyn dá vážit, po případě i stlačovat a že právě jeho bezbarvost, nedostatek chuti a zápachu jsou jeho příznačnými vlastnostmi.

Podobně můžeme odpovědět na citovanou námitku proti existenci duchové skutečnosti. Tuto skutečnost sice nemůžeme ani vidět ani hmatat, ale přesvědčujeme se o ní a o její povaze jinou poznávací mohutností a sice rozumem, rozumovým vědomím. Právě to, že duchovní skutečnosti, na příklad rozum a vůli, nelze poznávat smyslově, ale je možno si je pouze uvědomovat, svědčí o zvláštní, nehmotné, duchové povaze této skutečnosti. Kdyby se naše rozumové poznání nelišilo od smyslového, kdyby bylo subjektivně závislé na hmotném orgánu, nebylo by tím čím jest, nebylo by ničím nehmotným, duchovým.

2. Rozvoj fysiologie a experimentální psychologie ukazuje stále zřetelněji závislost tak zvané psychické činnosti na hmotných podmínkách. Můžeme tedy právem předpokládat, že se jednou dokáže, že i tak zvané "myšlení" jest funkcí hmotného orgánu.

Tento myšlenkový postup je příkladem nesprávné indukce čili nesprávného zevšeobecňování. Je to jako kdybychom z toho, že mnohé lidské orgány a údy jsou podvojné /oči, uši, ruce, plíce, mozkové laloky atd./ usoudili, že podvojnost jest svrchovaným zákonem stavby lidského těla. V důsledku toho bychom předpokládali vedle srdce na levé straně také srdce na pravé straně a člověka s jedním srdcem bychom byli ochotni prohlásit za zrůdu.

Stejně naivní je i materialisticko-positivistický předpoklad. Poněvadž člověk má organické poznávací mohutnosti /smysly/ musí býti i jeho myšlení organickou funkcí. K tomuto závěru jest ovšem zapotřebí úmyslně nedbat svědectví vnitřní zkušenosti /rozumového věčomí/, které nám představuje myšlení jako činnost podstatně rozdílnou od smyslového vnímání. Očekávat, že se jednou "vědecky prokáže" organická povaha myšlení je téměř stejně pošetilé jako očekávat, že na příklad logické zákony, jimiž se řídí dnes naše myšlení, se jednou změní, nebo že zákon příčinnosti nemá všeobecné platnosti.

3. S námitkou, že "spiritualismus" čili názor o duchové povaze rozumu a vůle, je neslučitelný se zákonem o zachování energie, se stálostí celkového množství energie ve vesmíru, jsme se už setkali ve 2.článku 10.kapitoly. Smysl této námitky jest: Úkony rozumu a vůle buď přeměňují část energie hmotného světa, a pak jsou samy hmotné povahy, nebo vydávají energii, aniž by nějakou přijímaly, což jest výjimka, nebo porušení jednoho z nejvseobecnějších a nejlépe prokázaných přírodních zákonů a proto musí býti "experimentálně" dokázána.

Na tuto námitku odpovídáme:

a/ Myšlení a chtění nepřímo podléhá zákonu o zachování energie a sice vzhledem k organickému, tedy hmotnému dění, které přirozeně provází činnost rozumu a vůle. Dosud se sice nikomu nepodařilo změřit energii spotřebovanou při úkonech smyslového poznání nebo při citových hnutích, poněvadž však jde o úkony organické, můžeme právem předpokládat, že při nich dochází k přeměně energie.

Z toho však nelze nic vyvozovat proti duchovosti rozumu a vůle a jejich činnosti, která jest dokázána jiným způsobem. Žádají-li materialisté "experimentální", to jest smyslům přístupný důkaz o tom, že činnost samotného rozumu a vůle nespočívá v přijímání a vydávání hmotné energie, žádají vlastně, abychom si odporovali. Dokazujeme totiž duchovost rozumu a vůle z toho, že jejich úkony přímo odporují zákonům, jimiž se řídí každé hmotné dění, že tedy nepodléhají ani zákonu o zachování energie, která jest kvalitou těles.

4. Na první pohled velmi účinná jest námitka proti duchovosti rozumu, kterou vyslovil ruský fysiolog Gercen /nar.1839/ ve svém spise přeloženém do francouzštiny pod názvem "Le cerveau et l'activité cérebrale". Gercen dovozuje organickou povahu myšlení takto: "Každý pohyb zaujímá jisté časové období. Je-li psychická činnost zvláštní formou pohybu, musí trvat nějaký čas. Zkušenost však nezvratně dokazuje, že tomu tak jest. Psychická činnost tedy jest jednou z forem pohybu . . . "

Námitka vychází z velmi správného předpokladu, že plynulý pohyb, plynulé dění měřitelné časem, jest možné jen tam, kde jest souvislý rozsah, tedy jen u těles. Plynulý pohyb totiž předpokládá dva opačné termíny, mezi nimiž je možné něco středního /contrarium/, jak bylo vyloženo v Kosmologii /I.část, čl.4.1./. V oblasti duchového bytí nemůžeme mluvit o pohybu v přesném slova smyslu, tedy o plynulém pohybu, neboť tu není mezi termíny "pohybu" poměr opaku /contrarium/, ale protikladu /contradictio/, mezi nimiž není možné nic prostředního. Není nic uprostřed me-

zi rozuměním a nerozuměním, právě tak jako není nic středního mezi nebytím /subjektivní možností/ a bytím. Takové změny tedy nejsou měřitelné časem, neboť probíhají naráz, ve mžiku. Jestliže tedy "myšlení" probíhá v čase, jest zajisté hmotným pohybem.

Na to odpovídáme: Pokud rozumíme myšlením nejen vlastní "rozumění", ale i smyslové úkony, zejména obrazivosti, které přirozeně provázejí činnost rozumu, pak je myšlení vskutku měřitelné časem alespoň nepřímo, pokud je totiž časem měřitelná organická, smyslová činnost provázející vlastní úkon rozumového chápání. Tyto dvě činnosti není snadno od sebe rozlišit, není to však nemožné. Poněvadž dovedeme přesně rozlišit poznání rozumové a smyslové a rozborem poznáme i jejich odlišnou povahu, víme také, že zatím co činnost smyslová provázející činnost rozumu, vskutku probíhá v čase, není vlastní rozumění, totiž vznik rozumového poznávacího obrazu /species intelligibilis impressa/ a "slova mysli" /verbum mentis/ měřitelné časem, není pohybem ve vlastním smyslu, neboť rozumové poznávací úkony představují jakosti nepřipouštějící opaku /contrarium/, ale jen protiklad /contradictio/. Vlastní rozumové úkony tedy neprobíhají v čase, ale v mžiku. Totéž platí obdobně o úkonech vůle a citovém dění, které úkony vůle přirozeně provází.

12. L i d s k á d u š e

Jednou z nejdůležitějších a pro lidský život nejzávažnějších pravd jest existence lidské duše jako nehmotné, svébytné a tedy nesmrtelné podstaty. Poněvadž tato přirozená pravda jest současně jednou ze základních pravd zjeveného náboženství, není divu, že byla a jest zuřivě napadána od filosofů inspirovaných nenávistí k zjevenému náboženství, ke křesťanství. Útok proti lidské duši rozpoutaný positivismem a materialismem VIII a XIX. století byl usnadněn a připraven už dávno před tím naukami zakladatelů moderní filosofie, kteří z nevědomosti a z pýchy opustili tradici věčné filosofie.

Moderní positivistická "psychologie bez duše" jest jen důsledkem zatemnění pojmu podstaty, o což se přičinili hlavně Descartes a Kant /Ontologie, čl.6.2./ a konec konců i pojmů bytí a dění, s nimiž stojí a padá veškerá filosofie hodná toho jména. /Ontologie, čl.3.1./

Obsahem následujících článků bude vědecké zdůvodnění obecného lidského přesvědčení, podle něhož má člověk kromě porušitelného a smrtelného těla nehmotnou, svébytnou a nesmrtelnou duši, při čemž zůstává jednou podstatou, jednou přirozeností.

12.1. P o d s t a t n o s t l i d s k é h o " j á " .

Říkáme-li, že člověk má tělo a duši, znamená to, že člověk jakožto hmotná podstata, je nutně složen z první látky a podstatného tvaru, který nazýváme u živých hmotných podstat "duší"./Kosmologie, I.část, kap.4. a II.část, čl.1.6./ K poznání vlastní duše dospíváme vnitřní zkušeností, rozumovým vědomím, doplněným rozumovým usuzováním. Přímo si uvědomujeme své vlastní vědomé úkony a jejich povahu /čl.7.2./ a tím současně poznáváme existenci vlastní osoby, vlastního "já". Způsob svého bytí, který se vyznačuje úkony vegetativními, smyslovými a rozumovými, nazýváme životem. Tato vnitřní zkušenost nám také napomáhá, abychom bezpečně poznali rozdíl mezi živým a neživým, jakož i rozdíly mezi různými stupni života, mezi životem rostlin, zvířat a lidí.

Není zapotřebí hlubokého filosofického vzdělání k tomu, abychom poznali, že naše hmotné tělo není živým tělem proto, že je to "těleso", ale proto, že je "oživené", že je spojeno s něčím, co je činí živým. Zmizí-li toto "něco", přestává tělo žít a začíná se rozkládat. Tento "životní princip" chápeme jako něco nadřazeného pouhé hmotě a proto jej odlišujeme od těla jakožto tělesa a nazýváme "duší".

To je asi smysl známého výroku Tomáše Akvinského: "In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera

exercere" /Člověk poznává, že má duši, že žije a existuje z toho, že si uvědomuje své počitky, rozumové poznatky a jiné životní úkony./

Snaží-li se pozitivisté a materialisté vysvětlit duši jako "souhrn vjemů" a vybudovat tak "psychologii bez duše", nepopírají tím jen existenci lidské duše, ale existenci lidského "já" vůbec, popírají existenci člověka jako svébytné podstaty. Tento psychologický fenomenismus, podle něhož jedinou psychickou skutečností jsou tak zvané "psychické jevy", tedy pouhé životní úkony bez jakéhokoliv podmětu, bez podstaty, v níž by existovaly a bez duše, která by byla jejich principem, rozhodně odporuje zřejmé zkušenosti každého člověka. Nemůžeme chápat "psychické jevy", nemůžeme si uvědomovat své vlastní životní úkony jinak než jako úkony svého vlastního já, jako případky /jakosti a činnosti/ vlastní podstaty.

U materialistů je toto vysvětlování "psychických jevů" diktováno neochotou uznat jinou skutečnost než hmotnou. Pozitivisté zase vycházejí z falešného pojmu podstaty jako nečinné a neměnné základny, na jejímž povrchu se odehrávají jisté děje. Podstata však není nic takového. ~~Podstata však není nic takového.~~ Podstata jest, jak víme z Ontologie, prostě jsoucno, které existuje samo v sobě. Železná koule je podstata, ale podstatou není její kulatost, protože kulatost nemůže existovat sama v sobě, ale toliko v něčem, v nějaké podstatě, kterou uzpůsobuje co do vnějšího tvaru.

Tvrdíme-li proto, že člověk je podstata, znamená to, že je podmětem svých vlastních životních úkonů, které jsou případky lidského "já". Životní úkony /psychické jevy/ se tedy zřejmě věcně liší od svého podmětu, od lidského "já", třebas neexistuje a nemůže existovat jedno bez druhého. Není živé podstaty bez životních úkonů a ostatních případků a není životního úkonu bez živé podstaty. Vědomí spojitosti /kontinuity/ vlastního "já", paměť a pocit odpovědnosti jsou vskutku nejpádnějšími důkazy podstatnosti.

Poněvadž však lidská podstata, lidské "já", jest podmětem nejrůznějších změn případkových, poněvadž se rodí, vyvíjí a umírá, tedy mění se v jistém smyslu i podstatně, poněvadž je člověk zkrátka živý organismus, tedy hmotná podstata, musí býti nutně složen z látky a tvaru jako z podstatných složek. Je tedy lidská podstata složená z látky a tvaru, z těla a duše. Pojmové prvky této definice byly jasně vyloženy a dokázány v Ontologii a v Kosmologii na místech citovaných v prvním odstavci tohoto článku.

Z toho přímo vyplývá, že člověk má jen jednu duši tak jako každá hmotná podstata může míti jen jeden podstatný tvar. Chorobné a mimořádné psychické jevy zvané "rozštěpení", "zdvojení" nebo "změna" osobnosti ničeho nedokazují proti vnitřní jednotě lidského "já", lidské přirozenosti už proto, že se jedná o jevy chorobné. Takové jevy naprosto nemohou otřást spolehlivostí normálního lidského vědomí vlastní jednoty a individuality stejně jako na příklad choroby zrakové /daltonismus/ ničeho nedokazují proti objektivní existenci barev. Tyto mimořádné psychické jevy vysvětluje experimentální psychologie podvědomí.

Skutečnost, že člověk žije kromě života vegetativního a smyslového také životem rozumovým, který je tak odlišný od ži-

vota živočišného, svedla některé myslitele k domněnce, že rozumná lidská duše není podstatným tvarem lidského těla, že tedy v člověku jsou dvě duše, živočišná a rozumová, po případě tři, rostlinná, smyslová a rozumová, při čemž rozumová duše je spojena s živým lidským tělem toliko případkově. Tato "dichotomie", po případě "trichotomie" jako názor o dvou, po případě třech duších v člověku, se připisuje Platonovi, který vskutku učil, že rozumná, nesmrtelná lidská duše jest jaksi uvězněna v lidském těle oživovaném smrtelnou duší vegetativně sensitivní.

Podobně se vyjadřuje i Descartes, podle něhož duše jest totéž co myšlení a tělo totéž co kvantita. Duchové lidská duše prý sídlí v

Podle tohoto názoru by byl člověk pouhým duchem a lidské tělo pouhým vnějším nástrojem tohoto ducha. Člověk by tedy byl jakýmsi "andělem se železnou rukavicí" jak to kdosi vtipně vyjádřil.

Avšak rozumová lidská duše jest vskutku jediným podstatným tvarem lidského těla. Jsme si vědomi, že totéž naše "já" rozumí, cítí a vegetuje. Víme ovšem /kap.11./, že náš rozumový život není a nemůže býti funkcí žádného tělesného orgánu, že tedy náš rozum a vůle jsou mohutnostmi samotné duše, stejně jako víme, že nejbližším principem našeho života vegetativního a smyslového není samotná duše, ale tělo oživené, čili podstatně spojené s duší jako prvním /vzdáleným/principem všech životních úkonů.

Naše vědomí však postřehuje všechny životní úkony vegetativní, smyslové i rozumové jako úkony téhož "já", což by nebylo možno, kdyby vzdáleným /prvním/principem těchto úkonů nebyla jediná duše, která jest sice rozumová, má rozum a vůli, avšak současně podstatně utváří /oživuje/ tělo a spolu s ním vytváří jediný nejbližší princip našeho života vegetativního a smyslového.

Jak víme z II.části Kosmologie /čl.1.6. a 1.8./ jest duše prvním /vzdáleným/ principem všech životních úkonů. Avšak naše ontologické "já" jest totéž jako první princip všech našich životních úkonů. Kde jest tedy jediné vědomí, jediné "já", tam jest i jediná duše jako podstatný tvar a jediný první princip všech životních úkonů. Principem úkonů vegetativních a smyslových může však býti naše rozumová duše jedině tehdy, je-li spojena s tělem v podstatnou jednotu, ve složený celek, jenž jest pak nejbližším principem našeho života vegetativního a smyslového.

12.2. P s y c h o f y s i c k ý p a r a l e l i s m u s

Psychofysický paralelismus je nauka, podle níž fysické /fysiologické/ a psychické /duchové/ existují vedle sebe jako dvě nezávislé oblasti. Jejich vývoj postupuje souběžně /paralelně/, takže na sebe navzájem nemohou příčinně působit.

Psychofysickým paralelismem se také nazývá pomocný vědecký předpoklad, který slouží jen k odhalování fysiologických prvků odpovídajících určitým duševním jevům a který tedy ničeho netvrdí a nepopírá o vzájemném příčinném působení těla a duše.

V této souvislosti nás zajímá jen psychofysický paralelismus definovaný v prvním odstavci, tedy filosofická nauka, která popírá jakýkoliv příčinný vztah mezi fysickým a psychickým. Tato nauka neodporuje přímo našemu pojetí lidské přirozenosti, složené z těla a duše jako z látky a podstatného tvaru, neboť se o duši vůbec nevyjadřuje, avšak odporuje mu nepřímo, neboť vylučuje jakékoliv příčinné působení mezi psychickým a fysickým, tedy mezi duší a tělem. Povaha tohoto příčinného vztahu byla vyložena zásadně a všeobecně v Ontologii /čl.7.6./, podrobněji pak v I. i ve II.části Kosmologie. Psychofysický paralelismus se vyskytuje v trojí podobě:

1. Psychofysický paralelismus materialistický učí, že psychické nebo duchové jevy jsou pouhými průvodními jevy /epifenomenon/ hmotné skutečnosti. Tyto "průvodní jevy" se nevyskytují v každém fysiologickém pochodu, ale jen v některých, které jsou zvláštní povahy.

Tento názor, jejž zastává především Häckel, jest jen poněkud inteligentnější forma materialismu, neboť si netroufá tvrdit takový nesmysl jako na příklad, že myšlení jest výměskem mozku právě tak jako moč ledvin. Snaží se obejít zřejmou nemožnost prohlásit duchové dění za dění fysiologické, poněvadž však nemůže uznat zvláštní povahu duchovní skutečnosti, prohlašuje ji za pouhý "průvodní jev" některých fysiologických pochodů "zvláštní povahy", při čemž neoznačuje ani nemůže označit, co je podmětem těchto "průvodních jevů". Zůstává proto čirým materialismem.

2. Psychofysický paralelismus spiritualistický naproti tomu prohlašuje fysické /fysiologické/ za pouhý "průvodní jev" jediné skutečnosti, která jest duchovní. Touto jedinou realitou jest Hegelovi rozum, Schopenhauerovi vůle a E.v.Hartmannovi rozum i vůle. Jde tedy o čirý idealismus, který je vzdálený skutečnosti právě tak, jako materialismus. /Noetika, čl.1.4./

3. Psychofysický paralelismus pantheistický, jehož nejznámějšími představiteli jsou Spencer /1820-1903/ a Taine /1828-1893/, učí, že tělo a duch jsou jen dva projevy téže jediné podstaty. Jde tedy o nauku vyplývající z pantheistického monismu.

Jeho zastánci však žalostně ztroskotávají, mají-li vysvětlit, jak se může táž skutečnost jevit jednou jako hmota a jindy jako duch. Jeden z nich /Fechner/ mluví o kouli, která se jeví z vnitřku jako vydutá /konkávní/ a z vnějšku jako vypouklá /konvexní/ nebo o sluneční soustavě, která je viděna se země Ptolemaiovská a viděna se slunce, koperníkovská. Jiní mluví o idei vyjádřené dvěma různými jazyky /Höfding/ nebo o zapůjčených penězích, které jsou pro vypůjčitele dluhem a pro věřitele pohledávkou. Tato přirovnání jen velmi nedostatečně zastírají nemohoucnost nauky, kterou mají objasnit.

Psychofysický paralelismus ve všech svých podobách je nutně pochybený, neboť odporuje svědectví našeho rozumového vědomí, nedovede vysvětlit jeho jednotu ani zřejmý vliv "psychického" na "fysické" a naopak "fysického" na "psychické" čili vzájemný příčinný vliv těla a duše.

12.3. Podstatnost lidské duše.

Lidská duše, jakožto podstatný tvar lidského těla jest zajisté podstatnou složkou lidské přirozenosti, jest dokonce podstatou v tom smyslu v jakém jsme nazvali podstatami první látku a podstatný tvar, tyto základní složky každé hmotné podstaty. Jak víme z Ontologie /č.6.6./ a z Kosmologie /I.část, kap.6./, jsou tyto podstatné složky těles podstatami neúplnými a to především co do druhu - neboť látka patří k přirozenosti těles právě tak jako podstatný tvar - a pak i co do podstatnosti - neboť látka nemůže existovat bez tvaru a podstatný tvar bez látky. První látka a podstatný tvar - alespoň hmotný podstatný tvar - jsou tedy podstatami neúplnými co do druhu a nesvébytné, totiž neschopné existovat jedna bez druhé, čili neúplné co do podstatnosti.

Jaká jest však podstatnost lidské duše? Není sporu o tom, že lidská duše jakožto podstatný tvar lidského těla jest podstatou neúplnou co do druhu, neboť je principem lidského života vegetativního a smyslového, tedy života organického, který předpokládá hmotné ústrojí. Vegetativní a smyslový život patří k lidské přirozenosti právě tak jako život rozumový. Bez takového života by člověk nebyl člověkem, nebyl by živočichem rozumným, ale pouhým duchem. Je tedy lidská duše podstatou neúplnou co do druhu, neboť k výkonu mohutností vegetativních a sensitivních potřebuje těla, jest "subjektivně" závislá na tělesném orgánu, tedy na hmotě.

Avšak lidská duše jest také principem rozumění a chtění, tedy úkonů zcela odlišné a dokonalejší povahy než úkony života vegetativního a smyslového. Rozumnost představuje "druhový rozdíl" /differentia specifica/, dokonalost, kterou se lidská duše podstatně a druhově liší od životního principu pouhého živočicha. Scholastikové to vyjadřují pravíce, že lidská duše jest "formálně" rozumová a "virtuálně" smyslová a vegetativní. To znamená, že rozumovost jest nutným přívlastkem /Ontologie, čl.2.4./, bez něhož by nebyla lidská duše lidskou duší. Tato rozumová lidská duše má současně schopnosti /virtutes/ smyslové a vegetativní, které však může uplatnit jen ve spojení s tělem.

Poněvadž rozumová duše jest jediným podstatným tvarem lidského těla, má současně i schopnosti duše vegetativní a smyslové, jakož i všech nižších podstatných tvarů. Rozumná lidská duše tedy sama a jediná působí všechno to, co působí různé méně dokonalé podstatné tvary v různých méně dokonalých hmotných podstatách /zvířatech, rostlinách a nerostech/. Lidská duše jest tedy především principem lidského života rozumového a současně podstatně utváří tělo, které má od ní nejen to, že jest lidským tělem, ale i to, že jest vůbec hmotnou podstatou /tělesem/.

Každý jiný závěr by znamenal popření podstatné jednoty lidské přirozenosti, kterou tak jasně dosvědčuje naše vnitřní zkušenost. Z toho, že lidská duše jest jediným podstatným tvarem lidského těla vyplývá, že jest podstatou úplnou co do podstatností, tedy podstatou svébytnou, neboť:

1. Lidská duše jakožto jediný podstatný tvar lidského těla jest buď sama nebo spolu s tělem, jež podstatně utváří, podmětem všech lidských životních mohutností vegetativních, smyslo-

vých a rozumových. Mohutnosti vegetativní a smyslové jsou, jak víme z II.části Kosmologie /kap.1. a 2./ a z Psychologie /kap.2. až 4./ mohutnosti organické. Duše samotná jest tedy pouze vzdáleným principem čili "kořenem" těchto mohutností.

2. Rozum a vůle však jsou, jak bylo dokázáno v předchozí 11.kapitole, mohutnosti neorganické, duchové, tedy subjektivně nezávislé na hmotném organismu. Jejich podmětem může býti jen samotná lidská duše.

3. Lidská duše by však nemohla býti podmětem duchových mohutností, kdyby sama, tedy její podstata, nebyla téže povahy, kdyby nebyla nehmotná, duchová. Podstata a její případky /vlastnosti, jakosti/ musejí totiž býti téhož řádu, musejí býti sobě navzájem úměrné, neboť případky se mají k podstatě jako možnost k uskutečnění /Ontologie, kap. 3.a6./. Proto jest lidská duše jakožto odmět duchových mohutností /rozumu a vůle/ rovněž povahy nehmotné, duchové.

Lidská duše tedy není hmotným podstatným tvarem v tom smyslu v jakém jsou takovými duše rostlinná a zvířecí, které jsou veškerou svou činností, tedy i bytím závislé na hmotě. Nemohou existovat jinak než jako podstatné tvary živých organismů. Lidská duše má však vlastní, specifickou činnost subjektivně nezávislou na hmotě, nezávisí tedy na hmotě ani svým bytím podle zásady "operari sequitur esse" /činnost jest téže povahy jako bytí čili způsob činnosti odpovídá způsobu bytí/.

Může však nehmotná, duchová duše býti podstatným tvarem těla, může tvořit spolu s látkou jedinou podstatu? Právě jsme totiž poukazovali na nutnost úměrnosti mezi látkou a tvarem jako mezi možností a uskutečněním. Zdá se tedy, že tak jako musí býti úměrnost mezi podstatou a případky, mezi duchovými mohutnostmi lidské duše a její podstatou, která musí býti rovněž duchová, musí býti táž úměrnost mezi duší a tělem jakožto mezi podstatným tvarem a látkou. Je-li však lidská duše nehmotná, není úměrnosti mezi ní a látkou těla. Zdá se tedy, že lidská duše nemůže býti podstatně spojena s tělem, že je v něm pouze přítomna tak, jak tomu učil Platon a Descartes.

Námitka však neplatí, neboť jde o dva různé případy:

a/ Duše jest zajisté podmětem mohutností, které jsou případky její podstaty. Případek jest však spíše jsoucnem jsoucna než jsoucnem v plném smyslu /Ontologie, čl.6.4./, nutně tedy sdílejí způsob existence svého podmětu. To znamená, že z duchovosti případků nutně vyplývá duchovost jejich podmětu /podstaty/ a naopak.

b/ Úměrnost mezi látkou a tvarem však naproti tomu vyžaduje pouze, aby se oboje shodovalo v nejvyšším rodu /kategorii/ bytí, to jest v kategorii podstaty /Ontologie, čl. 7.6. a Kosmologie, I.část, kap. 6./Podstatný tvar tedy musí býti podstata neúplná co do druhu, při čemž je lhostejno, je-li úplnou co do podstatnosti, nebo nikoli, je-li podstatným tvarem svébytným nebo nesvébytným. Lidská duše však jest podstatou neúplnou co do druhu, jak bylo dokázáno v předchozích úvahách, je tedy schopna podstatně utvářet hmotné tělo, třebas jest podstatou úplnou co do podstatností, třebas jest podstatným tvarem svébytným.

V rámci úvahy o lidské duši jakožto podstatě se musíme alespoň krátce zmínit o její jednoduchosti. Co rozumíme jednoduchostí, po případě složitostí a složeností, bylo vyloženo v Ontologii /čl.5.2./.

Z povahy lidské duše jakožto podstatného tvaru vyplývá přímo, že jest fysicky jednoduchá především v tom smyslu, že není už dále složena z látky a tvaru.

Ve II.části Kosmologie /čl.1.7./ jsme uvedli důvody, pro které pokládáme každou duši, tedy i životní principy nejjednodušších rostlin a živočichů za nedělitelné, tedy nerozsažné, nesložené z kvantitativních a integrálních částí. Tato jednoduchost /nerozsažnost/ přísluší tím spíše duši lidské jakožto svébytné duchové podstatě.

Z toho však neplyne, že jest lidská duše jednoduchá také metafysicky/entitativně/. Z dosavadních našich úvah vyplývá, že lidská duše jest složena z bytnosti a vlastností, z bytnosti a činnosti, že jest tedy věcný rozdíl mezi duší a jejími schopnostmi /mohutnostmi/. O tom jsme pojednali už ve II.části Kosmologie /čl.1.8./. Lidská duše jest dále složena z bytnosti a jsoucnosti, neboť není svým vlastním bytím, jest tedy složena konec konců z možnosti a uskutečnění. Co to znamená, bylo vyloženo v Ontologii /kap. 3./.

12.4. D u š e a t ě l o .

V předchozích článcích bylo dokázáno, že rozumová lidská duše, která má také mohutnosti vegetativní a smyslové, jest jediným podstatným tvarem lidského těla. Lidská duše jest dále podstata nehmotná /duchová/, tedy jednoduchá ve smyslu právě vyloženém /nedělitelná/, svébytná sice, ale neúplná co do druhu, čímž se liší od každého jiného podstatného tvaru. Vzhledem k této zvláštní povaze lidské duše je nutno blíže určit, jakým způsobem jest lidská duše "přítomna" v těle a jaké jest vzájemné působení těla a duše.

1. Názory, které obmezují přítomnost duše v těle na některou jeho část, vesměs souvisejí s falešným pojetím lidské přirozenosti, s falešným pojetím poměru duše a těla. Kdyby duše vskutku "sídlila" jen v hlavě, mozku nebo v krvi, jak se domnívali různí řečtí filosofové nebo jen v některé části mozku, jak učili někteří filosofové novověcí, znamenalo by to, že není podstatným tvarem celého těla, ale vnější příčinou, která ovládá a řídí lidské tělo jako nástroj. Spojení těla a duše by tedy bylo jen případkové, nikoli podstatné, jaké skutečně jest.

Jakožto podstatný tvar a princip veškerého života v člověku, musí býti lidská duše "přítomna" v celém těle, to jest ve všech jeho částech, které žijí. Avšak duše jest podstata jednoduchá, kdežto člověk jakožto živý organismus jest podstata tělesná, složená z různorodých částí /orgánů/. Duše tedy "sídlí" svou podstatou celá v celém těle a v každé jeho části, při tom však není "přítomna" ve všech částech těla celou svou působností, ale toliko různými svými mohutnostmi vegetativními a smyslovými. Mů-

žeme také připustit, že v mozku jako v ústředí smyslového života a v srdci jako v ústředí života vegetativního, "sídlí" duše zvláštním způsobem.

2. Tělo a duše na sebe navzájem působí především jako látka a tvar, tedy jako vnitřní příčiny /principy/ lidské přirozenosti /Ontologie, čl. 7.6./. To znamená, že svým spojením tvoří jednu úplnou podstatu, jednu bytnost, jednu přirozenost. Duše tedy působí na tělo fysicky jako podstatný tvar na látku a činí jej živým lidským tělem. Avšak i tělo působí na duši fysicky tím, že podstatně doplňuje lidskou přirozenost co do druhu.

Veškerá lidská činnost má základ v lidské přirozenosti složené podstatně z duše a těla. To platí především o životní činnosti vegetativní a smyslové, jejímž bezprostředním podmětem jest živý organismus. Kromě toho má však lidská duše mohutnosti a činnosti subjektivně nezávislé na těle, totiž rozum a vůli, rozumové poznání a chtění. Můžeme tedy mluvit o vzájemném působení duše a těla také v tom smyslu, že lidské organické mohutnosti působí na rozum a vůli a naopak. Možnost takového působení jest dána tím, že všechny tyto mohutnosti mají základ v téže duši, v tomtéž životním principu. O povaze tohoto vzájemného působení jsme mluvili v předchozích kapitolách.

Poněvadž však lidské tělo má svou bytnost a organickou činnost od duše jako od životního principu, bez něhož by nebylo ani lidským tělem, nutno chápati toto vzájemné působení takto: Tělo sice působí na duši, to jest lidské organické mohutnosti působí na mohutnosti neorganické, které jsou mohutnostmi samotné duše, avšak i toto fysické působení jest zprostředkováno duší. Působí-li tělo na duši, působí tedy v jistém smyslu duše svými organickými mohutnostmi sama na sebe.

3. V této souvislosti je vhodné zmíniti se krátce o různém způsobu, jímž jest přítomna v místě podstata tělesná /těleso/ a podstata duchová. Poněvadž lidská duše je podstatným tvarem těla, možno o ní říci, že jest v místě nebo že se pohybuje s místa na místo, pokud se pohybuje člověk sestávající z těla a duše. Scholastická filosofie však řešila i otázku, jakým způsobem může býti přítomna v místě duchová podstata v nejužším smyslu, totiž pouhý duch /anděl nebo démon/, tedy duchová bytost, která není spojena s látkou jako její podstatný tvar, která má sice rozum a vůli, ale nemá těla. Tato spekulace, podnícená theologií, nám pomůže lépe pochopit a vyjádřit i způsob, jímž jest lidská duše přítomna v těle.

Jak bylo podrobně vyloženo v Kosmologii /I.část, kap.2./, spočívá přítomnost tělesa v místě /ubi/ v tom, že jest obklopeno nebo "uzavřeno" /circumscriptum/ tělesem nebo tělesy, která se ho bezprostředně dotýkají. Takto změřeno a uzavřeno prostorem však může býti těleso právě skrze svou kvantitu /rozsah/.

Poněvadž však duchová podstata nemá rozsahu, nemůže býti přítomna v místě tak jako těleso, nemůže býti "obklopena" jinými tělesy čili nemůže býti přítomna v místě "okrouženě" /circumscriptive/. Na druhé straně však nelze přiznati konečné duchové podstatě takovou povznesenost nad prostorem, že by byla přítomna všude. I duchová bytost musí býti někde. Duchová podstata může býti v prostoru svou silou a působením, jest tedy

tam, kde jest nějak činná. Poněvadž však duchová podstata nemá rozlehlých částí, není přítomna v místě tak jako těleso /circumscriptive/, ale toliko "vymezeně" /definitive/. To znamená, že pouhý duch, konečná duchová podstata jest v místě potud, pokud jest jeho činnost vymezena jeho konečnou bytností. Jest v prostoru vymezeně, to znamená není všudypřítomný. Takto "vymezeně" jest přítomna i lidská duše v těle, jemuž jest nad to přítomna jako jeho podstatný tvar, čili "per informationem".

12.5. Původ lidské duše.

Již samotná povaha lidské duše jako svébytného podstatného tvaru lidského těla napovídá, že její vznik musí býti jiný než vznik kteréhokoliv nesvébytného podstatného tvaru. V Kosmologii /I.část, čl.6.4. a II.část, čl.2.3., 2.4., 2.5., 3.5./ bylo vyloženo, že podstatný tvar neživého tělesa jakož i životní princip rostlin a zvířat vzniká a zaniká toliko "per accidens", totiž spolu se vznikem nebo zánikem složené živé nebo neživé podstaty, tělesa nebo organismu.

Lidská duše však nemůže vznikat tak jako vzniká duše jen vegetativní nebo smyslová. Poněvadž jest povahy nehmotné, duchové, nelze její vznik chápat jako "vyvedení z možnosti látky". Jak bylo vyloženo a dokázáno v 11.kapitole, vymykají se vyšší schopnosti lidské duše /rozum a vůle/ naprosto možnostem hmoty, musí tedy i jejich podmět /podstata lidské duše/ býti povahy nehmotné, neorganické čili duchové.

Lidská duše nemůže tedy vznikat plozením, poněvadž jest podstatně i kvantitativně jednoduchá /čl.3./, tedy nedělitelná, kdežto plození znamená jakési dělení. /Kosmologie, II.část, čl. 2.3. a 2.4./

Duše lidská jest konečně podstatným tvarem svébytným, není ve své existenci závislá na hmotě, kterou podstatně utváří. Poněvadž však způsob vzniku musí odpovídat způsobu bytí /existence/, musí lidská duše vznikat rovněž "sama o sobě", tedy nikoliv jen spolu se vznikem složeného /per accidens/. Každá jednotlivá lidská duše tedy potřebuje ke svému vzniku tvůrčího zásahu První příčiny čili musí býti z ničeho stvořena Bohem. K tomuto závěru dospíváme prozatím jen cestou negativní, to jest vyloučením všech ostatních možností vzniku lidské duše. Kladnými důvody bude tento závěr doložen až v přirozené theologii. Tyto důvody, jak patrno, předpokládají existenci Boha Tvůrce. Z téhož důvodu se zmíníme o pantheistické nauce o vzniku lidské duše "emanací" z božské podstaty až v přirozené theologii.

Vzniká-li tedy každá lidská duše zvláštním tvůrčím zásahem božím, musíme se dále tázati, kdy se tak děje. Někteří filosofové /Platon, Origenes, Leibnitz/ se domnívali, že lidská duše vzniká a existuje časově dříve než tělo, v němž má "sídlit". Tyto názory o "preexistenci" lidské duše vesměs souvisejí s falešným pojetím poměru duše a těla, jejichž spojení pokládají oni myslitelé za toliko případkové, nikoli podstatné. Poněvadž jest však jisto, že lidská duše jest podstatným tvarem lidského těla,

což znamená, že lidská duše jest částí lidské přirozenosti, že má bytnostný vztah k určitému lidskému tělu, že tedy bez těla by neměla své přirozené dokonalosti, můžeme s určitostí usuzovat, že lidská duše neexistuje před svým tělem, ale jest stvořena v lidském těle, totiž v zárodku lidského těla, jakmile je tento zárodek dostatečně vyvinut, aby mohl býti podstatně utvářen rozumovou lidskou duší.

Ve II.části Kosmologie /čl.2.3./ jsme přiznali zárodečným buňkám vlastní život nižší než je život nového organismu /embrya/, tedy i vlastní nižší životní princip, který později ustupuje životnímu principu příslušného rostlinného nebo živočišného druhu. Je také pravděpodobné, že oplozené vajíčko není ihned dostatečně organisováno, takže je patrně oživováno nějakým životním principem nižším, který v dalším stavu vývoje ustupuje dokonalejšímu. Pokud jde o člověka, můžeme se domnívat, že lidský zárodek jest v prvním období svého vývoje podstatně "utvářen" nějakým nižším, vegetativně sensitivním životním principem, který připravuje embryo k "přijetí" rozumné duše. Poněvadž však nedovedeme přesně určit, kdy jest embryo takto disponováno, nelze vyloučit, a je to dokonce pravděpodobné, že lidská duše jest Bohem stvořena a spojena se zárodkem lidského těla už v okamžiku splynutí zárodečných buněk /vajíčka a spermatu/.

Z povahy lidské duše a z jejího bytnostného vztahu k tělu vyplývá dále, že lidská duše jest Bohem stvořena tak, aby odpovídala, aby byla přiměřená určitému lidskému tělu, které má podstatně utvářet. Tato přiměřenost určité duše k určitému tělu není tedy jen bytnostná, ale také individuální, neboť spojením určité duše s určitým tělem vzniká lidský jedinec, jednotlivá lidská přirozenost, která je kořenem nejen druhových, ale i zvláštních, individuálních vlastností. Lidská duše, jakožto svébytná podstata tedy jest sama sebou "jednotlivá", jest sama sebou "individuum". Její individualita pak spočívá v přiměřenosti k tělu, s nímž jest podstatně spojena.

To znamená, že lidské duše jsou co do bytnosti téže povahy, avšak liší se různě dokonalými vlastnostmi individuálními, které jsou úměrné a přiměřené dokonalostem těl, s nimiž mají tvořit podstatnou jednotu. Tělesné dokonalosti pak vznikají, přesněji: jsou připravovány lidským plozením.

Proto také rodiče, trebas plodí přímo jen těla svých dětí, jsou v pravém smyslu jejich zploditeli, neboť tělesným zplozením nepřímo ovlivňují individualitu jejich duší.

12.6. P ů v o d l i d s t v a .

Původem lidstva míníme v této souvislosti původ těla prvního člověka nebo první lidské dvojice. Vývojová theorie, která připouští přeměnu živočišných a rostlinných druhů, tedy tak zvaný transformismus, výslovně nebo alespoň nepřímo uznává za jisté, že se lidské tělo vyvinulo z nějakého méně dokonalého živočišného druhu. Ve druhé části Kosmologie /kap.4./ jsme důkladně a podrobně řešili otázku vývoje organického života na této zemi.

Na základě toho, co bylo na citovaném místě řečeno všeobecně o možnosti vývoje druhů, podotýkáme k názoru o vzniku lidského těla vývojovou přeměnou z nějakého zvířecího organismu, toto:

1. Vznik lidského těla ze zvířecího samovolnou přeměnou druhu bez tvůrčího zásahu První Příčiny, jest nemožný, neboť odporuje zákonu příčinnosti. Abychom mohli připustit vznik lidského těla ze zvířecího přeměnou druhu způsobenou tvůrčím zásahem božím, musela by býti taková přeměna vědecky dokázána. Avšak důkazy uváděné pro vznik těla prvních lidí vývojem /transformismem/ jsou zcela nedostatečné.

a/ Paleontologie neobjevila ani stopy nějakého spojovacího vývojového článku mezi člověkem a zvířetem. Pověstný Pithecanthropus erectus, totiž část lebky, dva zuby a stehenní kost, i kdyby vskutku patřily témuž jedinci, nemohl býti předkem člověka, ale jeho současníkem, neboť tyto zbytky byly nalezeny ve čtvrtohorní geologické vrstvě, odpovídající době, kdy už člověk žil na této zemi. Tak zvaní lidé neandertálští, cromagnonští, člověk Heidelberský a Pekinský, byli vesměs lidé podobní dnešním.. Cromagnonský člověk, který se podobal dnešnímu bělochu, žil současně s neandertálcem, podobným dnešnímu austrálskému domorodci.

b/ Rovněž morfologie svědčí spíše proti vývoji člověka ze zvířete. Člověk se podstatně liší od ssavce, který je mu nejpodobnější, totiž od opice, zejména útvarem hlavy, páteře a končetin.

U lidské lebky převládá horní část obsahující mozek, u opičí lebky naopak část spodní /čelisti a zuby/. Objem lidské lebky a váha lidského mozku několikrát převyšují objem opičí lebky a váhu opičího mozku. Lícní úhel je u člověka 70 až 90°, kdežto u opice jen 30 - 35°.

Člověk se dále nápadně liší od opice vzpřímenou postavou a chůzí. Příčinou tohoto rozdílu jest zvláštní postavení lebky vzhledem k páteři. U člověka ústí páteř do lebky v její spodní části vyplněné mozkem, kdežto u opice do zadní části lebky, která není vyplněna mozkem. Důsledkem tohoto rozdílu, který umožňuje člověku vzpřímenou chůzi, jest i útvar lidských končetin. Člověk má zřetelně rozlišené nohy určené k chůzi a chápavé ruce kratší než nohy. Opice má čtyři chápavé končetiny, tedy ruce, jichž užívá také k chůzi, při čemž přední končetiny, odpovídající lidským rukám, jsou delší než zadní.

Tyto rozdíly dokazují, že člověk morfologicky nesouvisí se žádným jiným zvířecím druhem tak, že by se z toho dalo usuzovat na jeho vývin z nějakého zvířecího druhu. Člověk a opice jsou zkrátka různé "organisační typy"./Viz Kosmologie, II.část, čl.4.8./

2. Způsob vzniku lidského těla jest pro nás tajemstvím. I kdyby však byl prokázán vývoj lidského těla ze zvířete paleontologicky a z morfologické souvislosti, bylo by ke vzniku lidského těla zapotřebí ještě něčeho dalšího. Lidská rozumová duše se totiž tak hluboce liší od duše zvířecí, že žádný organismus nemůže býti přiměřený lidské rozumové duši. Aby se takový zvířecí organismus mohl stát lidským, aby mohl býti podstatně utvářen rozumovou duší, musil by se hluboce změnit.

Morfologické rozdíly mezi člověkem a zvířetem jsou tedy důsledkem zvláštní povahy lidské duše. Nejsou to rozdíly faktické a nahodilé, ale účelné a důvodné.

12.7. Nesmrtelnost lidské duše.

Otázka nesmrtelnosti lidské duše má velký význam nejen proto, že se jedná o nejdůležitější její vlastnost, ale také proto, že tato vlastnost je základem mravnosti a náboženství. Nesmrtelnost lidské duše je důsledkem její nehmotnosti, duchovosti, kterou jsme dokázali ve 3.článku této kapitoly na základě rozboru provedeného v předchozí 11.kapitole. Lidská duše je nesmrtelná proto, že je sama o sobě neporušitelná a nemůže býti zničena vnější příčinou:

1. Jak víme z Kosmologie, může jsoucno zaniknout proto, že je složeno z bytnostných částí, z látky a tvaru, které se mohou od sebe oddělit. Podstatná změna znamená zánik jednoho a vznik druhého. Dosavadní podstatný tvar ustupuje novému a věc se stává jinou věcí.

Takovým způsobem nemůže lidská duše zaniknout, protože není složena z látky a tvaru, jest sama podstatným tvarem, tedy podstatou jednoduchou, nedělitelnou.

Podstatný tvar těles, rostlinných a zvířecích organismů, však rovněž zanikají nepřímo /per accidens/, zánikem čili podstatnou změnou složené podstaty. Neorganická tělesa se mění chemicky, rostlinné a živočišné organismy odumírají a rozkládají se ve své složky. Jejich původní podstatný tvar se vrací v možnost látky, odkud byl "vyveden" /Kosmologie, čl.6.4./.

Ani takovým způsobem nemůže lidská duše zaniknout, neboť jest podstatným tvarem svébytným, duchovou podstatou /čl.3./. Stane-li se lidské tělo neschopným, aby bylo nadále utvářeno duší, nastává smrt čili oddělení duše od těla. Tělo se rozkládá, duše však žije dále.

2. Lidská duše však nemůže býti ani zničena. Zničit by ji mohla jedině příčina, která jí dala bytí. Poněvadž lidská duše nemůže vzniknout jinak než stvořením z ničeho, mohl by ji zničit zase jen její původce, totiž Bůh. To však není možno, poněvadž by to odporovalo boží moudrosti a dobrotě. Bůh stvořil lidskou duši jako přirozeně neporušitelnou. Kdyby ji zničil, jednal by proti přirozenému řádu, jehož jest sám původcem a vzorem. Tento důkaz předpokládá existenci boží a proto se k němu vrátíme v přirozené theologii.

3. Nesmrtelnost lidské duše možno dokazovat také z přirozené lidské touhy po věčném životě. Tato přirozená touha nemůže býti marná a bezpředmětná z týchž důvodů, které jsme uvedli pro přesvědčení, že Bůh nikdy nezničí lidskou duši.

Proti tomuto důkaznímu postupu by se mohlo namítat, že i zvířata a v jistém smyslu i rostliny a neživá tělesa tíhnou k zachování vlastního bytí. U živočichů mluvíme o pudu sebezáchovy. Proč tedy nepřiznat nesmrtelnost alespoň duši zvířete, které

zřejmě touží a usiluje o to, aby žilo?

Námitka neplatí, protože živočišná touha po životě odpovídá živočišnému poznání o vlastním bytí. Zvíře poznává své bytí jen jako "nyní" a také touží přirozeně býti čili žíti "nyní", nikoli však věčně. Zvíře nemá pojem věčného trvání, věčného života, proto po něm nemůže toužit. Toto poznání a jemu odpovídající přirozená touha je vlastní jen rozumným bytostem, tedy i člověku.

Člověk jakožto živočich má ovšem také pud sebezáchovy, který se projevuje pudovým strachem před smrtí a bolestí. Tohoto živočišného odporu ke smrti se zcela nezbaví ani člověk, který je rozumově zcela přesvědčen o nesmrtelnosti své duše. Překonání strachu před smrtí není u člověka přímým důsledkem rozumového přesvědčení o nesmrtelnosti duše, ale výsledkem ovládání smyslové snaživosti vůlí /čl.8.5./.

4. Pro nesmrtelnost duše bývá uváděno jako důkaz také obecné přesvědčení všeho lidstva. Nesmrtelnost lidské duše se počítá mezi tak zvané poznatky "zdravého lidského rozumu" /Noetika,5.12./ Takové obecné přesvědčení lidstva o nesmrtelnosti duše vskutku existuje. Jeho důvod však dlužno hledat v tom, že přirozený zdravý rozum si uvědomuje zvláštní, nehmotnou povahu svého vlastního života /rozumové poznání a chtění/, uvědomuje si, že tyto úkony jsou jiné povahy než ostatní životní úkony vegetativní a smyslové, že tedy i jejich princip musí býti jiné povahy než je porušitelná čili podstatně měnitelná hmota. Většina lidí nedovede pro toto své přesvědčení, které představuje jednu z nejcennějších lidských tradic, udati přesné důvody. To dovede jen člověk vzdělaný, filosof. Tím však toto obecné přesvědčení naprosto nepozbývá své závažnosti. Naopak vědecký, filosofický rozbor je potvrzuje přesnými důvody.

5. Poněvadž každá lidská duše jest sama sebou jednotlivá /individuum/ nazýváme také její nesmrtelnost individuální nebo osobní. Takovou osobní nesmrtelnost popírají pantheisté, kteří učí, že lidská duše po smrti "splyne" s Absolutnem. Tímto názorem se budeme zabývat v přirozené theologii, kam patří kritika pantheismu.

V moderní době se znovu rozšířila nauka, která sice uznává lidskou duši za individuum, avšak bez bytnostného a individuálního vztahu k určitému tělu, takže se může po smrti znova "vtělovat". Nauka o převtělování /reincarnatio, metempsychosis/ vznikla ve starém Egyptě. Nejstarší indické památky /Védy/ o ní mlčí, objevuje se až v Upanišádách. Budhismus ji učinil jednou ze svých základních nauk. Do řecké folosofie uvedl nauku o převtělování Pythagoras a vyznával ji i Platon a jeho následovníci. Ve středověku hlásali převtělování duší některé sekty a sice Albigenští a Katharové, vlastně novomanichejci. V novověku se objevuje tato nauka jako důsledek oživení pantheismu a novoplatonismu /Giordano Bruno, Lessing, Hume/. Dnešní víra v převtělování má základ v theosofismu /blavatská/ a často je provázena různými naukami spiritistickými.

Ve starších dobách se nauka o převtělování opírala zřejmě o různé, třebas málo průkazné důvody spekulativní. Převtělování bylo zpravidla pokládáno za trest za hříchy spáchané v minulém životě. Moderní přívrženci této nauky se ji zase snaží,

zcela ve stylu doby, podepřít důkazy experimentálními, jako jest na příklad vědomí o předchozím životě nebo opětné poznání toho, co někdo již "v minulém životě" viděl /sentiment du déjà vu/. Tyto a podobné jevy, pokud jsou vskutku mimořádné, dokonale vysvětluje experimentální psychologie podvědomí /Břetislav Kafka, 1891-1967/. Obyčejně však jde o sebeklam nebo podvod, což je zřejmo na příklad z toho, že se současně vyskytuje více lidí, kteří se prohlašují za nové vtělení téže dávno zesnulé osobnosti. Marie Stuartovna se na příklad projevuje současně v sedmi žijících lidech, Alexander Veliký dokonce ve 20. Nikdo neprohlásil, že v něm znova ožil nějaký starověký zločinec, otrok nebo neznámý občan.

Nauka o převtělování odporuje podstatné jednotě lidské přirozenosti druhové i jednotlivé, neboť vychází z falešného předpokladu, že spojení duše a těla jest jen nahodilé, případkové /čl.3./. Veškeré důvody pro převtělování jsou ve srovnání se zřejmou podstatnou jednotou lidské přirozenosti nicotné a uváděné moderní "doklady" se dají vysvětlit mnohem lépe jinak. K některým z těchto spekulativních důvodů pro převtělování se během dalších úvah vrátíme.

12.6. S t a v d u š e o d d ě l e n é o d t ě l a :

Smrt člověka není, vzhledem k nesmrtelnosti jeho duše, úplným zánikem, ale hlubokou změnou, která je navozena tím, že se tělo stane neschopným býti nadále podstatně utvářeno duší. Při smrti lidská duše, svébytný podstatný tvar, "opouští" tělo, které se začne rozkládat, sama však žije dále. Jaký však jest tento život duše bez těla?

Na tuto otázku však můžeme odpovědět jen velmi povšechně. Jisto jest toliko, že duše si zachovává nadále užívání svých neorganických mohutností, totiž rozumu a vůle. Mohutnosti vegetativní a smyslové zůstávají nečinné, mohli bychom říci "latentní", neboť k jejich výkonu potřebuje duše hmotných orgánů. Tu však narážíme na nesnáz. Lidský rozum je takové povahy, že je ve své činnosti "objektivně" závislý na smyslovém poznání. Smysly poskytují rozumu látku k jeho vlastní, specifické poznávací činnosti. Každý rozumový úkon je dále provázen činností vnitřních smyslů, zejména obrazivosti a smyslové paměti. Jednotlivé hmotné skutečnosti nepoznává náš rozum bez "obrácení se" ke smyslové představě /conversio ad phantasmata/. Můžeme tedy právem říci, že lidský rozumový život bez součinnosti smyslových poznávacích mohutností není přirozený. Podobně je život vůle u člověka přirozeně spjat se smyslovou snaživostí /citovým životem/.

Z těchto důvodů nazývali někteří scholastikové stav duše bez těla opatrně "mimopřirozeným" /praeternaturalis/, ačkoliv by se dal právem nazvat nepřirozeným, dokonce i "násilným". Lidská duše má bytnostný vztah ke svému tělu, jehož potřebuje dokonce i k řádnému užívání svých duchových mohutností ve smyslu vyloženém v předchozím odstavci. Zjevené náboženství značně zmírnilo tuto nesnáz naukou o vzkříšení těla, avšak zcela ji neodklidilo. Theologie sice právem dovozuje, že spasená lidská duše

může býti nadpřirozeně i přirozeně blažená i bez těla, tedy před vzkříšením těla, avšak jest zapotřebí, aby Bůh nadpřirozeně doplnil přirozené nedostatky duše zbavené těla.

Nelze tedy bez pečlivého zkoumání odmítnout názor, podle něhož duše neodchází při smrti z těla naprosto zbavena hmoty, ale zůstává podstatně spojena s nějakou látkou, která jí umožňuje alespoň výkon smyslových schopností, které přímo slouží rozumovému životu a bez jejichž výkonu bychom stav lidské duše po smrti těla sotva mohli nazývat lidským. Takovou domněnku sice nevyslovil žádný významný filosof a theolog, což je zcela pochopitelné, neboť by se pro ni těžko sháněly kladné důvody, avšak setkáváme se s ní u filosoficky a theologicky vzdělaného středověkého básníka. Ve 25.zpěvu Dantova Očistce promlouvá o této otázce Statius ve verších 79-108:

"A když se Lachesis lnu nedostává,
co lidské je i božské, s sebou veme,
od těla odlétá dle svého práva.
Ostatní mohutnosti jsou pak němé;
paměť a vůle i mohutnost soudná
bystřejší ale, než teď špatřujeme.
A duše pak se octne sama u dna
na jednom z obou břehů jako divem,
a tam se teprv dozví, kam se hnout má.

A když své meze pozná vyšším vlivem,
tvořivou schopnost vyzařovat jme se
způsobem stejným jak kdys v těle živém.
A jako vzduch, jenž hojně deště nese,
v paprsku slunečním, jejž nazpět hází,
barvami rozličnými zaleskne se,
tak sousední vzduch ve tvářnost se srazí
již schopností svou duše člověkova
mu vtiskuje a takto ve tvar vchází.

A jako plamének, jenž tak se chová,
že za ohněm jde, kam se pohne s místa,
tak za duchem jde jeho tvářnost nová.
Že v tom je její viditelnost jistá,
je zvána stínem; a pak vládnouc všemi,
každému smyslu orgán jeho chystá.

Tak smějem se a nejsme také němí,
tak nám i pláč i vzdechy vybuchují,
jež slyšels, procházeje kruhy těmi.
Dle toho, jak nás touhy uchvacují
či jiné city, stín se tvoří celý:
Toť důvod věcí, jež tě překvapují."

Básník tu v souhlase s představami, jejichž stopy můžeme sledovat daleko do minulosti, připisuje duším zemřelých lidí jakési "stínové" nebo "vzdušné" tělo, které jim umožňuje život smyslový a tím i normální lidský rozumový život, což jest, jak se zdá, skrytým a nevysloveným rozumovým důvodem pro tuto domněnku. S názorem, že lidská duše zbavená těla dovede vlastní silou "vytvořit" jakýsi "vzdušný" surrogát organického těla, lze ovšem sotva souhlasit, avšak poznatky moderní parapsychologie a psychologie podvědomí, zejména pozoruhodné výzkumy B.Kafky, nám umožňují vyslovit v tomto bodě domněnku lépe

odpovídající filosofickým poznatkům o povaze a schopnostech lidské duše.

Studium tak zvaných parapsychologických jevů /jasnovidnost, telepatie, psychometrie, telekinese atd/ vedlo k objevu jisté integrální části lidského těla, kterou nazývá B.Kafka "psychofluidem" nebo "oduším" a kterou theosofové a spiritisté nazývají "astrálním tělem". Tato fluidová látka umožňuje člověku s probuzenými podvědomými schopnostmi smyslové vnímání na dálku a za podmínek, které činí normální smyslové vnímání nemožným.

Ve stavu hlubokého hypnotického spánku vyzařuje tento dušefluid z těla, které se ocitá takřka ve stavu ztrnulosti, zatím co duše si uvědomuje sebe, rozumí a smyslově vnímá ve "vyzářeném" nebo "vymístěném" dušefluidu, působíc ve spícím organickém těle jen svými mohutnostmi vegetativními. Takový stav možno vyvolat také působením některých drog. Rovněž při umírání člověka lze metodami psychologie podvědomí pozorovat tento stav, který však není dočasný, ale předchází fysickému oddělení vymístěného dušefluidu od organického těla. Duše se takto odděluje od organického těla, zůstávajíc podstatně spojena s vyzářeným a později i fysicky odděleným dušefluidem.

Tyto zajímavé skutečnosti, jejichž podrobný popis a rozbor zde není na místě, nám umožňují vyslovit následující domněnku o stavu lidské duše po opuštění těla:

1. Při smrti neopouští viditelné organické lidské tělo samotná duše, avšak to, co bylo v moderní literatuře nazváno poněkud barbarsky znějícím výrazem "psychoid", totiž duše podstatně spojená s jistou integrální částí živého lidského těla zvanou psychofluid.

2. Pokud můžeme soudit na základě parapsychologických pozorování, jest tento dušefluid kvalitativně stejnorodý, jeho hlavní funkce spočívá v tom, že jest spolu s duší podmětem a nejbližším principem smyslového poznání i cítění. Za jistých podmínek umožňuje lidské duši oddělené od těla i fysické působení na važitelnou hmotu. Lidská duše se tedy může za jistých podmínek i projevovat způsobem přístupným smyslovému poznání žijících lidí. Tím ovšem naprosto nepřipouštíme spiritistický názor, že je možno libovolně "vyvolávat" nabo připravovat podmínky pro nějaké projevy duší zemřelých lidí. Spiritistické zjevy jsou zcela jiné povahy, jak přesvědčivě dokázal právě B.Kafka.

3. Předpoklad, že duše zůstává i po smrti podstatně spojena s nějakou látkou, která jí umožňuje výkon smyslových mohutností, nikterak nezlehčuje význam a dosah smrti, která znamená především konec vegetativního života. Život duše nebo přesněji toho, co jsme nazvali "psychoidem" se zřejmě hluboce liší od života, který člověk prožívá od narození do smrti, třebas tento posmrtný život zůstává životem v pravém slova smyslu lidským. V posmrtném životě žije člověk převážně životem rozumovým a jeho smyslový život dokonaleji slouží rozumovému než v době, kdy člověk žil také vegetativně.

4. Pravděpodobnost tohoto předpokladu lze zdůvodnit také z povahy lidské duše jakožto podstatného tvaru těla. Lidské duši jest přirozené, aby byla spojena s tělem, což je patrno zejména z toho, že i její rozumová mohutnost jest zařízena k součinnosti

se smysly, jest objektivně závislá na smyslovém poznání. Smrtí se nemění přirozenost lidské duše, tedy ani povaha lidského rozumu a proto by byl posmrtný život bez výkonu smyslových poznávacích mohutností nepřirozený, nelidský. Můžeme zkrátka říci, že z těchže důvodů, z nichž popíráme "preexistenci" lidské duše /čl.5./ pokládáme za málo pravděpodobnou i její "postexistenci" bez podstatného spojení s nějakou látkou. Nikoli proto, že by takové látky potřebovala ke své existenci, ale proto, že by bez ní byl její život a stav nepřirozený, násilný.

5. Nedostatek vegetativního života po smrti nečiní stav lidské duše nepřirozeným, neboť vegetativní život jest potřebný, ba nezbytný, jen pro lidský život v organickém těle od narození do smrti, kdy vegetativní mohutnosti slouží smyslovým a skrze ně i rozumovým. Jestliže však ona látka, s níž lidská duše zůstává po smrti podstatně spojena, jest takové povahy, že nepodléhá opotřebení jako tkáně viditelných smyslových orgánů, jest vegetativní život v tomto stavu zbytečný.

Tím nepopíráme, že lidská duše má i po smrti přirozenou náklonnost k organickému tělu, k tomu, aby podstatně utvářela kvalitativně různorodé tělo, bez něhož zůstává lidská přirozenost druhově neúplná. Křesťanské dogma o vzkříšení těla tedy nejen neodporuje, ale odpovídá lidské přirozenosti.

13. C í l č l o v ě k a

Úvaha o cíli člověka se obvykle probírá v etice, filosofické vědě o přirozeně správném řádu lidských činů, uváženého a svobodného lidského jednání. Filosofická mravouka /morálka, etika/ se v soustavě filosofických věd zařazuje až za metafysiku, neboť předpokládá mnohé pravky, které dokazuje a vysvětluje především přirozená theologie. Neméně úzce však souvisí úvaha o cíli člověka se spekulativní psychologií. Tato souvislost jest zcela zřejmá, neboť nemůžeme s úspěchem uvažovat o cíli člověka bez znalosti lidské přirozenosti, jakou nám dává právě spekulativní psychologie.

13.1. K o n e č n á d o k o n a l o s t č l o v ě k a .

Odpověď na otázku, co jest vlastním a posledním cílem člověka, není nikterak nesnadná, neboť velmi dobře víme, co jest základní pohnutkou a vzpruhou veškerého našeho jednání a konání. Každý člověk touží po štěstí, radosti a spokojenosti. Posledním cílem člověka jest tedy blaženost, kterou můžeme uvažovat jednak jako subjektivní stav - a pak mluvíme o blaženosti subjektivní neboli "formální" - a za druhé jako souhrn předmětů člověku přiměřených, tedy dober, jejichž držení činí člověka blaženým, což zase nazýváme blažeností objektivní nebo "materiální". V tomto článku budeme zkoumati především podstatu blaženosti jako subjektivního stavu člověka.

Lidskou blaženost můžeme vyjádřit jako stav, v němž je člověk prost všeho zla a dosahuje plného uspokojení všech svých přirozených tužeb a náklonností. Blaženost jest zkrátka dokonalost, v níž člověk dochází vědomého, trvalého a plného uspokojení.

Když jsme v Ontologii /čl.4.5./ uvažovali všeobecně o dokonalosti, rozlišovali jsme dokonalost "první" čili dokonalost bytnosti, dále dokonalost "druhou" čili případkovou, která spočívá v mohutnostech a vlastnostech a dokonalost "třetí" nebo také "poslední" a "cílovou", která spočívá v činnosti, jíž každá věc nebo bytost dosahuje svého cíle. První dvě dokonalosti jsme nazvali "ontologickými", neboť patří k metafysické bytnosti věci se všemi jejími vlastnostmi, které z bytnosti nutně vyplývají, kdežto "třetí", "poslední" nebo "cílovou" dokonalost jsme nazvali "nabývanou", neboť ta není od počátku dána, tuto dokonalost získávají věci a bytosti teprve svou činností.

Poněvadž blaženost jest posledním cílem lidského jednání a konání, má ráz dokonalosti cílové, jíž se nabývá činností a spočívá sama také v činnosti. Člověk jakožto rozumný živočich má dvojí poznávací a snaživé mohutnosti, smyslové a rozumové. Nelze proto z lidské blaženosti vylučovat uspokojení smyslových náklonností a tužeb, avšak bez činnosti rozumové nelze vůbec mluvit o

lidské blaženosti. Lidská blaženost tedy spočívá především v činnosti specificky lidských mohutností, rozumu a vůle a jen přidruženě nebo nástrojově také v činnosti smyslové, po případě vegetativní.

V tomto směru se dopouštějí materialisté osudného omylu. Poněvadž člověk nemůže žíti a tedy ani býti blažený bez pokrmu a nápoje a řady jiných hmotných dober, prohlašují hmotný blahobyt a smyslovou rozkoš za podstatu lidské blaženosti, zaměňujíce tak nutnou podmínku za poslední cíl. Ve skutečnosti však člověk nedbá hmotných potřeb, nemyslí na ně, jakmile jsou uspokojeny a zajištěny a touží po dobrech vyšších, po pravdě, kráse, lásce a přátelství. Smyslné rozkoše sice mohou člověka na čas zaujmout, avšak nemohou mu přinést trvalého uspokojení už pro svou nestálost a pomíjivost. Jsou sice lidé, kteří se zcela soustřeďují na hmotné, smyslové požitky, ti však patří k nejméně sympatickým členům lidské společnosti a nelze je rozhodně pokládat za šťastné a spokojené ani po stránce subjektivní. Dříve nebo později pocítí prázdnotu a ubohost vlastního života.

Názor, podle něhož nejvyšší lidská blaženost spočívá ve smyslových požitcích, se nazývá hédonismus a jemu se podobá moderní utilitarismus, který hledá smysl lidského života a nejvyšší pravidlo jednání v získávání prostředků k dokonalé životní pohodě, čímž míní hmotné prostředky k zajištění smyslového blaha.

Jisto je, že smyslové dobro působí na člověka zpravidla silněji a bezprostředněji než dobro duchovní. Tím však není řečeno, že smyslové dobro jest nejvyšším dobrem člověka. Smyslové potěšení ovšem může býti chtěno samo o sobě a jako poslední cíl, takové chtění však převrací zřejmě přirozený řád. Potěšení, ať už smyslové, které se nazývá rozkoš nebo duchovní, které se nazývá radost, jest přirozeným důsledkem dokonalé životní činnosti smyslové nebo rozumové a slouží zajisté jako účinná pohnutka k činnosti. Zvláště zřejmé je to u smyslových požitků, které jsou spojeny s úkony nezbytnými pro zachování jedince a druhu, tedy s úkony výživy a plození.

Tato potěšení však nemají ani u zvířat ráz konečné dokonalosti, nemají tedy ani v životě smyslovém ráz posledního cíle, neboť jsou jen účinnými popudy k úkonům, nutným pro zachování a vývoj jedince a pro zachování druhu. V dokonalém vývoji jedince a druhu spočívá nepochybně životní cíl živočicha.

Tím méně mohou být smyslové požitky bezprostředním, nejbližším nebo dokonce nejvyšším, posledním cílem člověka, jehož organický život jest zařízen k životu rozumovému a který jakožto bytost rozumná a svobodná, tedy jakožto osoba, má vlastní hodnotu a nemůže býti ani nástrojem jiného člověka ani pouhým představitelem druhu. Zachování druhu není ani jediným ani nejvyšším smyslem lidského života. Plození tedy není nejvyšším lidským úkonem a už proto nemůže býti pohlavní rozkoš pokládána ani za podstatnou složku pravé lidské blaženosti. Klade-li člověk svůj nejvyšší cíl do smyslové rozkoše, vyhledává-li ji dokonce s vyloučením toho, k čemu jest přirozeně zaměřena, jedná zvráceně a nemravně.

Ani duchovní potěšení čili radost z dokonalé rozumové činnosti úvahové nebo zaměřené k nějakému dílu, není podstatou lidské blaženosti, ale jejím důsledkem, její nutnou vlastností

/accidens proprium/. Theoreticky platí, že i vyhledávání duchovního potěšení pro ně samo není správné, prakticky jest však taková "nezřízenost" sotva možná. Vztah mezi radostí a duchovní činností totiž člověk nejen poznává, ale - možno-li se tak vyjádřit - přímo prožívá v samotném úkonu duchovní činnosti. Je tedy těžko možno oddělovat radost od duchovní činnosti a je téměř nemožné hledat duchovní potěšení s vyloučením toho, co je působí. U smyslové rozkoše jest tomu jinak. Vztah mezi ní a jejím přirozeným účelem člověk sice poznává rozumem, ale "neprožívá" jej. Může tedy "abstrahovat" od účelu smyslového potěšení a sledovat jen je, dokonce s vyloučením jeho přirozeného účelu. To je možné tím spíše, že smyslové potěšení provází zpravidla jen počátek, nikoli konec životního pochodu /na příklad přijímání potravy, nikoli její asimilaci/, kdežto duchovní radost se dostavuje zpravidla až při vyvrcholení dokonání duchovního úkonu poznání nebo tvoření.

Pravá lidská blaženost musí odpovídat přirozenosti člověka jako tělesně-duchovní bytosti. Znamená tedy především dokonalé uspokojení vyšší, duchovní stránky člověka. Pravá lidská blaženost tedy spočívá v dokonalé činnosti nejvyšších lidských mohutností, to jest rozumu a vůle. Činnost ostatních mohutností spolupůsobí k blaženosti jen potud, pokud slouží duchovnímu životu nebo pokud jich člověk užívá k jejich přirozeným cílům, avšak ve vztahu k cíli poslednímu a nejvyššímu.

Tážeme-li se, jaký podíl mají na pravé blaženosti rozum a vůle, musíme odpovědět - vycházejíce z povahy a vzájemného poměru těchto dvou nejvyšších lidských mohutností, jak jsme vyšetřili v 5. a 6. článku 8.kapitoly - že lidská blaženost spočívá bytnostně jen v činnosti rozumové. Jedině rozumem, rozumovým poznáním dosahuje člověk nejvyššího dobra a poslední dokonalosti.

Činnost vůle není schopna dosáhnout cíle. Její úkony vzhledem k cíli jsou, jak víme, láska, záliba a touha. Avšak milovat jest možno stejně to, co máme, jako to, co nemáme. Kdyby samotná záliba, láska a touha mohly uvést člověka v držení milovaného dobra, znamenalo by to, že by na příklad člověk, který touží po bohatství, se už tím stal bohatým. Zatím však touha a láska může nanejvýš uvést v činnost jiné mohutnosti, které zjednají člověku to, po čem touží.

Další úkony vůle vzhledem k cíli, totiž volba a rozhodování, se týkají pouze prostředků, nikoli posledního cíle čili blaženosti, k níž vůle přirozeně a nutně směřuje. Rovněž tak zvané city vůle, jako radost, smutek a naděje, neznamenají dosažení cíle, ale jsou to jen stavy, které ve vůli vyvolává držení, ztráta nebo překážky bránící dosažení milovaného předmětu.

Činnost vůle ovšem podstatně přispívá k dosažení blaženosti, zejména rozhodováním a volbou prostředků, jakož i láskou a radostí, přece však samotné dosažení cíle není věcí vůle, ale rozumu. Vůle pouze tíhne k předmětu, kdežto rozumová činnost vzhledem k předmětu končí tím, že si rozum zvláštním způsobem osvojuje dokonalost toho, co poznává /viz kap.5 a 6./ Proto také staří řečtí filosofové prohlašovali za ideál blaženosti, kdyby si člověk poznáním mohl osvojit celý vesmír.

Prvenství rozumu před vůlí, která od rozumu také dostává svůj předmět /čl.8.1./ a tedy i přede všemi ostatními mohutnostmi, znamená, že podíl rozumu na konečné lidské dokonalosti jest

hlavní a největší. Jedině rozum může v přesném smyslu dosáhnout /osvojit si/ nejvyššího dobra a tak zprostředkovat člověku nejvyšší dokonalost, jaká je mu přiměřená a ostatní mohutnosti se v tom důsledně připojují k rozumu.

Činnost rozumu je buď úvahová čili kontemplativní nebo řídící, pořádající čili praktická. Z těchto dvou činností jest nesporně hodnotnější činnost kontemplativní, to jest rozumové nazírání pravdy, než činnost praktická, ať už směřuje k vykonání díla nebo k jednání. Činnost kontemplativní jest totiž naprosto soběstačná, nesměřuje už k žádnému jinému cíli, je neustálá a poskytuje nejčistší radost. Její podíl na lidské blaženosti jest proto hlavní a největší.

Z duchovně tělesné lidské přirozenosti však vyplývá, že lidský rozum nedosahuje svého předmětu, a tedy ani své nejvyšší dokonalosti bez spolupůsobení nižších mohutností. Rozumová činnost předpokládá v jistém smyslu činnost smyslovou a ta zase činnost vegetativní. Tedy i blaženost, pokud alespoň jest v tomto pozemském životě dosažitelná, předpokládá dokonalou funkci a rozvinutí všech, tedy i organických lidských mohutností, ovšem tak, jak to odpovídá jejich vzájemnému poměru a řádu, tak, aby nižší sloužily vyšším. Tento všestranný a souladný rozvoj všech přirozených mohutností jest zajisté nejbližším úkolem a cílem člověka. Tímto způsobem vyrůstá člověk v dokonalou osobnost a stává se schopným blaženosti.

Duchovní růst člověka v osobnost se projevuje nabýváním jistých vlastností, jejichž podmětem jsou rozum a vůle. Jsou to tak zvané zběhlosti /habitus/ nebo ctnosti, o nichž budeme pojednávat v následujícím článku.

13.2. Činorodé zběhlosti.

V závěru předchozího článku jsme ukázali, že pravé blaženosti jest schopen člověk jen tehdy, jsou-li jeho mohutnosti patřičně a souladně rozvinuty, to jest uschopněny k snadnému výkonu svých činností. Této schopnosti nabývají mohutnosti skrze jisté kvality, které nazýváme zběhlostmi nebo pohotovostmi, po případě též návyky /habitus operativi/ a o nichž jsme povšechně jednali v Ontologii /čl.6.5./. Činorodou zběhlostí nebo pohotovostí rozumíme kvalitu, která uzpůsobuje mohutnost ke snadnému výkonu určité činnosti.

Takovou činorodou zběhlostí jest na příklad řemeslná dovednost nebo ovládání hudebního nástroje. Podmětem zběhlosti může býti, jak patrno, jen mohutnost, která není svou povahou zaměřena k jednomu úkonu. Říká se o lidské ruce, že je universálním nástrojem. To znamená také, že lidské ruce se mohou státi nástroji nejrůznějších dovedností, mohou stejně dokonale ovládat zbraň nebo housle.

Nejuniversálnější lidské mohutnosti jsou rozum a vůle, neboť jejich předmětem jest všechno co může býti poznáváno nebo milováno. Proto jsou také činorodé zběhlosti především dokonalostmi rozumu a vůle a teprve ve druhé řadě ostatních mohutností, jejichž

činnost souvisí s činností rozumovou nebo které jsou přímo či nepřímo ovládány vůlí /"despoticky" nebo "politicky"/. Proto se činorodá zběhlost právem definuje jako "dobrá jakost mysli", neboť jakékoliv zběhlosti se nabývá teprve cílevědomou a opakovanou činností čili cvikem. Podmětem činorodé zběhlosti může tedy býti jen rozumná bytost.

Instinktivní výkony zvířat, které často nápadně připomínají výkony lidského umění, nejsou proto "zběhlostmi", neboť jsou zvířeti "vrozeny", zvíře jich nenabývá cvikem. Zvíře sice může také nabýti jistých dovedností v pravém slova smyslu, avšak jen tehdy, je-li člověkem vycvičeno. Jsou proto i různé naučené dovednosti zvířat vlastně dílem cílevědomé lidské činnosti.

Činorodé zběhlosti čili "dobré jakosti mysli" se dělí především na rozumové a mravní podle toho, je-li jejich hlavním podmětem rozum nebo vůle. Rozumové zběhlosti zdokonalují člověka buď co do poznání theoretického, spekulativního nebo spekulativně praktického - a tu se nazývají vědeckými zběhlostmi nebo krátce vědami - jiné zběhlosti zase uschopňují člověka k vytvoření vnějšího díla - a nazývají se uměním. Umění je tedy na rozdíl od vědy zběhlostí praktickou.

Zběhlosti mravní, jejichž podmětem jest vůle, se nazývají rovněž praktickými, poněvadž zdokonalují člověka co do jednání. Dobré mravní zběhlosti nebo návyky se nazývají ctnostmi. Nazýváme-li mravní ctnost dokonalostí vůle, neznamená to, že mravní jednání nemá vztah k rozumu. Jak víme z předchozích úvah /kap.8./, může býti předmětem chtění jen to, co je rozumem poznáno jako přiměřené a žádoucí. Proto i praktická činnost, jakou je mravní jednání, předpokládá "správný pojem skutků" čili rozumové poznání přirozeně správného řádu lidského jednání. Avšak k tomu, aby člověk skutečně správně jednal, nestačí jen vědění, nestačí jen theoretické uznání správnosti určitého jednání, ale je zapotřebí také účinného chtění, rozhodnutí vůle jednat podle "správného pojmu skutků". Proto je mravní jednání úkonem vůle a proto jest podmětem mravních ctností především vůle.

Od vědy a umění se liší mravní ctnost ještě jinými znaky:

1. Mravní ctnost jest činorodá zběhlost, "kterou se správně žije". To znamená, že člověka ctnostného nazýváme prostě člověkem dobrým, dokonalým, i když nevyniká jako vědec nebo umělec. Naproti tomu vědec a umělec se nestává dobrým člověkem jen pro svou vědu nebo umění, které jej činí dokonalým jen v jistém smyslu /secundum quid/.

To však neznamená, že je možná prostě lidská čili mravní dokonalost bez dokonalostí rozumových. Jak už bylo řečeno, předpokládá mravní jednání "správný pojem skutků", předpokládá vědění o přirozeně správném lidském jednání. Mravní jednání je činnost uvážená a dobrovolná a proto předpokládá vědění a moudrost, předpokládá to, co se obvykle nazývá "přirozenou inteligencí", třebas nevyžaduje vědění odborného ba ani znalosti theorie mravnosti čili mravní filosofie /mravouky/.

2. Mravní ctnost jest dále dobrá jakost mysli nebo dobrý návyk, "jehož nelze špatně užít". Vědy i umění lze zneužít ke špatnému cíli. Kdo však jedná podle ctnosti, nikdy nemůže chybit, neboť jednat podle ctnosti je totéž jako správně žít.

To znamená také, že vědec zůstává vědcem i tehdy, když vědomě, na příklad žertem, tvrdí něco nesprávného. Rovněž umělec zůstává umělcem, i když se ve svém díle úmyslně prohřeší proti zákonům umění. Naproti tomu člověk přestává býti dobrým, jakmile vědomě a dobrovolně jedná proti "správnému pojmu skutků", jakmile přestane jednat podle ctnosti.

Způsobí-li člověk nějaké zlo jen omylem nebo z nezaviněné nevědomosti, nepřestává být dobrým člověkem, neztrácí ctnost, kdežto člověk, který "omylem" nebo z nevědomosti tvrdí něco hrubě nesprávného, nemůže býti pokládán za vědce a podobně ten, kdo z neschopnosti vytvoří nedokonalé dílo, nemůže býti nazýván umělcem.

3. Mravním ctnostem odpovídají opačné špatné návyky, které se nazývají neřestmi, kdežto pohotovosti vědecké a umělecké nemají podobného protějšku. Nabytí vědeckých a zejména uměleckých zběhlostí, předpokládá jisté vrozené disposice, které nazýváme vlohami nebo nadáním. Člověk může býti sice také v jistém smyslu dobře nebo špatně disponován k nabytí mravních ctností, avšak rozhodující je tu vůle a proto je člověk za své mravní jednání vždycky odpovědný, leč by šlo o nezaviněný omyl, nevědomost nebo "nepříčetnost".

13.3. V ě d ě n í , m o u d r o s t a v z d ě l a n o s t .

První základní složkou konečné /cílové/ lidské dokonalosti jest nepochybně rozumové poznání, jehož nejvyšším výrazem jest věda. O vědeckém poznání, rozdělení a uspořádání věd jsme pojednali v Logice /kap. 8., čl.2. a 3./. V této souvislosti nás však zajímá věda jako dokonalost /habitus/ lidského rozumu, který si osvojil příslušný vědní obor. Za vědce, to jest za člověka, který ovládl nějakou vědu a získal tak příslušnou rozumovou zběhlost /habitus/, možno pokládat jen toho, kdo nezná jenom látku vědy, ale především její "formu", to jest soustavu a metodu. V obyčejné mluvě se tato vědecká zběhlost označuje jako schopnost "myslit" matematicky, technicky, právnicky atd. Nejzřetelnější je tato schopnost u věd deduktivních /matematika/ nebo tak zvaných "exaktních". Avšak i ony vědní obory, které mají ráz převážně popisný, jako třebas zeměpis, zoologie a botanika, vytvářejí u svých pěstitelů příslušnou rozumovou zběhlost, která na příklad umožňuje botanikovi, aby správně utřídil neznámou rostlinu.

Avšak žádná odborná, tedy částečná věda, jejímž předmětem jest určitá oblast skutečnosti, poznávaná s určité stránky /hledisko, formální předmět/, ba ani souhrn všech takových věd, nedává člověku onu rozumovou dokonalost, která se nazývá moudrostí a spočívá v poznání a zhodnocení veškeré skutečnosti z jednoho nejvyššího a jednotícího hlediska. Vědou, která dává člověku tuto rozumovou dokonalost, jest filosofie. Co to je filosofie jakožto dovršení lidského poznání, bylo vyloženo v Úvodě a vyplývá ostatně z celého obsahu dosavadních úvah, v nichž jsme probrali už většinu filosofických otázek. Filosofický pohled na

skutečnost jest nezbytnou složkou duchovní kultury čili vzdělanosti, o níž je záhodno v této souvislosti podrobněji pojednat.

Již dávno minuly doby, kdy jeden člověk mohl obsáhnout celé současné vědění. Posledním takovým všestranným vědcem /polyhistorem/ prý byl Leibnitz. Vědecká specialisace, která je dnes nutností, zvyšuje však nebezpečí jednostrannosti. Odborník, který se dá zcela ovládnout svou vědou, má sklon povyšovat formální předmět své vědy za nejvyšší hledisko a její zvláštní metodu za jedině oprávněnou. Co se nedá touto metodou zjistit, považuje za "nevědecké" nebo za nepoznatelné.

Jediným prostředkem proti této osudné jednostrannosti a úzkoprsosti jest obecná kultura rozumu, kterou dává tak zvané všeobecné vzdělání. Všeobecným vzděláním se nerozumí jen povšechný rozhled po všech oborech vědění, ale i schopnost oceňovat jednotlivé obory vědění podle jejich závažnosti a důležitosti, schopnost vidět hranice každé částečné vědy, které tato věda nesmí překročit, nemá-li se zhroutit, zkrátka schopnost filosofického zhodnocení veškeré poznané skutečnosti.

Pradávná zkušenost vedla k poznání, že jsou to zvláště některé vědy, jejichž studium dodává lidskému rozumu oné všestrannosti, která je předpokladem skutečné vzdělanosti a znamená pro lidský rozum, pro lidského ducha asi to, co znamená pro tělo zdravá životospráva a tělesné cvičení. Tyto vědy se nazývaly ve středověku "svobodnými uměními" a počítaly se mezi ně gramatika / s literaturou/, rétorika, logika a matematika, která se zase dělila na aritmetiku, geometrii, astronomii a hudbu. S těmito "svobodnými uměními" se setkáváme v jiném rozdělení jakožto s hlavními vyučovacími předměty na dnešních školách, které slouží všeobecnému vzdělání, tedy na gymnasiích klasického typu a na universitě, především na filosofické fakultě, která se původně nazývala fakultou "svobodných umění".

Zmíněné vědy se nazývaly "svobodnými" proto, že jejich účelem nebylo uschopnit člověka k úspěšnému výkonu určitého užitečného a výdělečného povolání, ale dát lidskému rozumu dokonalost žádoucí samu o sobě, dokonalost, kterou nazýváme dnes všeobecným vzděláním čili rozumovou kulturou. Toto všeobecné vzdělání, ačkoliv je žádoucí samo o sobě, má nicméně velmi praktickou cenu, neboť činí člověka schopným k úspěšnému pěstování kterékoliv odborné vědy a k výkonu kteréhokoliv praktického povolání, podobně jako tělo vycvičené a otužené zdánlivě "bezúčelnými" nebo "samoúčelnými" sporty se stává schopným k získání nejrůznějších speciálních dovedností a ke snášení nejrůznějších námah.

Není sporu o tom, že vrcholem všeobecného vzdělání je filosofie, takže se dá říci, že člověk jest vzdělaný potud, pokud je filosofem, pokud dovede filosoficky myslit. Komu chybí všeobecné vzdělání a zejména jeho nejdůležitější projev, totiž filosofický pohled na skutečnost a na život, ten nemá pravého vzdělání, i kdyby byl hotovým naučným slovníkem nejrůznějších vědomostí, i kdyby ovládal nějaký vědecký obor do všech podrobností. Takového člověka můžeme nazvat nanejvýš učeným, nikdy však vzdělaným.

Moderní sklon zaměřovat vzdělání pokud možno už od dětského věku zvláštním, odborným směrem, je proto výroba polovzdělanců ve velkém, je zkázou civilisace. Moderní odbornost se vyzna-

čuje zpravidla takovým zúžením příslušného "vědeckého odvětví", že jen úplný idiot je nezvládne dokonale za několik málo let. Takový "odborník" nebo "praktik" pak dokonale odpovídá výstižné definici H.Belloca a jest vskutku "nerozumná bytost trpící nezpůsobilostí vymezit své vlastní zásady a nezpůsobilostí sledovat následky své vlastní činnosti. Obě tyto neschopnosti pocházejí z jedné a téže prosté a žalostné formy slabosti, z nemohoucnosti mysliti".

13.4. U m ě n í .

Umění se dnes často zaměňuje s manuelní zručností, která jest však pouhou podmínkou usnadňující výkon díla výtvarného umění podobně jako živá obrazivost usnadňuje vznik literárního díla. Ve skutečnosti jest však umění kvalitou rozumu, to jest zběhlost /habitus/ praktického rozumu, která činí člověka schopným k vytvoření nějakého díla. Umění jest tedy v podstatě správný pojem /koncepce/ toho, co se má udělat a jak se to má udělat čili správný pojem o díle.

Umění jako rozumová zběhlost není zaměřeno přímo k dokonalosti umělce, ale k dokonalosti díla, při čemž ovšem také představuje jistou dobrou kvalitu praktického rozumu, pro kterou nazýváme člověka, který ji má, umělcem. Podstatou umění jest především správný soud o díle, správná koncepce díla a pak jeho provedení čili užití vhodných prostředků k stanovenému cíli. Dílo umění vzniká činností přechodnou, nikoli činností immanentní. Platí tedy i v umění jistá pravidla, avšak umění není podrobeno těmto pravidlům, nýbrž si je samo podřizuje.

V některém umění převládá prvek koncepce a v jiném zase prvek vnějšího provedení. Proto se někdy mluví o umění koncepčním /circa conccptionem/ a umění reprodukčním /circa reproductionem/. Umělcem prvého druhu je na příklad konstruktér stroje nebo hudební skladatel a umělcem "reprodukčním" jest pak řemeslník, který vyrábí stroj podle výkresu nebo hudebník, který provádí /hraje/ hudební skladbu.

Nejdůležitější rozdělení umění jest rozdělení na umění užitková a krásná.

1. Výkon užitkového umění jest zaměřen k užitku a prospěchu člověka. Proto se taková umění také nazývají "služebními", poněvadž jejich cílem jest buď výroba nějakého užitečného předmětu nebo výkon nějaké užitečné služby. Pojem užitkového umění se zhruba kryje s pojmem řemesla, čímž není řečeno, že by se v tomto umění nemělo také dbáti oné dokonalosti, kterou nazýváme krásou.

2. Cílem krásného umění naproti tomu není užitek, ale vyjádření krásy a rozumové potěšení z jejího vnímání. Obvykle se vypočítává pět druhů krásných umění, totiž umění slovesné /krásná literatura/, hudba, malířství, sochařství, architektura. Pořadí, v němž bylo těchto pět druhů krásných umění vypočteno, vyjadřuje také jejich hierarchii čili pořadí hodnoty a důležitosti.

První místo patří zřejmě umění slovesnému, zejména poesii, poněvadž toto umění dovede vyjádřit předměty všech ostatních

umění a ještě mnohé jiné. Jeho pole jest tak široké jako předmět rozumového poznání. Slovesné umění jest nejvýznamnější ze všech umění také proto, že jeho prostředky, totiž slova, jsou sice smyslovými znameními, avšak představují nejvlastnější a nejbližší nástroj k vyjadřování a sdělování myšlenek. Slovesné umění jest tedy umění nejduchovnější.

Výtvarné umění, zejména malířství, vyniká nad hudbu tím, že dovede srozumitelněji a jasněji vyjádřit mnohé předměty, které se dají hudbou vyjádřit jen velmi neurčitě, po případě se nedají vyjádřit vůbec. Avšak sama o sobě vyniká hudba nad výtvarné umění proto, že je duchovnější a tedy bližší prvnímu ze všech umění, totiž umění slovesnému, než umění výtvarná. Zvuk je abstraktnější a tedy sám o sobě lépe slouží k vyjádření myšlenky než malba nebo sochařství.

Sochařství v jednom směru vyniká nad malířství, poněvadž dovede znázorňovat své předměty věrněji co do jejich hmotné podoby. Jinak je však malířství dokonalejší umění než sochařství, poněvadž vyjadřuje své předměty sice méně hmotně /plasticky/ než sochařství, avšak po jiných stránkách dokonaleji, neboť obraz zachycuje předmět způsobem, jenž připomíná více jeho "intencionální" přítomnost v lidských poznávacích mohutnostech. Malířství jest tedy prostě duchovnější umění než sochařství.

Architektura má předmět méně obsáhlý než ostatní výtvarná umění, neboť "zpodobňuje" jenom neživou přírodu, nikoli živé bytosti jako malířství a sochařství. V jednom směru však vyniká nade všechna ostatní výtvarná umění, dovede totiž ve svých dílech vyjádřit velikost a vznešenost takovým způsobem, že to vyvolává v mysli jakousi představu nekonečnosti. Díla architektury působí na člověka podobně jako krása země a vesmíru.

13.5. U m ě n í v l i d s k é m ž i v o t ě .

V předchozím článku jsme pojednali o umění jako jisté rozumové schopnosti a vymezili jeho předmět a druhy. Nyní obrátíme pozornost na samotné umělecké dílo a jeho smysl v lidském životě. Následující řádky pocházejí z knihy "Grundriss der christlichen Philosophie", jejímž autorem jest P.Brunner S.J.:

"Lidská řeč a slova nesdělují jenom významy, ale vyjadřují také nálady a city, které v nás probouzejí věci. Všechny věci a bytosti našeho důvěrně známého světa mají pro nás jistou "náladovost", která je vázána na jejich viditelnou, slyšitelnou a hmatatelnou podobu, jak je uchovávána v naší paměti a vystupuje někdy silněji a jindy slaběji. Tento náladový obsah snadno přechází s předmětu na slovo, jímž předmět vyjadřujeme. Proto jej podoba a slovo snadno vyvolávají a mohou sloužit jako prostředek k vyjádření tohoto náladového obsahu. Spojení nálady s výrazem jest určováno přírodními a dějinnými činiteli.

V obyčejném životě jest tento náladový obsah obyčejně zmatený. Poněvadž každé jsoucno poznáváme s mnoha stránek a protože se nás každé také rozmanitými způsoby dotýká, vzbuzuje v nás rozmanité a často protichůdné dojmy, které se navzájem kříží a

oslabují. Takto se nevytvoří žádný jednotný náladový obsah. Kromě toho jsme obyčejně tak zatíženi starostmi o vlastní živobytí, že nevěnujeme přílišnou pozornost ani náladovému obsahu předmětů, ani tomu, co jsou samy v sobě. Dbáme jich obyčejně jen potud, pokud mají vztah k dosažení našich cílů.

Umění pak připadá v tomto poměru mezi náladou a výrazem podobný úkol jako vědě vzhledem k obsahu a významu sdělování. Věda odvádí naši pozornost od bezprostřední užitečnosti a škodlivosti předmětů a řídí ji na objektivní bytí věcí. Umění se rovněž nestará o hmatatelné hodnoty a obrací naši pozornost k výrazové hodnotě podob a slov jako takové. Jako věda objasňuje a čistí metodou každodenní pojmy od nepřesností a polopravd, podobně zase umění hledá v každém výrazu zvláštní a jednotnou náladu. Vylučuje všechno rušivé a matoucí a hledá čistou podobu jako takovou, která by budila jen jednotnou a harmonickou náladu. Když se podařilo dokonale přizpůsobit náladu a výraz, pociťuje se to jako zvláštní, totiž estetická nutnost a pravdivost. Tím nabývá taková podoba všeobecné estetické platnosti. To znamená, že v oblasti týchž dějinných podmínek působí na všechny lidi stejně jako výraz téže nálady. Z této úlohy umění vyplývají přirozeně jeho ostatní vlastnosti.

Umění není jen zobrazováním přírody. Napodobuje přírodu jen tím, že si z ní bere své podoby, poněvadž ke spojování podob a nálad dochází už v předuměleckém styku s věcmi. Umění však proměňuje esteticky nedokonalé podoby výběrem, rozkládáním, sestavováním a přetvářením, čímž zvyšuje jejich výrazovou účinnost. Zdůrazňuje to, co slouží jeho záměrům a zeslabuje vše, co mu odporuje, až k úplnému potlačení. Každé umění má proto sloh, který spočívá ve větším nebo menším přetváření přírodních podob ve službě čistoty výrazu. Umění nás nechce přesvědčovat o předmětech, ale užívá jich jen jako výrazových prostředků. Nakládá tedy často velmi volně s daným obrazem a může jej i zcela rozložit. Poněvadž však nálady jsou původně spojeny s podobami, jak se s nimi setkáváme v životě, vydává se příliš silná stylisace nebezpečí, že přetrhne pouto se skutečností a ztratí tak uměleckou hodnotu.

Podoby a nálady jsou vázány na smyslový život. Proto jsou členěny protikladně a proto hraje protiklad podstatnou úlohu v uměleckém díle. Správné vyrovnání, rovnováha protikladů, jest pro estetický účinek rozhodující. Rozdělení barev a tónů, světla a stínů, rozčlenění hmoty a zvuků, napětí a uvolnění, vyvolává rytmický pohyb nálady, který se u zdařilého díla pohybuje v blízkosti nejlepší polohy a chrání tak před příliš rychlým vyčerpáním. Podoby a správné poměry však v důsledku nepatrné změny na jednom místě vyvolávají zcela jiné účinky. Proto jest umělecké dílo něco křehkého a může býti nepatrnou změnou, na příklad změnou zabarvení hlásky ve verši připraveno o svou krásu.

Co do všeobecné platnosti jest umělecké dílo mnohem silněji podmíněno než sdělení. Umělecký výraz jest silněji vázán na určitou celkovou situaci a jen těžko se dá od ní odloučit a použít jinde. Pro lidi s jinou zkušeností a s jiným historickým dědictvím mají tytéž podoby často různý náladový obsah. Zvlášť patrné je to u slov, která v různých jazycích označují tytéž věci, avšak nálada, která je provází, bývá často zcela odlišná. Proto jsou básně, zejména lyrické, téměř nepřeložitelné. Překladem se ničí nejenom básnická podoba, ale také náladový souzvuk všech

slov, který jest zpravidla zcela zrušen. Proto jest také umění vázáno velmi silně na skupiny a společnosti. Mezi bytím a poznáním jest jen jedna pravda, poněvadž poznání směřuje k tomu, čím jest věc sama v sobě. Jedna nálada však může býti vyjádřena různými výrazy. Proto také není jen jeden umělecký sloh, který by byl jedině krásný. Umění jest svou povahou mnohotvárné v čase a prostoru. Proto také nové umělecké dílo nečiní starší díla zbytečnými, i když je snad převyšuje krásou.

Všeobecná platnost a hodnota uměleckého díla jest proto tím větší, čím méně se drží povrchních a střídavých nálad a čím lépe dovede vyjádřit ony osobní hlubiny, v nichž naše bytí odpovídá určitými náladami na velké otázky a zkušenosti, s nimiž se člověk stále znova setkává a které ho stále znovu upoutávají. Taková díla patří k nesmrtelnému vlastnictví všeho lidstva. Nemáme ovšem žádného prostředku ke zjištění, zda před takovým uměleckým dílem pociťujeme přesně totéž, co umělcovi současníci. Taková jistota však nemá významu pro požitek z díla samotného.

Umění jako takové nás nepoučuje o věcech, jak jsou samy v sobě. Umění je výraz, nikoliv sdělení. I tam, kde používá sdělování, jako v literatuře, jest mu sdělování prostředkem, nikoli cílem. Smysl umění v lidském životě jest jiný. Umění především může vyjadřovat všeobecně určité nálady skupin a společností a tím učinit ze společnosti zážitek. Proto umění obklopuje a provází slavnosti a svátky. Proto si náboženství, národ a jiné společenské útvary, která hluboce poutají člověka, vytvářejí vlastní umělecké výrazy, a ty zase zpětně působí na společnost. Umění dále odvádí naši pozornost od starostí života a obrací ji k podobám, jejichž pozorování těší srdce. Poněvadž vyjímá tyto podoby z bezprostřední spojitosti se životem, odnímá jim osten starosti, aniž by ničilo konkretnost podoby, čímž uchovává i jejich náladovou hodnotu. Klidně a svobodně může člověk pozorovat v umění i to nejhroznější a takové možnosti lidského života, které by ve skutečnosti ihned vyvolávaly boj nebo útěk a oddávati se jejich náladě. Ví, že děje, které mu umění předvádí, se ho na rovině skutečnosti netýkají. Tak člověk prožívá v umění život bez jeho starostí. Umění mu dává uvolnění v životním boji a vytváří kolem něho jakési bezpečné pásmo. Proto prožívá člověk umění jako osvobození, ovšem jen umělé, ne skutečné, neboť jest to vlastně jen odcizírání od nebezpečí, nikoli jeho odvrácení. Umění proto nesmí býti stavěno na místo skutečnosti, nemůže se stát člověku náboženstvím. Spíše mu má na několik okamžiků sejmout s ramen břímě života, aby je pak mohl posílen nésti dále. Tímto osvobozením může umění, třebas není povoláno, aby nám zprostředkovalo nové objektivní poznatky, přece jenom zbavit náš pohled zaujatosti a tím způsobit, že si povšimneme nových skutečností, přirozeně především takových, které se týkají lidského bytí. Stejným způsobem může také ovlivnit vůli. Umění sice vyřazuje účelové chtění, ale budí nálady, které původně vznikají z postojů a rozhodnutí vůči objektivnímu světu, ale skrze umění mohou zpětným působením vyvolat nové postoje a činy.

Poněvadž umění jako takové nemá co činit se skutečností a poněvadž nálady a city nepodléhají přímo svobodnému rozhodování, zná sice estetická oblast také hodnotné a nehodnotné, dobré a zlé, to však nezavazuje tak jako dobro a zlo mravní. Jsem umělecké tvoření a umělecký požitek podléhají, jakožto dobrovolná jednání,

normám a závazkům, které jsou povahy mravní, nikoli estetické. Neboť i umění jest pro člověka, pro lidskou osobnost a může existovat jen v lidské duši podstatně spojené s tělem. Umělecký výraz vychází z organické, smyslové oblasti člověka, který jej však ovládá jako osobnost a může jej proto objektivně posuzovat. Kde umění ohrožuje lidskou osobnost jako takovou, nepřestává sice býti uměním, ale je nemravné a podkopává své vlstní předpoklady.

Z toho se také podává výměr krásy přiměřené člověku, která jest cílem umění: Krásné jest to, co je vnímáno smysly a všeobecně se líbí. Toto zalíbení jest něco jiného než poznání a chtění. Čím jest toto zalíbení všeobecnější v prostoru a čase, tím čistší výraz našla nálada a tím jest také všelidštější. Metafysické místo krásy člověku přiměřené jest tedy na rozhraní smyslového a duchovního, ale na straně smyslového."

Velký význam a vliv umění na člověka svedl moderní myšlení k falešnému zaměňování umělecké vlohy se skutečnou lidskou velikostí. Není nic divného, že tento omyl ochotně rozšiřují i mnozí umělci, i když se jim naprosto nedá vytýkat, že by k němu zavdali podnět. Je proto nutno si uvědomit, že umění jest především jen jistá činorodá zběhlost, která se snadno ztrácí. Člověk jí často vládne jen po krátkou dobu ve svém životě. Tato schopnost také téměř nijak neovlivňuje charakter člověka, který ji má, zejména nijak nutně nesouvisí s moudrostí a mravní dobrotou, což jsou jediné vlastnosti, jimiž se dá měřit vnitřní hodnota a velikost člověka jako takového. Velký umělec zajisté může býti i velkým člověkem, podobně jako velký vědec. A jistě byli i takoví umělci a vědci. Na druhé straně je však až příliš mnoho umělců - i velkých umělců - kteří byli jinak ubožáci, které znát znamenalo opovrhovat jimi.

Má naopak mravní charakter vliv na výkon umělce? Poslyšme, co o tom praví Maurice Baring v románě "Comfortless memory", který byl vydán až po autorově smrti:

"Jest dobré umění výsledkem dobrého života? Platí to o všech umělcích a o všem umění? Bylo jejich dílo ovlivňováno jejich životem? Byly jejich umělecké nedostatky výsledkem vad jejich charakteru a jednání?

Vždycky jsem byl opačného mínění a byl jsem přesvědčen, že umění naprosto nezávisí na životě a mravnosti a je od nich naprosto odděleno. Dnes se však táži: Je vůbec na tomto světě možné, aby něco nijak nesouviselo s něčím jiným? Nicí život není zcela dobrý, protože nikdo není zcela dobrý. Největší lidé, největší životy a výkony byly poměrně nezdary. Někdy je dokonce nezdar tím větší, čím větší je člověk, jak tomu bylo v případě Napoleonově.

Všichni na příklad víme, že Byron byl genius a současně víme, že jeho dílo bylo často znetvořeno a někdy úplně pokaženo sobectvím a strojeností. Upřímnost a pravda jen občas prorážejí v jeho díle jako sluneční světlo trhlinami v mracích. A u koho tomu bylo jinak? Je jisto, že ze všech spisovatelů a umělců, kolik jich bylo na světě, se nám jen dva nebo tři, Homér, Dante a Shakespeare jeví jako úplní a jejich dílo jako dokonale krásný den."

13.6. Mravní ctnost a objektivní blaženost.

Z obsahu předchozích článků vyplývá, že ze všech tak zvaných rozumových ctností, které jsme probírali, jest pro pravou lidskou velikost a dokonalost nejdůležitější a snad jedině relevantní jen moudrost /sapientia/ a to proto, že psychologicky i svým předmětem úzce souvisí s moudrostí praktickou /prudentia/ a jejím předmětem, jímž jest správný řád lidských činů čili mravnost. Jedině mravní dobrota totiž činí dokonalým člověka jako takového, nikoli jen v některém zvláštním ohledu, jako třebas věda nebo umění.

Moudrost spekulativní /sapientia/ sice není totéž co moudrost praktická /prudentia/ a ostatní mravní ctnosti, rozhodně však usnadnuje člověku i dobrý mravní život, protože ho činí vnímavým i pro hodnoty a pravdy mravní. Člověk moudrý /sapiens/ se sice už proto, že je moudrý, nestává mravně dokonalým, zpravidla jej však moudrost chrání před mravním úpadkem, jemuž by bez ní pravděpodobně podlehl.

Psychologie se však zabývá mravními ctnostmi jen po stránce entitativní, totiž jako jistými kvalitami lidského rozumu a vůle a ponechává vlastní rozbor podstaty mravnosti, mravního života a mravních ctností zvláštní vědě, etice filosofické.

Rovněž jen povšechně uvažuje Psychologie o objektivní blaženosti čili o svrchovaném dobru, které je vlastním předmětem metafysiky o Bohu čili přirozené theologie.

V 1.článku této kapitoly jsme ukázali, že blaženost jest poslední, cílovou dokonalostí člověka. Jakožto subjektivní stav jest blaženost důsledkem držení dobra, které dokonale uspokojí všechny touhy a náklonnosti rozumové lidské přirozenosti. Předmět, který takto uspokojí člověka, nazýváme blažeností objektivní. Spočívá-li subjektivní lidská blaženost v dokonalé činnosti rozumu a vůle a jen přidruženě nebo nástrojově také v činnosti ostatních mohutností, jak jsme dokázali rovněž v 1.článku této kapitoly, může býti objektivní lidskou blažeností jen předmět, který dokonale uspokojí lidský rozum a vůli, v jehož poznání a milování dosáhne člověk plného uspokojení.

Z předchozích úvah /kap.5.a 8./ víme, že předmětem rozumového poznání jest bytí všeobecně a předmětem našeho chtění jest dobro všeobecně. Proto může býti náš rozum uspokojen jenom dokonalým poznáním veškeré pravdy, veškeré skutečnosti a to z nejvyšších příčin a důvodů. Podobně vůle může býti uspokojena jedině takovým dobrem, které dovede naplnit celou její schopnost lásky.

Člověka tedy nemůže uspokojit žádné obmezené poznání, žádná konečná věc, v níž jsou ontologická pravda a dobro uskutečněny jen obmezeně, ale jedině taková konkretní skutečnost, která soustřeďuje v sobě celý ráz pravdy a dobra. Tuto nekonečnou skutečnost jsme v Ontologii /čl.3.1. a 3.5./ nazvali "čirým uskutečněním", První Příčinou, Bohem. Objektivní lidská blaženost tedy spočívá v Bohu. Jedině v poznání a milování Boha může člověk najít plné uspokojení, dokonalou subjektivní blaženost.

Tu jest však ihned zřejmo, že v tomto životě nemůžeme dosáhnouti dokonalé blaženosti už proto, že naše poznání Boha jest

velmi nedokonalé a nevylučuje všechno zlo. Všichni víme až příliš dobře, že jsme podrobeni různým nedostatkům tělesným i duševním, z nichž nejhorší jest, že náš rozum "jest zatemněn a vůle nakloněna ke zlému". Tato věta, kterou zjevené náboženství označuje jeden z následků "dědičného hříchu", znamená, že náš rozum jen s velkými obtížemi dospívá k jasnému poznání pravdy a že naše vůle jen s velkým úsilím přemáhá zlé náklonnosti, které odvracejí člověka od konání dobra. Nauka o pádu člověka se sice nedá rozumem dokázat, jest však zcela zřejmé, že člověk jest tvor "padlý", že jeho přirozenost jest zvláštním, nepochopitelným způsobem porušena. To měl na mysli Chesterton, když řekl, že dogma o dědičném hříchu jest jediné dogma, které se dá experimentálně dokázat.

V tomto životě tedy může člověk dosáhnout nanejvýš jakési nedokonalé blaženosti. Předpokladem a jakoby nástrojem této nedokonalé blaženosti jsou různá hmotná dobra, především dobrá tělesná disposice, jakož i pomoc a podpora, jakou poskytuje člověku pospolitost s ostatními lidmi. Hlavní a nejdůležitější složkou této nedokonalé blaženosti však zůstává poznání a milování Boha. Z tohoto poznání a lásky pak vyplývá touha připodobnit se mu a přiblížit dobrým životem, jednáním, jaké odpovídá naší rozumové přirozenosti, která má v Bohu první příčinu a poslední cíl.

Již z tohoto přirozeného poznání Boha a jeho vlastností, jímž se budeme podrobně zabývat v následujícím svazku, vyplývá závěr, že nedokonalá blaženost v tomto životě jest jakýmsi zárodkem a přípravou dokonalé blaženosti v posmrtném životě.

Prohlašujeme-li poznání a milování Boha za hlavní a nejdůležitější součást lidské blaženosti i v tomto životě, znamená to jistě alespoň tolik, že člověk nemůže býti na tomto světě šťastný a spokojený, nemá-li jistoty o existenci Boha a nesmrtelnosti své duše. Tyto pravdy pomáhají člověku nést bez zoufalství i ta nejhorší zla, utrpení a smrt, neboť každé zlo, které člověka v tomto životě ohrožuje, má ve světle těchto pravd ráz dočasnosti a pomíjejícnosti. Žádné zlo není neodvolatelné a nenapravitelné kromě vědomého a neodvolatelného odvratu od posledního cíle, od Boha.

Následuje: F i l o s o f i e n á b o ž e n s t v í

Opravte si v O n t o l o g i i :

Poslední odstavec čl. 2.1. první věta zní: "... vyplývá, že ..."
Str. 23, 13. řádek zdola škrtnout čárku mezi slovy "podstatných tvarů"
Str. 27, poslední slovo řádku 9. zní "neexistující".
Str. 37, v 10. řádku má být správně "v čl. 5."
Str. 40, 14. řádek zdola místo "náhodou" má být "náhodu".

Opravte si v K o s m o l o g i i :

Str. 1, ve 2. řádku druhého odstavce škrtněte slovo "vnitřním", popř. nahraďte slovem "vnějším".
Str. 118, ve 3. řádku druhého odstavce má být správně "amplituda".

Str. 21, řádek 6 doplňte za slovy "třeba i" slovo "hmotnou".

Str. 22, 4 odst. 2 řádek, "nevyjadřuje" místo "nevyžaduje".